

4

A construção do consenso e a política de reconhecimento em sociedades multiculturais

4.1

Consenso e reconhecimento na teoria de Habermas

Segundo a teoria comunicativa de Habermas, o consenso é alcançado através da inclusão de todos os pontos de vista a partir de argumentos racionais, e refere-se a “situação ideal de fala” onde os debates são conduzidos ao reconhecimento da verdade. Faz parte da idéia de democracia deliberativa onde, para que sejam legítimas as decisões políticas, é necessária a efetiva inclusão de todos os envolvidos. Neste caso, o consenso não se dá somente no processo eleitoral com a escolha de um político ou de uma proposta partidária; exige-se que haja continuidade no engajamento dos indivíduos ao processo de discussão a respeito das normas e dos valores que irão permear a conduta da coletividade. Esse formato de participação atribui à comunicação o fio condutor da política na contemporaneidade.

A legitimidade das normas está diretamente associada à institucionalização de procedimentos que promovem a deliberação, o meio pelo qual se alcançam decisões racionalmente válidas. É por meio dos procedimentos estabelecidos via troca discursiva que se atinge uma aceitabilidade racional e legítima, pois os acordos feitos entre os participantes são feitos com base no melhor argumento.

Habermas concebe as Constituições modernas como o instrumento essencial na fundamentação das relações de reconhecimento intersubjetivo; é por meio do Estado que os direitos são sancionados, assegurando assim, “a integridade dos respectivos sujeitos em particular”¹⁰⁷. Daí a indagação do autor: “será que uma teoria dos direitos de orientação tão individualista pode dar conta

¹⁰⁷ Ibidem, p.237

de lutas de reconhecimento nas quais parece tratar-se sobretudo da articulação e afirmação de identidades coletivas?¹⁰⁸

A questão levantada está diretamente atrelada ao modelo jurídico de orientação individualista, que muitas vezes torna-se incompatível com a “luta por reconhecimento” que concerne aos agentes coletivos que se defendem contra a desconsideração de sua dignidade¹⁰⁹. Dessa forma, o reconhecimento de culturas marginalizadas, tanto no contexto global como local, exigiria “uma espécie de direitos coletivos que faz ir pelos ares a auto-compreensão do Estado democrático de direito que herdamos, moldada segundo direitos subjetivos, e portanto de caráter liberal?”¹¹⁰

Habermas busca em Taylor a resposta a essa questão; embora considere que Taylor tenha avançado em algumas questões, Habermas vê com ambiguidade seu entendimento acerca das políticas de reconhecimento, que diferencia duas formas de compreensão do Estado democrático de direito, denominadas de liberalismo 1 e liberalismo 2¹¹¹. A segunda forma de compreensão é uma tentativa de corrigir o entendimento errado das proposições de base do liberalismo. Taylor coloca em foco a concepção individualista da compreensão moderna de liberdade.

Taylor defende uma relação entre reconhecimento e identidade, segundo a qual a identidade é formada a partir da luta constante das minorias pelo reconhecimento. Assim, “a identidade é entendida como fazendo parte de um diálogo com os outros-importantes; e, depois, na esfera pública, onde a política de reconhecimento igualitário passou a desempenhar um papel cada vez maior.”¹¹²

Para Charles Taylor é através da “política do reconhecimento”, ou pela ausência desta, que nossas identidades são moldadas. Muitas vezes o reconhecimento incompleto pode prejudicar a construção da identidade pessoal dos indivíduos; caso a sociedade se posicione negativamente em relação a

¹⁰⁸ Ibidem

¹⁰⁹ Ibidem, p.238

¹¹⁰ Ibidem

¹¹¹ Ibidem, p.239

¹¹² Taylor, multiculturalismo, p.57

determinados grupos, tais indivíduos poderão ter dificuldades em consolidar uma imagem positiva de si mesmos, pois estas são apresentadas socialmente de forma distorcida. Essa forma errada de reconhecimento torna-se um poderoso instrumento de opressão capaz de aprisionar o indivíduo à sua imagem projetada: “o reconhecimento incorreto não implica só uma falta de respeito devido. Pode também marcar as suas vítimas de forma cruel, subjugando-as através de um sentimento incapacitante de ódio contra elas mesmas. Por isso, o respeito devido não é um ato de gentileza para com os outros. É uma necessidade vital.”¹¹³

Para que haja uma política de reconhecimento que respeite a pluralidade de identidades culturais, Habermas aponta para a possibilidade de haver uma espécie de democracia constitucional que desenvolva uma política com base não na classe, na raça, na etnia, no sexo, ou na nacionalidade, mas numa cidadania democrática de liberdades, oportunidades e responsabilidade iguais para os indivíduos¹¹⁴. Dessa forma, entende-se que, para que haja mudança na mentalidade de uma nação, é necessária a inclusão dos excluídos através de ações afirmativas nas políticas públicas¹¹⁵.

Para Habermas o que importa não é o igualamento das condições sociais de vida, mas a defesa da integridade de formas de vida e tradições com as quais os membros de grupos discriminados possam identificar-se. Habermas levanta como bandeira a declaração de Amy Gutmann:

O reconhecimento público pleno conta com duas formas de respeito: 1) o respeito pela identidade inconfundível de cada indivíduo, independente de sexo, raça ou procedência étnica; e 2) o respeito pelas formas de ação, práticas e visões peculiares de mundo que gozam de prestígio junto aos integrantes de grupos desprivilegiados, ou que estão intimamente ligados a essas pessoas... (Gutmann apud Habermas, 2002, p. 240).

¹¹³ Ibidem, p.46

¹¹⁴ Taylor, Multiculturalismo, 1994, p.13.

¹¹⁵ É perceptível na história do Brasil a representação distorcida da imagem dos negros e dos índios, eles que tiveram fundamental importância na formação do país desde o seu surgimento. A eles foi calcados estereótipos que contribuíram para a manutenção dos preconceitos, os negros foram por tempos associados a pessoas agressivas, malandros e inferiores intelectualmente, os índios a preguiçosos e improdutivos. A projeção errada de identidades dentro de uma sociedade traz conseqüências difíceis de serem revertidas. Sentimos nos últimos anos uma tentativa de valorização da raça negra, porém em relação aos índios o reconhecimento e a valorização da cultura indígena ainda é muito pouco trabalhada dentro das ações afirmativas.

Para Habermas torna-se evidente que o não reconhecimento cultural está diretamente atrelado ao demérito social, “pessoas, incluindo sujeitos de direito, só são individualizadas por meio da coletivização em sociedade”¹¹⁶. Ele entende como correta uma teoria dos direitos que exige uma política de reconhecimento que preserve a integridade do indivíduo, até nos contextos vitais que conformam sua identidade. Para o autor, sem os movimentos sociais e sem as lutas políticas, tal realização teria poucas chances de acontecer.

Habermas cita como exemplo o movimento feminista para mostrar que foi preciso empreender várias lutas para fazer valer seus objetivos legais e políticos. Assim como o desenvolvimento do direito nas sociedades ocidentais em geral, as políticas feministas pela igualdade de direitos também têm seguido um modelo que Habermas descreve como o de uma “dialética entre as igualdades jurídica e factual”¹¹⁷; uma equiparação de situação de vida e posições de poder factuais pretendidas não pode resultar em intervenções padronizadas a ponto de os “pretensos beneficiários verem-se limitados em sua liberdade de conformar autonomamente a própria vida”¹¹⁸.

Dessa forma, considera que o mesmo ocorre com a igualdade de tratamento entre homens e mulheres, pois fica evidente a desigualdade de tratamento factual a que as mulheres estavam submetidas: “dentro da política socioestatal, sobretudo no âmbito do direito social, trabalhista e de família, tiveram regulamentações especiais, relativas à gravidez ou maternidade, ou então a encargos sociais em caso de divórcio”¹¹⁹.

As classificações “erradas” levam a intervenções do modo de vida em questão, que o “normalizam” e que permitem converter garantia de liberdade em privação de liberdade (...) corroborando também, no caso do direito feminista, com estereótipos sobre a identidade de gênero ora vigente (Habermas, 2002, p. 244).

Com base no exemplo dessa luta pela igualdade das mulheres, Habermas procura demonstrar a ‘imprescindível’ transformação da compreensão

¹¹⁶ Habermas, “A inclusão do outro”, p.243.

¹¹⁷ Ibidem

¹¹⁸ Ibidem

¹¹⁹ Ibidem, p.244

paradigmática do direito, pois a disputa sobre a melhor forma de assegurar a autonomia das pessoas de direito dá lugar a uma concepção procedimental do direito, assegurando, a um só tempo, a autonomia privada e a pública no processo democrático. Os direitos subjetivos, neste caso aqueles defendidos pelas mulheres, garantem uma organização particular e autônoma da própria vida, quando o certo seria formular os direitos conjuntamente com os próprios atingidos, para que pudessem articular e fundamentar em discussões públicas os aspectos relevantes¹²⁰.

Para tornar o sistema de direitos efetivo por via democrática, Habermas defende que se considerem as diferenças como uma sensibilidade sempre maior para o contexto. Por isso, aposta na universalização dos direitos como o motor de uma diferenciação progressiva do sistema de direitos, que logra manter segura a integridade dos sujeitos jurídicos.

Habermas se dedica a igualar o feminismo, o multiculturalismo, o nacionalismo e a luta contra a herança eurocêntrica do colonialismo, como movimentos de emancipação, cujos objetivos políticos coletivos se definem culturalmente. Todos esses movimentos estão organizados para se defenderem da opressão, da marginalização e do desprezo, lutando, assim, pelo reconhecimento de identidades coletivas.¹²¹

A legitimidade de uma ordem jurídica se dá quando assegura a autonomia de todos os cidadãos por igual. E os cidadãos só são autônomos quando os destinatários do direito podem ao mesmo tempo entender-se a si mesmos como autores do direito. E tais autores só são livres, “como participantes dos processos legislativos regrados de tal maneira e cumpridos de tais formas de comunicação que todos possam supor que regras firmadas desse modo mereçam concordância geral e motivada pela razão”¹²².

¹²⁰ *Ibidem*, 254

¹²¹ *Ibidem*, p.246

¹²² *Ibidem*, p.250

Ao contrário dos comunitaristas, Habermas acredita que a formação política da opinião e da vontade dos cidadãos orientada pela idéia da efetivação de direitos não pode ser equiparada a um auto-entendimento ético político, mas o processo da efetivação de direitos está justamente envolvido em contextos que exigem discursos de auto-entendimento como importante elemento da política – discussões sobre uma concepção comum do que seja bom e sobre qual a forma de vida desejada e reconhecida como autêntica¹²³.

As questões ético-políticas são componentes da política, e considerando que as respectivas regulamentações dão expressão à identidade coletiva da nação de cidadãos do E, é a partir delas que se desencadeiam batalhas culturais nas quais minorias desprezadas passam a defender-se contra a cultura majoritária e insensível. O elemento propulsor dessas batalhas não é a neutralidade ética da ordem jurídica estatal, mas sim a inevitável impregnação de cada comunidade jurídica de cada processo democrático de efetivação dos direitos fundamentais (Habermas, 2002, p. 254).

Para Habermas, ainda não se realizou o ideal de emancipação lançado no projeto da modernidade, já que estamos longe de alcançar a liberdade e a igualdade que propunha o iluminismo: “o desencanto com os ideais da modernidade desencadeou várias reações, não são poucos os que, hoje, procuram alternativa à racionalidade instrumental.”¹²⁴ A proposta feita pelo autor é de uma racionalidade que não dependa do sujeito, mas que se desenvolva intersubjetivamente com o uso público da razão.

As formas culturais de vida que compõem a própria identidade cultural são corporificadas pelas pessoas a partir do momento que se vinculam a um Estado. Em sociedades multiculturais, a coexistência equitativa das formas de vida significa para cada cidadão uma chance segura de crescer sem perturbações em seu universo cultural de origem, pois “significa dar-lhe continuidade ou transformá-la, ou ainda a chance de distanciar-se com indiferença de seus imperativos, ou mesmo romper com ela”¹²⁵.

¹²³ Ibidem, p.254

¹²⁴ Habermas, O mundo da vida, p.20.

¹²⁵ Habermas, 2002, p.260

Em sociedades multiculturais, a Constituição jurídico-estatal só pode tolerar formas de vida que se articulem no médium de tradições não-fundamentalistas, já que a coexistência equitativa dessas formas de vida exige o reconhecimento recíproco das diversas condições culturais de concernência ao grupo: também é preciso reconhecer cada pessoa como membro de uma comunidade integrada em torno de outra concepção diversa do que seja o bem, segundo cada caso em particular. A integração ética de grupos e subculturas com cada uma das identidades coletivas próprias precisa ser desacoplada do plano de uma integração política abstrata, que apreende os cidadãos do estado de maneira equitativa¹²⁶.

A neutralidade do direito em face das diferenciações éticas no interior do Estado pode ser explicada pelo fato de que, em sociedades complexas, não se pode mais manter coesa a totalidade dos cidadãos por meio de consenso substancial acerca dos valores, mas tão-somente mediante um consenso quanto ao procedimento relativo a ações jurígenas legítimas e ao exercício de poder. Os cidadãos politicamente integrados partilham a convicção motivada por via racional de que o desencantamento de liberdades comunicativas em meio à opinião pública de caráter político, o procedimento democrático da solução de conflitos e a canalização jurídico-estatal da dominação fundamentam uma perspectiva de banimento do poder ilegítimo e de utilização do poder administrativo em favor do interesse equitativo de todos. O universalismo dos princípios jurídicos reflete-se, com certeza, em um consenso procedimental que precisa estar circunscrito por um patriotismo constitucional – no contexto de uma respectiva cultura política historicamente determinada¹²⁷.

Para Habermas, Thomas MacCarthy aponta algumas importantes observações sobre a sociedade moderna diante do descompasso entre as diferenças crescentes que os cidadãos constatarem em suas interações cotidianas e as exigências impostas pelo sistema jurídico igualitário de ignorarem as diferenças, hoje cada vez mais penetrante na realidade cotidiana. Portanto, a exigência de individualização das sociedades heterogêneas e multiculturais

¹²⁶ *Ibidem*, p.261

¹²⁷ *Ibidem*, p.262-263

comprova a exigência de abstração, pois, de certa forma, as identidades acabam sendo o resultado de diferentes estilos e formas de vida que colidem no interior das sociedades.

O espectro de diferenças que precisam ser trabalhadas pelos indivíduos no plano de simples interação cresce na dimensão temporal, social e objetiva. A intervalos sempre menores, em contatos sempre mais fugazes, precisamos nos entender com pessoas sempre mais estranhas (marcadas por origens socioculturais muito diversas) sobre problemas sempre mais numerosos e específicos (Habermas, 2002, p.319).

Nesse contexto de sociedades multiculturais e individualizadas, o sujeito de direito abstrato, conforme sugere Habermas, precisa ser substituído por uma concepção intersubjetiva, pois a identidade do indivíduo está diretamente atrelada a identidades coletivas. “Como também as pessoas do direito só se individualizam por meio da coletivização social, não se pode garantir sua integridade sem a defesa dos contextos de vida e de experiência partilhados subjetivamente, nos quais tenham sido formadas suas identidades pessoais, nos quais elas possam estabilizar essas mesmas identidades caso a caso”¹²⁸. Diante desse retrato social pluralista, a integração entre os cidadãos só é possível a partir do consenso ou de uma moral racionalmente motivada.

Partindo da reflexão sobre os tipos de conflitos causados por via multicultural, Habermas propõe dois recursos de neutralização normativa das diferenças: a) “A garantia da coexistência em igualdade de direitos e b) o asseguramento da legitimação mediante procedimentos”¹²⁹.

Ao abordar o primeiro recurso de neutralização, o autor apresenta a dificuldade de se obter uma versão neutra quando se trata de questões de justiça e questões concernentes ao bem viver em situações polêmicas, como no caso da eutanásia e do aborto. Assim, “estaria posto um conflito de valor que não poderia ser resolvido nem por via discursiva nem por meio de acordo”¹³⁰; mas é necessário buscar uma regulamentação neutra, capaz de encontrar “o reconhecimento racionalmente motivado de todas as partes envolvidas no conflito

¹²⁸ Ibidem, p.320

¹²⁹ Ibidem, p.321

¹³⁰ Ibidem

e que convivem em igualdade de direitos”¹³¹. Para que ocorra essa mudança é preciso uma “mudança de perspectiva”¹³² onde, ao invés de o interesse estar em saber qual a melhor regulamentação para todos, procura-se saber qual regulamentação “é igualmente boa para todos”¹³³, tendo como prioridade a coexistência sob igualdade de direitos.

Nesse sentido, Habermas defende que existe um preço a pagar pela convivência em uma comunidade jurídica igualitária, na qual relacionam-se mutuamente diversos grupos de origem cultural e étnica. Porém, é necessário que sejamos tolerantes uns com os outros, como propõe Maccarthy, para que se assegure o direito a uma coexistência de diferentes formas de vida. Por conseguinte, nesse tipo de interpretação, é juridicamente exigível um direito “abstrato” de uma perspectiva ética que “prescinde da única alternativa existente, qual seja: o acordo a que se chega nos conflitos de valor que não admitem acordo, e que é essencialmente mais doloroso, por ameaçar integridades”¹³⁴.

No segundo recurso de neutralização, sobre o asseguramento da legitimação mediante procedimentos, se trata de uma circunstância ética que, segundo Habermas, *como tal e de maneira imediata* não seja acessível a uma solução moral passível de consenso. Embora possa se alcançar um consenso com base em um ponto de referência mais abstrato, como o da coexistência de comunidades que vivem em igualdade de direitos e intactas em suas respectivas identidades¹³⁵, mesmo assim “não se terá chegado a uma conquista muito maior do que uma base sobre a qual se possa resolver o conflito a fundo”¹³⁶, como também no “plano das controvérsias morais”¹³⁷, raramente se chega a um comum acordo.

Entende-se que nem sempre é tarefa fácil para o direito o alcance do consenso, porém é necessário que a partir dele a sociedade seja organizada de

¹³¹ Ibidem

¹³² Ibidem

¹³³ Ibidem

¹³⁴ Ibidem, p.323

¹³⁵ Ibidem, p.323

¹³⁶ Ibidem

¹³⁷ Ibidem

forma a permitir que as diferenças, tanto culturais como identitárias, possam ter o mesmo espaço de representatividade. Para que isso seja possível, são necessários mecanismos capazes de gerenciar de forma organizada e racional a multiplicidade de vozes que venham a participar dos variados debates, para que então haja respeito à individualidade, à diferença e à heterogeneidade dos sujeitos.

De fato, é difícil imaginar um entendimento consensual mútuo em uma sociedade pluralista. Porém, dentro da perspectiva proposta por Habermas, é possível até mesmo chegar-se a um consenso a partir do dissenso. Para o autor o consenso é fruto do diálogo, assim como a consciência do dissenso também. Portanto, ele defende o consenso como forma de integração social e de democratização do direito que é legitimado pela comunicação estabelecida em espaços públicos, pois “a racionalidade procedimental”¹³⁸ confere força legitimadora às decisões da maioria.

Com efeito, Habermas apresenta uma pretensão universalista do sistema jurídico vinculada aos direitos humanos;

O teor universalista dos direitos fundamentais não está restrito pela impregnação ética da ordem jurídica estatal; o que ocorre, sim, é que ele perpassa os contextos de coloração nacional. Eis a única razão para que a neutralização jurídica dos conflitos de valor, que ademais deixaria a coletividade política em frangalhos, exija que se privilegie o aspecto da justiça (Habermas, 2002, p. 332).

O universalismo dos princípios jurídicos reflete-se em um consenso procedimental que acaba por circunscrever um patriotismo constitucional dentro de um contexto de uma perspectiva cultural política e historicamente determinada.

De acordo com o procedimentalismo de Habermas, a obediência dos indivíduos à lei acontece por esta representar as aspirações e consensos acordados no mundo da vida, com base em um código moral construído a partir de um entendimento intersubjetivo. Interessante colocação é feita por Patrícia Mattos em relação ao procedimentalismo habermasiano, ao ressaltar a falta de uma análise baseada na subjetividade sobre o processo de interação social e a formação de

¹³⁸ *Ibidem*, p.327

identidades individuais: “só com a ligação entre esses dois campos é possível auferir qual é a substância dos acordos morais, o que é considerado bem para a sociedade”.¹³⁹

No entanto, a luta por reconhecimento em meio à diversidade é articulada através da análise da formação da identidade. A tensão moral que possa se originar dos conflitos sociais e dos movimentos pode ser objeto da autorealização pessoal (Honneth) ou ser fonte inspiradora para o desenvolvimento da justiça social através da paridade participativa (Fraser). Por manterem relação estrita com o campo teórico da teoria crítica de Habermas, vamos apresentar o debate entre Axel Honneth e Nancy Fraser acerca da luta por reconhecimento.

4.2

Luta por reconhecimento: Um debate entre Nancy Fraser e Axel Honneth

As teorias desenvolvidas por Nancy Fraser e Axel Honneth foram substancialmente influenciadas pelo pensamento habermasiano. Juntamente com Charles Taylor, os três autores são os principais representantes da Teoria Crítica que trabalham com o tema do reconhecimento. A teoria do reconhecimento pretende compreender as lutas sociais a partir de uma dimensão moral, material, simbólica e legal, ressaltando a intersubjetividade na auto-realização de sujeitos e servindo como sustentação na construção da justiça social.

Nancy Fraser atenta para o impacto das questões de reconhecimento sobre as estratégias de movimentos sociais particulares. Para a autora foi a partir da nova ordem mundial globalizada e multicultural que as lutas por redistribuição foram substituídas pelas lutas por reconhecimento: “conflitos de classe são tendencialmente suplantados por conflitos de status social, advindos da dominação cultural”¹⁴⁰.

¹³⁹ Patrícia Mattos, p.158.

¹⁴⁰ Patrícia Mattos. O reconhecimento entre a justiça e a identidade. Lua nova n 63, p.144

A autora não concorda com a separação entre as dimensões econômica e cultural, pois para ela ambas estão entrelaçadas, principalmente no que se refere às desvantagens econômicas e ao desrespeito cultural. Fraser acredita que a injustiça econômica está estritamente ligada à injustiça cultural e vice versa. “Percebe-se que as reivindicações por redistribuição demonstram que a injustiça socioeconômica está concentrada na própria estrutura política econômica”¹⁴¹. É, portanto, necessário descobrir como conceitualizar reconhecimento cultural e igualdade social de forma que uma não suplante a outra.

Fraser analisa as injustiças nos aspectos simbólico-culturais, por meio do reconhecimento, e nos aspectos redistributivos econômicos, por meio da redistribuição.

A injustiça simbólica é causada por padrões sociais de auto-representação, interpretação e comunicação. Os resultados deste tipo de injustiça são: a hostilidade, a invisibilidade social e o desrespeito vinculado à associação de interpretações marcadas pela inferioridade ou estereotipadas, que são reproduzidas na vida social cotidiana ou institucional. Este comportamento produzido de forma intersubjetiva acarreta um prejuízo na auto-estima de indivíduos e grupos que os sofrem. São resultados produzidos pela injustiça econômica: a exploração, a marginalização e a pobreza.¹⁴²

O remédio para a injustiça econômica indicado por Fraser está associado a mudanças na estrutura política-econômica, o que necessariamente implica no aumento da redistribuição de renda, na reorganização do trabalho, na sujeição de investimentos à tomada de decisões democráticas, etc”. Já para minimizar a injustiça cultural é preciso dedicar esforços na “reavaliação positiva de identidades discriminadas e estereotipadas, bem como dos produtos culturais de grupos marginalizados, valorização da diversidade cultural, ou ainda, interpretação e comunicação para permitir uma maior possibilidade de auto-interpretação para os membros da comunidade política”¹⁴³.

¹⁴¹ Ibidem, p.145

¹⁴² Texto: Axel Honneth: “A luta por reconhecimento”, e o debate com Nancy Fraser, p.119

¹⁴³ Patrícia Mattos, p.146

A partir da análise das lutas de gênero e raça é que podemos identificar a contradição que existe nesses remédios, pois os grupos, muitas vezes, sofrem tanto de injustiça econômica quanto de injustiça cultural. No caso dessas lutas é preciso afirmar tanto o princípio da igualdade quanto o da diferença. O movimento feminista denunciou as injustiças econômicas sofridas e que, por sua vez, eram replicadas e reproduzidas na “divisão entre trabalho produtivo e assalariado e trabalho reprodutivo, doméstico e não assalariado, típico de mulher”¹⁴⁴.

Como solução para isso, a transformação da economia-política deveria eliminar a exploração, a marginalização e a privação específica do gênero, o que significa eliminar as diferenças de gênero, a especificidade do gênero. Porém, gênero não é só uma diferenciação baseada na política econômica, mas também em padrões culturais. “Isso é, existe uma especificidade em ser mulher que não deveria ser subsumida a um padrão cultural que privilegia as práticas, as formas de comunicação e interpretação masculinas”¹⁴⁵.

Segundo Fraser, para enfrentar a injustiça cultural cometida contra as mulheres ao longo dos anos, seria necessário desconstruir culturalmente a idéia de superioridade que por tempos privilegia as “características da masculinidade”, assim como combater o sexismo cultural que desvaloriza o universo feminino ao apontá-lo como sendo emotivo e irracional. Portanto, o caminho sugerido pela autora é a aplicação de políticas afirmativas que fortaleçam as diferenças de gênero e que valorizem as práticas ligadas ao feminino.

No mesmo patamar, destaca-se o movimento negro na luta por reconhecimento das especificidades da cultura negra, que devido ao eurocentrismo, sofreu e ainda sofre com desigualdades econômicas “sustentadas pela divisão do trabalho assalariado que desfavorecia os negros”.

Para superar os dilemas entre redistribuição e reconhecimento, Fraser defende a aplicação de medidas afirmativas ou transformativas. As afirmativas

¹⁴⁴ Ibidem

¹⁴⁵ Ibidem, p.147

exercem a função de corrigir os resultados indesejados sem modificar a estrutura que os forma. As medidas transformativas têm a finalidade de corrigir os resultados indesejados pela reestruturação da estrutura que os produzem.

as dimensões econômica e cultural estão interligadas e reforçando-se mutuamente, porque desvantagens sexistas e androcêntricas estão institucionalizadas na economia, da mesma forma que as desvantagens econômicas impedem a participação igual na esfera da cultura, tanto no cotidiano como nas esferas públicas. Dessa forma, o remédio afirmativo não seria o melhor tratamento, pois tende a diferenciar as mulheres de tal forma que podem acabar sendo vistas como privilegiadas (Patrícia Mattos, p.148).

Ao contrário de Fraser, que propõe uma perspectiva dualista, Honneth segue os passos de Charles Taylor ao defender que todos os conflitos sociais têm como natureza primária a luta por reconhecimento mútuo que leva à construção da identidade como auto-realização; tal assertiva leva Fraser a criticar essa posição que considera reduzir a luta por redistribuição de renda à luta por reconhecimento meramente. Nesse sentido, ela se dedica a elaborar um conceito de justiça social que compromete as duas dimensões, “possibilitando, assim, uma teorização da cultura no capitalismo contemporâneo”¹⁴⁶.

Nancy Fraser afirma que a demanda somente por reconhecimento baseada em reivindicações culturais por proteção à identidade de grupos étnicos e minorias, não é o suficiente para a solução dos problemas, sendo necessária a problematização de questões redistributivas, localizadas por ela no âmbito da economia. Para ela, as demandas dos movimentos sociais por reconhecimento são recentes e frutos dos dilemas da “era pós-socialista”, onde a nova configuração da ordem mundial globalizada e multicultural fez com que os antigos “conflitos de classe” fossem aos poucos sendo substituídos por conflitos de status social advindos da dominação cultural.

Enquanto Honneth se apóia em Hegel como feito por Taylor, ao defender que o sujeito está inserido dentro de um contexto ético maior, o reconhecimento intersubjetivo para o autor é condição para o desenvolvimento de uma identidade positiva que possibilite a participação do sujeito na esfera pública, pois as

¹⁴⁶ Ibidem, p.149

identidades são construídas relacionalmente. Fraser segue a linha da tradição Kantiana¹⁴⁷, e acredita que existam pressupostos da razão prática, na qual as ações são justificadas e validadas pelo seu caráter universalista. Dessa forma, o reconhecimento é visto como um critério de justiça e não de auto-realização, explicado de acordo com padrão universal, aceito por todos. Para ela a moralidade, neste caso, é alcançada por meio de procedimentos que possibilitem e conduzam à participação paritária na vida cotidiana e na esfera pública.

Para Honneth, moralidade está mais ligada a critérios normativos já reconhecidos intersubjetivamente, “não no contexto da discussão paritária de Fraser (que lembra fortemente os pressupostos do discurso moral habermasiano), mas no âmbito da própria vida cotidiana onde todos participem”¹⁴⁸. Por isso as propostas de Honneth, assim como também em Taylor, estão focadas na auto-realização e na identidade. É um modelo teórico que defende que os conflitos sociais são regidos pela “*gramática moral*”¹⁴⁹ e não pela razão instrumental ou pela busca de autoconservação. É a partir dessa gramática moral que os sujeitos são capazes de refletirem e contestarem o que pode estar em desequilíbrio e em desigualdade nas sociedades.

A degradação valorativa de determinados padrões de autorrealização tem para seus portadores a consequência de eles não poderem se referir à condução de sua vida como a algo que caberia um significado positivo no interior de uma coletividade; por isso, para o indivíduo, vai de par com a experiência de uma tal desvalorização social, de maneira típica, uma perda de autoestima pessoal, ou seja, uma perda de possibilidade de se entender a si próprio como um ser estimado por suas propriedades e capacidades características (Honneth, 2003, p.218).

Fraser critica esse posicionamento central da identidade e da auto-realização na teoria do reconhecimento, pois considera mais importante compreender os conceitos de classe e status social para entender a relação entre má-distribuição e não-reconhecimento. Ela afirma que a sociedade possui uma estrutura de classe social e status social, que significa a institucionalização dos mecanismos econômicos que sistematicamente negam a alguns de seus membros

¹⁴⁷ Ibidem

¹⁴⁸ Ibidem, p.151

¹⁴⁹ Ricardo Fabrini Mendonça. Dimensão intersubjetiva da auto-realização. Em defesa da teoria do reconhecimento, p.146.

as oportunidades necessárias para que eles participem junto com os outros da vida social. Dessa forma, o prestígio e as vantagens atribuídos a determinados membros derivam de uma ordem intersubjetiva na sociedade que reconhece como prioritária a contribuição de uma classe social. Os membros são, portanto, mais valorizados, sendo comum a reprodução dos valores defendidos pelos detentores deste poder social. Com isso, percebe-se que o exercício do direito acaba por limitar-se a um prestígio de alguns; aqueles que estão situados no grupo de menor prestígio têm seus discursos desvalorizados no espaço público. Portanto, a participação paritária é muitas vezes impossibilitada por essa estrutura de classe e de status social, representando uma ordem de subordinação que contribui para o não-reconhecimento que advém da má-distribuição ou vice-versa.

Honneth atribui o não-reconhecimento a três formas de manifestação: por meio da violência física, da denegação de direitos e da desvalorização social de certos sujeitos. Para ele são essas as formas de desrespeito que contribuem para que não ocorra a auto-realização do sujeito; por outro lado, incentiva a reflexividade para o questionamento moral que se desenrola em lutas sociais por reconhecimento, que “são essenciais para a evolução moral da sociedade”.¹⁵⁰

Ao se distanciar do modelo de reconhecimento identitário de Honneth e Taylor, Fraser se dedica a um conceito que prioriza a idéia de justiça social. Segundo ela, as reivindicações identitárias correm o risco de reificar a cultura e todos os elementos da identidade. Acredita que o modelo apresentado por Honneth desconsidera as disputas de poder que existem nas sociedades e no interior dos grupos, ignorando assim as formas de dominação e opressão. É por isso que Nancy Fraser propõe o modelo de status, pois este está diretamente relacionado à estrutura capitalista, onde o “mercado é quem instrumentaliza as diferenciações de status, para servirem aos seus próprios fins”¹⁵¹, O que está em jogo nesse modelo de reconhecimento é a forma como os membros do grupo se posicionam na interação social. Ela não aponta para uma política de identidade, mas para uma política para superar a subordinação e aplicar a participação paritária entre os membros.

¹⁵⁰ Ibidem, p.145

¹⁵¹ Ibidem

Fraser apresenta uma tentativa de vincular as injustiças de status à estrutura moderna do capitalismo, e considera que o mercado e o crescimento de uma sociedade civil plural contribuiu significativamente para a modernização do status de subordinação. Enquanto o mercado instrumentaliza as distinções de status para servirem aos fins da eficiência propagada pelo mercado, o pluralismo da sociedade contemporânea permitiu uma ampliação enorme dos padrões culturais que regulamentam as diferentes arenas de ação social¹⁵².

Graças à cultura de massa, às migrações e às esferas públicas transnacionais hoje é difícil dizer onde termina uma cultura e começa outra; todas as culturas são internamente híbridas. Há uma multiplicidade de arenas de ação que propagam padrões diferenciados de valores culturais, que permite a contestação constante de horizontes e padrões de valores. Há também uma contestação da hierarquia de status social (Patrícia Mattos, p. 153).

Honneth não concorda ser suficiente pensar a teoria do reconhecimento somente a partir da análise dos novos movimentos sociais. Para o autor é preciso entender as lutas por reconhecimento a partir das formas morais relevantes de privação e sofrimento. Ressalta a existência de um contexto normativo nas representações e práticas sociais. Sendo assim, “todas as demandas por justiça distributiva podem ser melhor explicadas com a ajuda de categorias normativas que emergem da teoria do reconhecimento”¹⁵³. Dentro de uma perspectiva normativa, o autor entende o conflito como inerente à formação da intersubjetividade; portanto, da formação da identidade dos sujeitos.

Honneth se opõe à separação feita por Fraser entre demandas por reconhecimento e demandas por redistribuição, para que se possa entender a conexão entre cultura e economia no capitalismo. Ao contrário, Honneth acredita ser fundamental uma análise da gramática moral que está por trás de todos os conflitos sociais. Por isso, defende uma normatização ética universal e abstrata o suficiente para que a teoria do reconhecimento não seja tendenciosa a uma concepção particular. A eticidade, para ele, são condições intersubjetivas que

¹⁵² Patrícia Mattos, O reconhecimento entre a justiça e a identidade.

¹⁵³ *Ibidem*, p.157

servem à auto-realização individual e funcionam, ao mesmo tempo, como seus pressupostos normativos.

É através do direito que os princípios morais universais são construídos, representando os interesses de todos os membros da sociedade, e excluindo qualquer forma de privilégios. O direito, portanto, possibilita o reconhecimento recíproco entre os sujeitos de forma igualitária e respeitosa. A eticidade formal da “vida digna”, defendida por Honneth, tem o amor, o direito e a estima social como alicerces para construir a interação dos membros em sociedade¹⁵⁴.

Toda a dinâmica da luta pelo reconhecimento, para Honneth, parte da relação entre não-reconhecimento e posterior reconhecimento legal. Posto de outro modo: toda luta por reconhecimento dá-se por uma dialética do geral e do particular. Afinal, é sempre uma particularidade relativa, uma diferença que não gozava de proteção legal anteriormente, que passa a pretender tal status. Esses conflitos, no entanto, são percebidos num sentido completamente pré-político (Patrícia Mattos, p.160).

Para a teoria política de Fraser é preciso elaborar os conceitos de reconhecimento cultural e igualdade social de um modo que sejam compatíveis, que se sustentem reciprocamente. Busca atentar para as duas dimensões de justiça, a justiça econômica e a justiça cultural ou simbólica. A primeira requer um tratamento economicamente igualitário e indiscriminado de todos os indivíduos, enquanto que a segunda trata do reconhecimento das especificidades de cada sujeito.

Nesse sentido, enquanto Fraser defende a norma da paridade participativa como meio de se alcançar justiça social. Honneth opta por defender o bem da auto-realização pessoal. A justiça, seria, portanto, uma consequência do progresso moral da sociedade.

¹⁵⁴ Ricardo Fabrino Mendonça. Reconhecimento em debate: os modelos de Honneth e Fraser em sua relação com o legado Habermasiano