

1 INTRODUÇÃO

Como lidar com a diferença – entendida aqui como características, adscritivas ou voluntariamente construídas/elaboradas, compartilhadas por grupos específicos – na esfera pública? Essa é a questão que moveu o desenvolvimento deste trabalho, cujo objetivo principal foi explicitar os nexos que se podem estabelecer entre diversidade, reconhecimento e esfera pública, no debate teórico empreendido por aquela que aqui se optou por denominar, como já fizeram diversos estudiosos do tema, “teoria crítica do reconhecimento”, representada por Jürgen Habermas, Axel Honneth e Nancy Fraser.

A necessidade de desenvolver este trabalho surgiu de uma inquietação cotidiana, derivada da constatação de um profundo distanciamento entre o ideal de esfera pública inclusivo de todos os sujeitos integrantes da sociedade, pensado e discutido por importantes teóricos políticos, e a realidade vivida por diferentes grupos de pessoas, nos mais diversos lugares do mundo. A quase total exclusão de negros, mulheres, deficientes físicos, indígenas, homossexuais, minorias étnicas, para citar apenas alguns exemplos, de importantes espaços públicos de discussão, deliberação e tomada de decisão aponta para a necessidade de se pensarem caminhos e mecanismos capazes de incluir, de forma cada vez mais abrangente e paritária, esse “outro”, na maioria das situações sempre apartado e negado pelo “eu”. Contudo, tal inclusão não pode ser feita à custa da identidade daquele que se julga diferente, por meio de um processo de homogeneização, aniquilação da diversidade e negação completa das diferentes formas de vida que compõem a realidade social. Ao contrário, ela deve se dar em respeito às particularidades de cada sujeito, a partir da aceitação do pressuposto básico e universal de que cada indivíduo é único, singular e, portanto, merecedor de consideração e respeito enquanto tal.

Mas estabelecer nexos entre essas duas idéias – uma esfera pública universal, já que inclusiva e aberta a todos, mas, ao mesmo tempo, atenta, positivamente, às diferenças que perpassam os indivíduos que nela interagem – não é uma tarefa trivial. O recurso aos argumentos e idéias desenvolvidos pelos teóricos ligados àquela que aqui se chamou “teoria crítica do reconhecimento”, para fins de execução daquela tarefa, se justifica pelas seguintes razões:

i) o conceito de “esfera pública” foi elaborado no interior dessa tradição, mais especificamente por Jürgen Habermas, conhecido como o representante da segunda geração

da teoria crítica, e significou uma verdadeira guinada teórica, que permitiu imprimir à noção de democracia um potencial emancipatório e constantemente revitalizador;

ii) é neste espaço, a esfera pública, que se dão os principais debates em torno da necessidade/pertinência da aceitação pública da diferença, ou seja, é por meio da publicização de demandas dessa natureza que os grupos em torno delas articulados ganham visibilidade social e se fazem ouvidos;

iii) é nessa mesma tradição teórica que surgem relevantes elaborações acerca do tema do reconhecimento: Axel Honneth, conferindo centralidade à “luta por reconhecimento” em seus principais trabalhos, pretende, se não corrigir, ao menos complementar a teorização habermasiana em termos sociológicos, colocando-se, assim, como um importante crítico interno, por entender que é necessário imprimir visibilidade e compreender os conflitos e as lutas cotidianas, empreendidas nas esferas das relações afetivas, dos direitos e das relações com a sociedade, como forças morais, que promovem progressos nas vidas dos seres humanos;

iv) Nancy Fraser, por outro lado, aparece como uma crítica externa de primeira ordem, que se tornou amplamente conhecida por seus importantes apontamentos à formulação habermasiana acerca do desenvolvimento da esfera pública burguesa e das conseqüências, para as relações de gênero, da dicotomia sistema x mundo da vida, e tem, mais recentemente, em um debate duradouro com Axel Honneth, procurado elaborar um ideal normativo capaz de permitir a distinção, numa perspectiva social crítica, entre as reivindicações por reconhecimento legítimas daquelas que não podem ser assim reputadas, a fim de incorporá-las em uma esfera pública democrática;

v) em que pese o grande número de escritos reivindicando-se do tema do reconhecimento, tal volume não corresponde a “uma unidade de pontos de vista sobre seu estatuto e sobre o lugar que ele deve ocupar nas explicações sobre a vida social” (NEVES, 2005, p. 81), fazendo-se, portanto, necessária, a demarcação de um campo teórico em que os diferentes pontos de vista tenham um mínimo denominador comum.

A realização do trabalho envolveu o levantamento de material bibliográfico produzido tanto pelos próprios teóricos analisados quanto por comentadores. O relatório da pesquisa feita, aqui apresentado, está dividido da seguinte forma: no segundo capítulo, procuro apresentar o atual debate em torno das contemporâneas demandas por reconhecimento. A necessidade de se abordar estas lutas, em uma perspectiva diferenciada daquela usualmente adotada nos estudos da ciência política, é a tônica central desse capítulo. Por isso, são apresentadas duas tradições teóricas que, atualmente, têm se proposto ao exame

das questões decorrentes da afirmação de identidades coletivas e de específicas formas de vida culturais: o liberalismo e o comunitarismo. Em que pese as grandes contribuições dos teóricos vinculados a essas tradições, acredito que há uma abordagem alternativa das lutas por reconhecimento capaz de elucidar, de forma mais abrangente, as razões de seu surgimento, seus principais dilemas e possíveis formas de equacionamento dos conflitos. Essa abordagem está claramente vinculada à tradição da teoria crítica e é aqui representada por Jürgen Habermas, Axel Honneth e Nancy Fraser.

No terceiro capítulo, examino, em linhas gerais, o conceito habermasiano de “esfera pública” e as principais modificações por que passou ao longo da trajetória intelectual do referido autor. Esse conceito, tal como inicialmente formulado, não parecia ser capaz de contemplar a diversidade que caracteriza as sociedades contemporâneas e que já caracterizava, em grande medida, as sociedades então estudadas por Habermas (Alemanha, Inglaterra e França). Mas também as formulações posteriores não são plenamente capazes de lidar com a diversidade, e a chave explicativa de tal dificuldade pode se encontrar na idéia de entendimento, de consenso, que funciona como o ideal regulativo da teoria habermasiana. O mundo da vida é, de saída, um espaço de acordo e de cooperação e o processo deliberativo, que se dá na esfera pública, tem o consenso como seu ponto de chegada. As diferenças são, assim, neutralizadas na noção habermasiana de esfera pública e o conflito, como mostrará Honneth, não é uma categoria de destaque nas formulações do autor. Com apoio nessas premissas, procuro elucidar como Habermas trata as contemporâneas lutas por reconhecimento e que tipo de vinculação é estabelecida entre elas e a categoria teórica “esfera pública”. Em que pese a marginalidade das lutas por reconhecimento na teorização habermasiana, é possível encontrar alguns debates do autor em que fica relativamente clara a posição ocupada pelo tema dentro de sua teoria social mais ampla e o encaminhamento que ele entende ser o mais adequado para a questão.

A obra de Axel Honneth e a centralidade que esse autor conferiu às lutas por reconhecimento, como forma de iluminar campos e espaços de interação social que, até então, se encontravam fora do foco da teoria crítica é o objeto do quarto capítulo. Os objetivos desta parte do estudo são: i) apresentar a teoria de Honneth sobre as diferentes esferas em que os indivíduos, na interação social, conquistam o reconhecimento e o conferem àqueles com quem se relacionam; ii) apontar os danos à subjetividade decorrentes de diferentes situações de desrespeito, que correspondem à negação de reconhecimento; iv) discutir os efeitos da centralidade que a categoria do trabalho, enquanto forma de aquisição de estima social, passa a ter na obra de Honneth a partir de seu debate com Fraser e v) problematizar o caráter

psicologizante e o tímido potencial político da teoria do autor, a partir da análise das vinculações possíveis entre reconhecimento e esfera pública.

As distinções e aproximações fundamentais entre as obras de Honneth e Fraser poderão ser visualizadas no quinto capítulo, em que examino as principais discussões empreendidas pela teórica feminista. Fraser também confere um papel central para o debate sobre as lutas por reconhecimento, mas sem perder de vista a discussão sobre redistribuição econômica que, para ela, ainda não foi superada, especialmente nos chamados países do Sul. Segundo a autora, apesar da virada teórica contemporânea para o tema da diversidade e do reconhecimento público da diferença, o problema da desigualdade material permanece sendo um dos principais desafios à construção de uma sociedade igualitária. Por isso, Fraser procura desenvolver um conceito de reconhecimento que possa ser aliado à redistribuição, sem que tal medida recaia em uma “esquizofrenia filosófica”, para utilizar os termos da própria autora. Esse empreendimento a conduz ao desenvolvimento da noção de paridade participativa, que acredito ser um instrumento bastante promissor na vinculação entre reconhecimento e esfera pública. A norma da paridade participativa requer, por um lado, a superação dos impedimentos de ordem econômica e, por outro, o afastamento das barreiras de natureza simbólica e cultural, para a promoção da participação dos indivíduos, na esfera pública, em igualdade de condições. Por isso é, a um só tempo, capaz de justificar medidas de redistribuição e de reconhecimento da diferença como necessárias ao alcance de justiça social, em uma perspectiva expandida.

Finalmente, no capítulo seis, procuro formular, a guisa de conclusão, as diferentes relações que se podem estabelecer entre diversidade e esfera pública a partir das contribuições teóricas dos autores analisados. Embora a pesquisa aqui relatada não contenha um referencial empírico direto, acredito que ela pode oferecer importantes instrumentos conceituais capazes de auxiliar a compreensão crítica de importantes fenômenos que vêm ocorrendo no Brasil, como a luta por reconhecimento empreendida pelas comunidades quilombolas e tradicionais, por movimentos de gays, lésbicas, bissexuais, transexuais e transgêneros, por diferentes grupos indígenas, por movimentos feministas e de mulheres, dentre vários outros que poderiam ser aqui lembrados.

2 DIVERSIDADE E ESFERA PÚBLICA: Uma conexão necessária

O conceito de esfera pública, cunhado pela teoria crítica¹ em meados do século passado, dado seu caráter inegavelmente inovador, possibilitou a gestação de um novo viés analítico no interior da teoria democrática. Além disso, permitiu que a própria teoria crítica fosse reconectada à teoria democrática numa perspectiva positiva de revitalização da democracia, por meio do envolvimento racional dos cidadãos no processo público de tomada de decisões (HABERMAS, 2003a, FRASER, 1997a). Rompeu-se, assim, com a idéia de impossibilidade da democracia, amplamente difundida pela primeira geração frankfurtiana (AVRITZER, 1999; AVRITZER; COSTA, 2004), apontando-se o potencial emancipatório da esfera pública enquanto uma categoria da sociedade burguesa (CALHOUN, 1992).

A noção de esfera pública vincula-se à existência de um espaço aberto e inclusivo, em que indivíduos privados reúnem-se (em público) para discutirem questões que dizem respeito à coletividade e ao exercício do poder pelos governantes. Nesse espaço, encontram-se isolados o poder político e o poder econômico, o que conduz à igual consideração de todos os sujeitos participantes do debate público e possibilita que impere a força do melhor argumento (HABERMAS, 2003a). É dizer, o espaço público se caracteriza como um lócus aberto, poroso e inclusivo, em que indivíduos privados, provenientes de uma mesma classe social – a burguesia – estabelecem trocas comunicativas acerca de problemas e questões que os afetam, no afã de encontrar soluções que contem com o assentimento dos concernidos e possam, portanto, ser consideradas legítimas. Em tal espaço, regulado por normas racionalizadas de discurso, os argumentos passam a ser decisivos, em detrimento de status, tradições ou posições de poder.

Ao lado do republicanismo e do pluralismo, a teoria social crítica vinculada ao conceito de esfera pública passou, deste modo, a funcionar como uma alternativa à abordagem do elitismo democrático no debate contemporâneo acerca da viabilidade e dos potenciais da democracia (AVRITZER, 2002, p. 36; AVRITZER; SANTOS, 2002). Colocando no centro do arranjo democrático um espaço de interação dialógica entre indivíduos privados, que se reúnem em público a fim de discutir assuntos relevantes para a comunidade política e refletir, criticamente, sobre as ações da autoridade política, exercendo um papel pró-ativo em face do

¹ Refiro-me aqui à obra habermasiana *Mudança Estrutural da Esfera Pública*, que será objeto de análise mais aprofundada em capítulo posterior, assim como também o serão as discussões mais recentes empreendidas pelo mesmo teórico, no que diz respeito ao conceito de esfera pública e suas relações com as lutas contemporâneas por reconhecimento.

Estado (HABERMAS, 2003a; CALHOUN, 1992), a segunda geração da teoria crítica forneceu os elementos conceituais necessários a que participação de representados e uso público da razão fossem conectados numa perspectiva nitidamente emancipatória (AVRITZER, 2002; CALHOUN, 1992). Nesse contexto, o exercício da cidadania estendeu-se para além do mero comparecimento à disputa eleitoral, incluindo em seu conteúdo a idéia de engajamento em um processo contínuo de discussão e crítica reflexiva das normas e valores que orientam a coletividade. Tal processo passou, portanto, a implicar, no seio da comunidade política, o “uso inclusivo da razão pública para resolver suas questões políticas fundamentais – inclusivo no sentido de que, em princípio, a todos deve ser assegurada a possibilidade de terem suas vozes ouvidas nas decisões que afetam a vida em comum” (WERLE, 2004, p. 12). A noção de esfera pública operou, desse modo, uma profunda alteração nos debates acerca da democracia, possibilitando um novo olhar sobre a participação dos representados no processo político, diferente daquele fornecido pela teoria elitista². Além disso, conferiu novo vigor aos estudos vinculados à teoria crítica, ampliando o leque de temas a serem abordados e apontando a possibilidade de saídas emancipatórias para os dilemas colocados aos arranjos democráticos contemporâneos.

Contudo, o conceito de esfera pública, tal como inicialmente concebido, se apresentava adequado, apenas, às sociedades européias, supostamente homogêneas, na medida em que ele estava umbilicalmente ligado ao processo de modernização e constituição dos Estados-nação como territórios ocupados por comunidades mais ou menos homogêneas, que compartilhavam língua, valores e tradições, enfim, eram portadoras de um “mundo da vida comum e uma cultura política construída coletivamente” (AVRITZER; COSTA, 2004, p. 714). De fato, no processo de constituição dos Estados modernos mostrou-se necessária a

² Joseph Schumpeter (1984), grande expoente do elitismo democrático, ao elaborar sua teoria, parte da constatação de que as massas são irracionais, e, por isso, não conseguem precisar os seus anseios, tampouco estão preparadas para um auto-governo. Conforme aponta Luis Felipe Miguel (2002, p. 500), o ponto crucial da crítica schumpeteriana consiste no seguinte: “[...] as pessoas *não sabem* determinar o que é melhor para elas, quando estão em jogo questões públicas. Não há uma vontade do cidadão, só impulsos vagos, equivocados, desinformados”. E nisso reside a justificativa para o papel subalterno desempenhado pelos cidadãos na democracia, que se reduz, na teoria do economista austríaco, ao processo eleitoral: escolha do governo, de um grupo particular da elite mais preparado para governar. Em outras palavras, para a teoria elitista, o povo desempenha a função única e exclusiva de produzir um governo ou, ainda, um corpo intermediário que escolherá um governo. Não são, nesse sentido, os cidadãos que decidem as questões coletivas; tal poder de decisão incumbe aos líderes, que vêm das elites, as únicas portadoras de racionalidade. O protagonista, pois, no modelo de democracia schumpeteriano, não é o povo, tal como postulava a teoria clássica, mas o líder, responsável pela condução do governo, e cujas ações não têm que se reportar aos governados, tampouco ter qualquer conexão com o bem comum, pois não há um bem comum que seja aceito por todos, assim como inexistente, também, uma vontade geral a ser concretizada pelo governante. A teoria elitista descarta todos os elementos argumentativos da democracia, limitando-a a uma competição entre os líderes pelo voto livre, ao argumento de que esses elementos argumentativos foram desaparecendo à medida que o homem comum foi incluído na vida política e os meios de comunicação de massa se desenvolveram.

elaboração de um elemento que conferisse ao conjunto de indivíduos situados num mesmo espaço territorial a idéia de unidade valorativa, cultural e simbólica. A identidade nacional cumpriu esse papel, disseminando a consciência de pertencimento a uma mesma nação em que se compartilhava uma língua, uma história e uma cultura comuns. Forjou-se, desse modo, uma aparente homogeneidade simbólica, mobilizada a partir de um referencial identitário, que garantia, ao mesmo tempo, vínculos de solidariedade entre cidadãos e fidelidade à nação. Sabe-se, contudo, que esse processo, muitas vezes, transcorreu à custa de culturas e grupos minoritários, portadores de identidades coletivas diferenciadas, exterminados ou assimilados para sustentar a aparência de homogeneidade demandada pela idéia de nação³.

Pode-se afirmar, assim, que a experiência de constituição de uma esfera pública, nas primeiras formulações habermasianas, está muito bem delimitada espacial e temporalmente (refere-se à Europa do século XVIII e início do XIX, mais especialmente à Inglaterra, com seus cafés, à França e seus salões e à Alemanha, com suas comunidades comensais), além de se tratar do modo de articulação do discurso e da crítica de um único grupo social, a burguesia. É o próprio Habermas quem admite a contextualização histórico-temporal de sua primeira formulação conceitual da esfera pública, ao afirmar que seu “primeiro propósito foi derivar o tipo ideal da esfera pública burguesa do contexto histórico dos desenvolvimentos britânico, francês e alemão no século dezoito e início do século dezenove” (HABERMAS, 1992, p. 422, tradução minha). E até mesmo essa descrição ou derivação pode ser entendida como bastante limitada da realidade, conforme já alertaram diversos críticos (FRASER (1992), dentre outros), tendo em vista a invisibilização de diversos outros processos de articulação da resistência por meio do discurso, que estavam em curso no mesmo período histórico. Essa constatação conduz à reflexão acerca da impropriedade do conceito inicial de esfera pública para lidar com o complexo contexto vivenciado em

³ Denilson Luís Werle (2004, p. 40-41) mostra, de modo bastante claro, como o conceito de cidadania democrática, elemento articulador da relação entre Estado e nação, apresenta uma complexa dinâmica de inclusão/exclusão e implica, muitas vezes, a assimilação e aculturação de minorias: “Mas, claro, a dinâmica da cidadania democrática sob o Estado-nação não pode ser caracterizada como a história virtuosa de uma inclusão do outro sempre ampliada, mas sim é marcada também pela contrapartida da exclusão, de uma integração cultural caracterizada na maioria das vezes pelo fechamento e a exclusão do outro, do que é diferente. [...] As instituições da cidadania democrática nacional introduzem na reprodução simbólica da sociedade um espectro de avaliações fortes sobre a vida digna que, ao converterem-se no foco de uma identidade coletiva homogênea, tornam mais difícil para alguns indivíduos e grupos se adequarem ao modelo de cidadania do que para outros, já que têm de pagar um preço mais elevado em termos de auto-realização pessoal e identidade – em nome da igualdade comum, as particularidades e diferenças de identidade são discriminadas e excluídas. Para alguns indivíduos e formas de vida cultural o preço a pagar pela igualdade da cidadania democrática tem sido o da assimilação e aculturação”.

sociedades multiculturais⁴, marcadas pelo fato do pluralismo, ou seja, espaços-tempo em que convivem diferentes agrupamentos humanos, portadores de tradições, valores, práticas e identidades (individuais e coletivas) não coincidentes e nos quais não se sustentam padrões de justificação das normas que se ancorem em uma única e específica concepção da boa vida.

No atual contexto de pluralismo cultural, em que diferentes formas de vida, práticas e valores convivem em um mesmo espaço político-territorial, não é mais possível sustentar a idéia de uma esfera pública homogênea (a esfera pública burguesa), formada por indivíduos privados, advindos de uma mesma classe social, que compartilham de semelhantes concepções do que é a boa vida e perseguem um bem comum. Ou seja, uma esfera pública democrática, nos tempos atuais, tem que ser capaz de processar a pluralidade existente na sociedade de uma forma que os elementos dessa pluralidade não se convertam em mecanismos de dominação, exclusão ou desrespeito; ela deve contar, portanto, com instrumentos capazes de promover, cada vez de forma mais ampliada, a “inclusão do outro”, do diferente.

Exatamente por isso é que tal conceito de esfera pública vem sendo amplamente desafiado na contemporaneidade. Não apenas no plano de idéias – o que será explorado nos capítulos subseqüentes e constitui um dos principais eixos deste trabalho – mas na disputa política cotidiana, tal modelo de esfera pública tem sido alvo de críticas, debates e intervenções. De fato, compõe, hoje, a cena pública – nacional e internacional – uma série de grupos e movimentos sociais⁵ que afirmam e demandam o reconhecimento de suas particularidades étnicas, culturais, religiosas, raciais, de gênero, etc., na esfera pública, denunciando, justamente, que sua suposta homogeneidade não corresponde à realidade. O motivo que sustenta tal reivindicação é, especialmente, o fato de que as características salientadas por esses grupos são formadoras das identidades dos atores neles envolvidos, são aquilo que os distingue dos demais integrantes da sociedade. Por isso, eles pleiteiam o

⁴ Sérgio Costa e Denilson Luís Werle (1997, p. 159) afirmam que “o fenômeno do multiculturalismo nas sociedades contemporâneas expressa a existência, no interior de uma mesma comunidade política, de diferentes grupos sociais que desenvolvem práticas, relações, tradições, valores e identidades culturais (individuais e coletivas) distintas e próprias”. De fato, vários países no Ocidente, como o Canadá, a França, os Estados Unidos e até mesmo o Brasil, têm sido submetidos ao desafio de promover a convivência pacífica entre grupos culturalmente diferenciados no interior do seu território e dar respostas satisfatórias às mais diversas reivindicações formuladas por esses grupos.

⁵ Esse é o diagnóstico feito por Nancy Fraser (1997; 2003), que sustenta que a emergência de tais grupos é um fenômeno contemporâneo, caracterizador de um tempo que ela denominou “era pós-socialista”. Axel Honneth (2003), ao contrário, afirma que as lutas por reconhecimento não são um fenômeno apenas do nosso tempo, mas que elas já existiam há séculos no interior de movimentos que hoje são interpretados como redistributivos. A nosso ver, o diagnóstico de Nancy Fraser é mais acertado, uma vez que tais reivindicações ganham, na contemporaneidade, uma centralidade e uma conotação que jamais tiveram. A discussão dessa controvérsia será aprofundada nos capítulos 4 e 5 deste trabalho.

reconhecimento público do que lhes é próprio, peculiar, seja por meio da concessão de direitos específicos (muitas vezes coletivos), seja pela promoção de ações afirmativas que empoderem⁶ minorias, seja ainda por meio de instrumentos diversos que garantam a sobrevivência de específicas tradições, práticas e grupos culturais⁷. Enfim, trata-se de sustentar que a pertença a determinado grupo – cultural, étnico, religioso – é parte integrante (e relevante) da identidade dos indivíduos (embora não a esgote) e que, por isso, devem-lhes ser garantidos mecanismos de preservação e afirmação dessa identidade. Pode-se dizer que, apesar das diferenças inegáveis existentes entre os grupos e movimentos cujas demandas se articulam em torno do reconhecimento, eles compartilham um referencial de justiça comum, que não se encontra vinculado à distribuição material de bens e recursos, mas ao valor conferido às diferentes formas de vida. Trata-se, portanto, de um tipo de (in)justiça simbólica ou cultural. Além disso, cuida-se, também, de denunciar que a suposta homogeneidade da esfera pública, afirmada durante longo período, serviu, muitas vezes, para encobrir procedimentos e mecanismos, ainda que informais, de exclusão de todos aqueles que não se enquadravam na categoria de indivíduos que a ela tinham (e poderiam ter) acesso⁸. Mulheres, minorias raciais e étnicas, deficientes físicos permaneceram (como ainda permanecem em várias situações) completamente excluídos do processo de argumentação pública e de tomada de decisões que, não obstante, terão sérios impactos em suas vidas. O que, em última instância, esses grupos tematizam é a sua exclusão do espaço público e sua quase total invisibilidade perante a cultura majoritária. Para Andrea T. Baumeister (2003, p. 741), o que os une, apesar de todas as diferenças, “é a crença de que as leis existentes e as instituições das democracias liberais contemporâneas falham em garantir reconhecimento suficiente e, por isso, são injustas” (tradução minha). Contudo, é preciso deixar claro que a crítica formulada por esses grupos não se direciona no sentido da impossibilidade da democracia, mas sim, na

⁶ Com o termo empoderamento refiro-me à aquisição de poder, por parte de grupos ou indivíduos, para desempenhar ações, usufruir de direitos, participar do processo de formação das decisões públicas, enfim, a adquirir controle sobre os mais diferentes aspectos da própria vida e atuação, e não a exercício de poder sobre alguém, no sentido de dominação. Para uma discussão mais aprofundada sobre o termo empoderamento, ver o trabalho de Rodrigo Rossi Horochovski (2006).

⁷ Kymlicka (2002) exemplifica bem esse ponto, ao analisar como o federalismo multinacional tem sido adotado em uma série de países do Ocidente como forma de acomodação das aspirações de minorias sub-nacionais e de povos indígenas, ressaltando o sucesso da medida. Todavia, ele alerta para os problemas decorrentes da tentativa de internacionalização do modelo, especialmente sua exportação para os países da Europa Central e do Leste Europeu, que, sob o argumento de respeito à diferença, poderia redundar, mais uma vez, em sua aniquilação.

⁸ Esse aspecto excludente da esfera pública é denunciado por Iris Marion Young (2001), para quem o conceito de discussão democrática privilegiado pela teoria deliberativa restringe-se à argumentação crítica, que é culturalmente informada e, por isso, tendente a desvalorizar a fala ou mesmo a silenciar aqueles que não compartilham do mesmo viés cultural. Ou seja, para Iris Marion Young (2001, p. 372-373), o modelo deliberativo privilegia um único modo de expressão, a argumentação (o discurso formal, de caráter geral, frio, desapaixonado e expresso em linguagem literal), tornando-se, assim, surdo e cego a todos os demais modos de expressão de opiniões, vontades e interesses que a ela não correspondam e restrito às diferenças culturais.

necessidade de sua ampliação, com a incorporação pública das múltiplas identidades, o reconhecimento público da diferença e o respeito igualitário aos mais diversos modos de vida.

Nesse sentido, é possível dizer que as lutas articuladas por esses diferentes grupos, dentre os quais se pode apontar o movimento feminista, o movimento de gays e lésbicas, minorias étnicas no interior de Estados multiculturais, grupos mobilizados contra a herança do colonialismo, grupos portadores de características adscritivas, tais como deficiência visual, física, têm em comum o fato de que todos eles promovem lutas e formulam reivindicações em face de situações de marginalização, subordinação, opressão e desrespeito, por eles vividas⁹, que não se encontram vinculadas (estritamente) à estruturação da economia ou às regras de distribuição de bens e riquezas. As reivindicações e críticas formuladas por esses grupos conduzem a importantes questionamentos no âmbito da política contemporânea, dentre os quais vale a pena citar aqueles apontados por Sérgio Costa e Denilson Luís Werle (1997, p. 160):

[...] as formas de tratamento diferenciado de grupos socioculturais, reconhecendo-os em suas diferenças e particularidades, são compatíveis com o modelo universalista e igualitário de cidadania, cerne do Estado democrático de direito? [...] pode-se conciliar a busca pelo reconhecimento das diferenças e a consequente (*sic*) concessão de vantagens competitivas a certas minorias culturais com o princípio da igualdade inerente ao Estado democrático de direito? [...] Se as particularidades devem ser reconhecidas e respeitadas (e, em alguns casos, protegidas e estimuladas) pelas instituições públicas, quais os procedimentos aceitáveis e os limites morais à demanda legítima das culturas particulares?

Além dessas, outras relevantes questões surgem quando refletimos acerca do papel desempenhado, na esfera pública, por esses novos grupos de indivíduos que denunciam uma desigualdade que está além da distribuição de bens materiais, qual seja uma desigualdade cultural e simbólica, ligada à distribuição e aquisição de estima e respeito social¹⁰. As

⁹ Não desconheço que o termo “luta por reconhecimento” é um grande guarda-chuva, que abriga um largo espectro de demandas bastante diferenciadas, que afirmam desde a necessidade de alteração da condição subordinada da mulher na sociedade até argumentos xenófobos ou práticas culturais flagrantemente violadoras dos direitos humanos. Contudo, a discussão acerca da legitimidade das pretensões de reconhecimento será feita, apenas, nos capítulos seguintes.

¹⁰ Denilson Luís Werle (2004, p. 43) também salienta esse aspecto “pós-material” das atuais lutas por reconhecimento, associando-o a uma crítica ao modelo liberal de cidadania, ao afirmar que: “Com as lutas atuais por reconhecimento, acentua-se a percepção de que vivemos em sociedades plurais e com conflitos sociais profundos que não podem mais ser encaixados com tanta facilidade no tradicional modelo liberal-igualitário de cidadania, de modo geral talhado para questões de justiça distributiva ‘material’ e firmemente ancorado na identidade nacional de uma população que se quer ou imagina relativamente homogênea em termos culturais. O que está posto em questão por essas lutas é a prioridade dada aos problemas de injustiça material e a artificialidade dos mitos da nacionalidade, transformados em mecanismos legitimadores da incorporação e da exclusão das pessoas no âmbito da cidadania democrática. Ou seja, denunciam a pouca sensibilidade da concepção tradicional de cidadania para os problemas da inclusão do outro”. Contudo, não se pode esquecer que, embora os temas mais tratados nos debates contemporâneos sobre reconhecimento estejam realmente ligados a

diferenças que são salientadas por esses grupos e movimentos, de uma forma ou de outra, chegam à esfera pública. Mas como elas chegam à esfera pública? Quais os canais disponíveis para a sua expressão? Ali elas se tornam instrumento de opressão e subordinação ou são utilizadas como um recurso no processo de argumentação pública? Uma esfera pública igualitária e inclusiva depende de políticas de reconhecimento específicas para que nela possam se expressar os mais diversos sujeitos? Que critério deverá nortear a promoção da diversidade no espaço público? Partindo-se do pressuposto de que nem todas as afirmações da diferença são aceitáveis ou admissíveis publicamente, como distinguir reivindicações por reconhecimento legítimas daquelas que não o são? É possível apontar um modelo de esfera pública que combine, adequadamente, universalidade e particularismo, que não seja cego à pluralidade, mas que também não permita que tal pluralidade se transforme em instrumento de dominação?

Todos esses questionamentos me permitem afirmar que estes grupos, aos quais me referirei como grupos identitários seguindo a terminologia utilizada por Amy Gutmann (2003)¹¹, vêm exercendo um papel importante e peculiar na contemporaneidade, ao conduzirem os debates no âmbito da política para um campo anteriormente não muito discutido, o campo da luta por reconhecimento e da afirmação pública de identidades específicas, que é justamente o campo em que se insere a discussão contida neste trabalho. Esses grupos pretendem ser reconhecidos, publicamente, enquanto portadores de características, traços e adjetivações especiais e diferenciadas em relação aos demais membros da comunidade política. E, para tanto, afirmam, também publicamente, uma identidade coletiva própria, construída a partir desses traços comuns, que os permitem distinguirem-se dos demais grupos sociais e se auto-reconhecerem como sujeitos coletivos específicos. Além disso, eles têm desempenhado, nas democracias contemporâneas, uma função peculiar, ao agregarem pessoas que a eles aderem pelo simples fato de se identificarem umas com as outras, porque “a identificação mútua é básica para a existência humana” (GUTMANN, 2003, p. 02, tradução minha) e o devido reconhecimento, segundo Charles Taylor (1994, p. 26), “não é apenas uma cortesia que devemos às pessoas. É uma necessidade humana vital” (tradução minha). Ou seja, a partir da mobilização de determinados traços

aspectos não materiais da vida social, o problema das desigualdades na distribuição de bens e riqueza não foi ainda solucionado, especialmente nos chamados países do Sul. Ou seja, o fato de hoje existirem grupos que reivindicam uma justiça de outro tipo, diferente da material-distributiva, não significa que a justiça material tenha sido realizada no mundo ou mesmo que tenha deixado de ser urgente e necessária, como muito bem demonstra Nancy Fraser (1997).

¹¹ A referida autora distingue quatro tipos de grupos identitários que, para ela, merecem uma análise separada. São eles: grupos culturais; grupos voluntários; grupos baseados em características não escolhidas (adscritivas) e grupos religiosos (GUTMANN, 2003, p. 30-34).

comuns, esses grupos são capazes de construir uma identidade compartilhada que funciona como um elemento agregador e garantidor de auto-estima e respeito mútuo.

Não obstante, tais grupos – assim como os questionamentos teóricos que derivam de suas ações e reivindicações – têm sido negligenciados pelos cientistas políticos (GUTMANN, 2003, p. 08) e, muitas vezes, são analisados a partir do mesmo viés adotado para o exame dos grupos de interesses, embora com esses não se confundam. De fato, os grupos identitários congregam pessoas que, para além da lógica dos interesses ou da necessidade de aquisição de bens materiais, se reúnem em função de uma identificação mútua, ou seja, porque compartilham marcadores sociais¹² – raça, gênero, etnia, religião, orientação sexual, deficiência – com os quais se identificam ou a partir dos quais são identificadas pelos outros (GUTMANN, 2003, p. 09). Nesse sentido, o motivo primeiro e principal que fazem com que estes indivíduos se associem não é o interesse em obter algum tipo de auxílio, benefício, direito ou bem material (embora isso geralmente seja, em seguida, objeto de tematização e reivindicação), mas sim a idéia de que eles fazem parte de um grupo que compartilha uma característica comum, criando, assim, vínculos de identificação mútua e conseqüente cooperação. Enquanto os grupos de interesse prescindem desse vínculo identitário para a sua formação, já que se organizam em torno de interesses/objetivos instrumentais comuns, tal vínculo é a base dos grupos identitários, ou seja, os indivíduos se associam a esses grupos justamente em função dessa identificação (e para tematizá-la publicamente), que precede, portanto, a própria formação dos grupos e a possível articulação de interesses comuns¹³. Amy Gutmann (2003, p. 15) esclarece que os grupos identitários se organizam em torno de “um senso de quem as pessoas são”, enquanto os grupos de interesse estão relacionados a um “senso do que as pessoas querem” (tradução minha). Ou seja, enquanto os grupos identitários congregam pessoas que compartilham uma noção específica sobre o que elas são e o que representam no entorno social mais amplo, os grupos de interesse

¹² Segundo Amy Gutmann (2003, p. 09), “o que distingue os marcadores sociais de um grupo identitário é que eles carregam expectativas sociais sobre como uma pessoa daquele grupo particular irá pensar, agir ou mesmo parecer. Marcadores sociais, além disso, contribuem para a criação de identidades coletivas tanto de indivíduos quanto de grupos” (tradução minha). Nesse sentido, embora os marcadores sociais não compreendam toda a identidade individual dos sujeitos, eles contribuem para a formação dessa identidade e dizem muito a respeito do que os demais integrantes da comunidade política esperarão daquele sujeito, apesar de, frequentemente, tais expectativas se frustrarem. Os marcadores sociais estão, desse modo, intimamente relacionados aos estereótipos e aos padrões institucionalizados de valoração cultural e simbólica a que se refere Nancy Fraser (1997).

¹³ Para Amy Gutmann (2003, p. 14), o que comprova que, nos grupos identitários, a identificação com o grupo não advém de auto-interesses dos seus membros é a existência de pessoas que, embora não precisem do grupo para alcançar benefícios ou adquirir recursos, ainda assim se identificam com ele publicamente, assumindo o (pesado) fardo que essa identificação pode trazer. A fim de explicitar sua afirmação, Amy Gutmann apresenta o caso de afro-americanos que poderiam, simplesmente, se passar por brancos e viver uma vida tranqüila, mas, mesmo assim, optam por se auto-identificarem, publicamente, como afro-americanos e sofrerem todas as conseqüências (especialmente o preconceito racial) de tal identificação.

agregam indivíduos que têm objetivos práticos comuns, que perseguem um mesmo recurso ou bem material.

É inequívoco que interesses e identidades/identificações estão relacionados – os interesses muitas vezes moldam as identidades, a formação das identidades é influenciada pelos interesses assim como as identidades constituídas dizem muito a respeito dos interesses dos sujeitos e influenciam no seu processo de constituição. Contudo, não se pode simplesmente igualar os grupos identitários aos grupos de interesses, na análise da política democrática, pois, como demonstra Amy Gutmann (2003), o móvel da ação desses grupos é distinto e a sua presença no jogo político lhe confere, igualmente, cores e vozes diferenciadas¹⁴. Com tal afirmação não se nega que os grupos identitários sejam importantes articuladores de interesses instrumentais no contexto democrático, mas o fato usualmente negligenciado é que o apontamento desses interesses é posterior à identificação de grupo, o que faz com que eles ganhem, inclusive, uma conotação diferenciada. Parece-me, pois, estar já bastante claro que os conflitos expressos nas contemporâneas demandas por reconhecimento “são conflitos que envolvem questões de justiça relacionadas com a proteção da identidade, dos valores e particularidades das formas de vida culturais. Não se trata de conflitos em torno de interesses materiais” (WERLE, 2004, p. 50), embora a pretensão de satisfação de interesses desse tipo possa, igualmente, aparecer no contexto da ação política dos grupos identitários, inclusive como instrumento de promoção e afirmação da identidade coletiva¹⁵. Daí porque creio ser necessário refletir a respeito da ação desses grupos e da gênese e solução dos conflitos postos por eles a partir de um aparato conceitual teórico próprio e diferenciado daquele usualmente mobilizado no campo da ciência política¹⁶.

No debate contemporâneo, duas grandes correntes de análise têm polarizado as discussões em torno das lutas por reconhecimento e procurado desempenhar aquele papel de

¹⁴ Procurando demonstrar que os atuais conflitos políticos articulados em torno de demandas por reconhecimento não podem ser explicados ou analisados a partir de uma lógica de interesses, Denilson Luís Werle (2004, p. 50) argumenta que “os conflitos políticos expressos nas lutas por reconhecimento são de outra ordem, e não são tão suscetíveis a estratégias de negociação e não podem ser resolvidos por mecanismos de agregação de interesses: são questões consideradas pelos participantes como questões de princípios e de valores que dizem respeito a sua própria maneira de ser, a sua própria identidade. São conflitos moralmente motivados por experiências de desrespeito, humilhação e opressão, que escapam da lógica do conflito de interesses. Nas lutas por reconhecimento as pessoas não parecem estar dispostas a tratar suas identidades e valores como se fossem interesses e então barganhar com eles”. Com tal argumentação, o autor procura formular uma crítica àquelas tentativas reducionistas de explicação da disputa política a partir, unicamente, de indivíduos isolados, auto-interessados, que procuram maximizar suas preferências por meio de ações instrumentais.

¹⁵ Coerente com a proposição teórica de Fraser (1997, dentre outros), não posso deixar de salientar que as demandas por reconhecimento e por redistribuição estão imbricadas, não podendo ser dissociadas umas das outras senão analiticamente. Por isso, salienta-se que o relevante para a análise proposta é o fato de que os referidos grupos e movimentos sociais enfatizam a questão do reconhecimento, ao colocarem-na em primeiro plano.

¹⁶ Refiro-me, aqui, à teoria da escolha racional e ao neo-institucionalismo da escolha racional.

aparato conceitual adequado ao seu exame e à propositura de soluções para as questões levantadas, muito especialmente para o problema da inclusão/exclusão da diferença na esfera pública: o liberalismo e o comunitarismo. Embora ambas representem um conjunto heterogêneo de pensadores cujas reflexões guardam importantes diferenças entre si, procurarei explicitar, em linhas gerais, em que sentido tem apontado cada uma dessas tradições teóricas nas discussões sobre o reconhecimento, o pluralismo cultural, o papel do Estado no encaminhamento das demandas articuladas por grupos identitários e os temas e questões passíveis de discussão na esfera pública. Procurarei, portanto, neste capítulo: i) apresentar brevemente a discussão em torno das demandas por reconhecimento que tem se dado entre liberais e comunitaristas; ii) apontar as principais diferenças e os diálogos existentes entre essas duas abordagens teóricas e iii) demonstrar que há uma terceira abordagem, diferenciada, que não se confunde com a liberal, tampouco com a comunitarista, e que pode ser vinculada à tradição da teoria crítica.

2.1 Liberalismo e Comunitarismo: duas tradições teóricas em disputa na análise das lutas por reconhecimento

Liberais e comunitaristas têm procurado, já há algum tempo¹⁷, formular teorias e apresentar modelos de arranjos institucionais que respondam aos desafios colocados pela diversidade e desigualdade expressa nas sociedades contemporâneas. Acredito que tais respostas possam ser pensadas como um contínuo ao longo de uma reta, em que versões liberais e comunitaristas “puras” são colocadas, cada qual, em um dos extremos e, entre elas, são posicionadas as demais respostas conforme se aproximem mais da versão comunitarista ou da versão liberal. Certamente, encontramos, hoje, um elevado número de respostas próximas ao ponto médio dessa reta, muito mais do que em seus extremos, tendo em vista o frutífero debate que vem acontecendo entre essas diferentes perspectivas teóricas e a incorporação, por ambos os lados, de várias das considerações e críticas levantadas pela

¹⁷ Segundo Sérgio Costa e Denilson Luís Werle (1997, p. 161), embora pouco (e só recentemente disseminado) no Brasil, “o debate entre liberais e comunitaristas polarizou as discussões no âmbito das ciências políticas norte-americanas desde os anos 80, com ampla ressonância na mídia e na política institucional”. É possível apontar como um marco fundamental dessa discussão a primeira edição de *Uma teoria da justiça*, de John Rawls, que data de 1971. A partir dessa obra, o debate em torno do universalismo e do particularismo tornou-se uma constante no âmbito da teoria política, podendo-se apontar como importante contraponto à teoria liberal rawlsiana a perspectiva comunitarista de justiça defendida por Michael Walzer, em seu *Esferas da justiça*.

posição opositora. Um bom exemplo desse tipo de resposta é aquela oferecida por Amy Gutmann (2003), que salienta a relevância dos grupos identitários na política democrática contemporânea. Segundo a autora, os grupos identitários fornecem elementos importantes à formação da identidade dos indivíduos e atuam segundo uma lógica bastante diferenciada dos grupos de interesses, não podendo, portanto, ser negligenciados pela análise política. Contudo, Amy Gutmann não afirma que a política baseada na identidade seja boa em si, tampouco que todas as reivindicações formuladas pelos grupos identitários devam ser acolhidas. Para ela, os grupos identitários devem ser avaliados segundo três princípios (que se vinculam claramente à plataforma liberal): igualdade cívica, igual liberdade e oportunidade básica (GUTMANN, 2003, p. 26). Qualquer ação que viole algum desses princípios deve ser repudiada pela política democrática. Com essa proposta, a autora claramente incorpora a questão das diferenças que, em princípio, deveriam ficar fora de seu espaço, no centro da política liberal.

Parece-me inequívoco, pois, que a relevância do pertencimento cultural e dos vínculos comunitários, tão salientada pelos comunitaristas, não é desconhecida pelos liberais contemporâneos, assim como o zelo pelas garantias e liberdades individuais fundamentais, tão caro ao liberalismo, também não é ignorado pelos comunitaristas. Nesse sentido é a observação de Michael Walzer (1990, p. 21), ao falar da profunda discordância existente entre liberais e comunitaristas no plano teórico, que, nada obstante, se dissolve na prática:

Liberais contemporâneos não estão comprometidos com um eu (self) pré-social, mas apenas com um eu (self) capaz de refletir criticamente sobre os valores que conduziram sua socialização; e os críticos comunitaristas, que estão fazendo exatamente aquilo, dificilmente podem continuar afirmando que a socialização é tudo. (tradução minha)

Todavia, há uma inegável diferença de ênfase conferida a determinadas questões que permite estabelecer importantes distinções entre essas duas tradições teóricas, especialmente quanto ao papel e à relevância conferida às esferas pública e privada. Em que pesem, portanto, as tentativas de conciliação entre os pressupostos liberais e o enraizamento cultural, assim como entre as conjecturas comunitaristas e a necessidade de uma atenção ao indivíduo, é inegável que essas duas correntes teóricas se colocam em um espaço de disputa de idéias, contemporaneamente.

O liberalismo tem como ponto de partida uma visão dicotômica entre público e privado¹⁸ e confere, nesse contexto, à esfera privada – o espaço de realização individual e do exercício da liberdade – um caráter de centralidade. O núcleo do pensamento liberal está assentado, segundo Norberto Bobbio (2000), no individualismo, ou seja, na garantia das liberdades do indivíduo, entendidas como liberdades negativas, frente aos poderes públicos. A idéia prevalecente no liberalismo é a de que o espaço privado é o local da realização individual, da pluralidade e da diversidade. O espaço público, ao contrário, é onde prevalece a neutralidade e a indiferença. Por isso, a esfera privada deve ser preservada das ingerências, por um lado, do Estado e, por outro, da comunidade política. O indivíduo – cerne do pensamento liberal – deve ter garantido incólume o espaço em que é possível a expansão da personalidade individual, qual seja o espaço privado. Prevalece a idéia de que as esferas pública e privada são suficientemente separadas e que as questões relativas ao público podem e devem ser tratadas sem qualquer referência ao privado ou pessoal (OKIN, 1991, p. 67). O atributo característico do liberalismo é, nesse sentido, a rígida distinção entre o público e o privado e a noção de que as diferenças e particularidades devem ser relegadas ao segundo espaço, pois não guardam qualquer relação com as questões afetas ao primeiro.

A perspectiva liberal, embora heterogênea (como já salientei antes), apresenta, de modo geral, certa indiferença quanto à questão da pluralidade de valores e da diversidade cultural, defendendo a perspectiva de que o Estado deve ser neutro, não podendo promover (ou privilegiar) qualquer específica concepção de bem. As normas de convivência devem ser gerais e abstratas, aplicáveis, indistintamente, a todos os grupos e indivíduos que vivem sob a mesma comunidade política. Os princípios da justiça norteadores das práticas das instituições políticas devem ser formais, ou seja, não podem se fundamentar em valores éticos substantivos, que encontrem sua base de sustentação em determinado contexto cultural e histórico. Ao contrário, eles devem encontrar fundamentação em conceitos morais universalmente válidos, que não se vinculem a específicas noções de bem viver compartilhadas apenas por alguns grupos ou sujeitos.

Segundo a ótica liberal, compete ao Estado garantir aos indivíduos o espaço de liberdade necessário a que cada um possa perseguir, pelos meios que julgar mais adequados, aquilo que entende por “bem viver”. Por isso, ele não deve se imiscuir nessas questões, albergando em suas normas concepções de bem que se refiram a determinada constelação de valores, que privilegiem sujeitos ou grupos específicos. Os liberais, nesse sentido, conferem

¹⁸ Essa visão dicotômica, que se tornou hegemônica no pensamento político ocidental, é objeto de séria crítica por parte das teóricas feministas. Para um debate sobre o assunto, veja Susan Moller Okin (1991).

centralidade às garantias fundamentais e necessárias a que os indivíduos – sujeitos dotados de racionalidade – possam fazer suas escolhas e estabelecer suas preferências de forma autônoma, sem que nada os constranja, é dizer, sem que uma noção de bem comum, compartilhada comunitariamente e legitimada pelas instituições políticas, seja o critério definidor de tais decisões. Os indivíduos devem ser livres para estabelecer suas próprias concepções de boa vida e persegui-las da forma que entenderem ser a mais adequada, sem que o aparato burocrático estatal interfira nesse processo. Às instituições públicas compete, portanto, preservar sua impessoalidade e neutralidade, reconhecendo as capacidades universais dos sujeitos e garantindo, com isso, que cada indivíduo possa se realizar ao máximo, de acordo com seu próprio estilo de vida. A política deve assegurar a todos, de modo igualitário, a liberdade necessária para que cada um possa perseguir sua própria idéia do que confere valor à vida.

O liberalismo se vincula à “política da igualdade”, para utilizar a expressão de Charles Taylor (1994), que está fundamentada na idéia de que todos os seres humanos são merecedores de igual respeito e consideração e, por isso, deve-lhes ser garantido o exercício de uma cidadania igualitária universal (TAYLOR, 1994, p. 38).¹⁹ Nesse sentido, segundo a perspectiva liberal, os direitos individuais – assegurados a todos os cidadãos sem distinção de raça, etnia, credo ou orientação sexual – devem ter precedência sobre metas e valores coletivos e ocupar o lugar central no arranjo democrático. O indivíduo representa o objeto de preocupação fundamental da perspectiva liberal, devendo-lhe ser asseguradas as condições indispensáveis – bens, recursos e oportunidades – para que possa perseguir seus objetivos em condições de igualdade com os demais integrantes da comunidade política, concretizando, assim, suas preferências individuais.

Todas as características até aqui atribuídas ao liberalismo são explicitadas de forma bastante clara e didática na discussão empreendida por Ronald Dworkin (2001). Segundo ele, existe uma concepção de igualdade, a que ele denomina “concepção liberal de igualdade”, que é o cerne do liberalismo e que permitiu que essa moral política constitutiva permanecesse a mesma ao longo do tempo e continuasse, até hoje, exercendo grande influência na política. Desse modo, sendo a igualdade um ideal político do liberalismo, para saber o que esse efetivamente significa e o tipo de papel que atribui às instituições políticas, é

¹⁹ Note-se que esse é o liberalismo derivado do princípio da dignidade igualitária e que se fundamenta na noção universalista de igual dignidade de todos os seres humanos. Taylor (1994), em contraponto, propõe um segundo tipo de liberalismo, que se fundamenta na noção de que cada indivíduo deve ser reconhecido em sua identidade única e coloca em seu centro a política da diferença.

preciso apenas entender “o que significa para o governo tratar os cidadãos como iguais” (DWORKIN, 2001, p. 285).

Para Ronald Dworkin (2001, p. 285-286), existem duas respostas para essa questão. A primeira delas “considera que o governo deve ser neutro sobre o que se poderia chamar de questão do viver bem” e, por isso, encontra-se fundamentada em uma teoria da igualdade que determina que “as decisões políticas devem ser, tanto quanto possível, independentes de qualquer concepção particular do que é viver bem, ou do que dá valor à vida”. Já a segunda resposta insiste em que o governo não pode ser neutro em relação ao tratamento igualitário dos cidadãos, pois “não pode tratar os cidadãos como seres humanos iguais sem uma teoria do que os seres humanos devem ser”. Tal resposta encontra seus fundamentos em uma teoria da igualdade que supõe que o tratamento igualitário das pessoas não pode ser abstraído de considerações sobre qual é a boa vida ou o que é bom para as pessoas, pois “tratar uma pessoa como igual significa tratá-la da maneira como a pessoa boa ou verdadeiramente sábia desejaria ser tratada”. Conforme esclarece Ronald Dworkin (2001, p. 286), “o liberalismo considera, como sua moralidade política constitutiva, a primeira concepção de igualdade”, ou seja, “uma teoria de igualdade que exige a neutralidade oficial entre teorias sobre o que é valioso na vida” (DWORKIN, 2001, p. 303).

Desse modo, o liberalismo apresentado por Ronald Dworkin se afasta das discussões em torno de desigualdades, produzidas por diferenças de preferências e interesses, apresentadas pelos indivíduos. Mas, distanciando-se do utilitarismo, tal como também o fez John Rawls em seu *Uma teoria da justiça*, ele não admite as desigualdades resultantes de diferenças de capacidade, de herança, de talentos. Por isso, arquiteta formas de redistribuição que possam atenuar essas desigualdades – vistas como falhas do mercado – e alcançar patamares razoáveis da igualdade que constitui a matriz fundamental de sua versão de liberalismo. E os direitos individuais fundamentais cumprem um importante papel nesse empreendimento, pois são eles os garantidores de que as instituições escolhidas pelo liberal (a economia de mercado e a democracia política) produzirão os resultados igualitários perseguidos (DWORKIN, 2001, p. 295-296). Taylor aponta que os elementos caracterizadores da versão do liberalismo preconizada por Dworkin e Rawls são justamente a precedência dos direitos individuais sobre quaisquer metas coletivas e o lugar central por eles ocupado no arranjo democrático.

Verifica-se, pois, que o liberalismo preconizado por Ronald Dworkin, tal como o modelo elaborado por Rawls, admite formas de redistribuição econômica que funcionem como mecanismo de correção das injustiças produzidas pelo mercado e, por isso, ele se afasta

muito dos modelos liberais que abandonam os indivíduos à sua própria sorte na concorrência por bens e posições. Contudo, ele permanece neutro e silente quanto a todas as questões que impliquem discussões acerca de qual é o valor da vida e, por isso, o tema do reconhecimento não aparece como relevante ou pertinente no debate liberal. Mesmo quando autores liberais (igualitários) admitem as chamadas “ações afirmativas”, o fazem como um instrumento de promoção de redistribuição, ou seja, como mecanismo de concessão de oportunidades iguais para que os indivíduos possam concorrer em condições semelhantes no mercado, mas jamais como um meio de reconhecer identidades menosprezadas ou subalternas.

Por fim, resta analisar o modelo liberal de esfera pública, que se assenta sobre duas limitações. A primeira delas se vincula às questões passíveis de discussão nesse espaço: problemas particulares dizem respeito a questões morais, religiosas ou estéticas e, como tais, não podem ser objeto de apreciação na esfera pública, que tem como temas públicos somente problemas relacionados à justiça distributiva e à formatação e execução de políticas públicas (BENHABIB, 1992, p. 82). Essa restrição tem, sem dúvida, grande impacto nas discussões em torno de demandas por reconhecimento, já que essas se fundamentam em defesas morais de particularidades apresentadas por indivíduos e grupos. Segundo o modelo liberal de esfera pública, elas não poderiam ser objeto de reivindicação pública, uma vez que dizem respeito a questões relacionadas à vida privada dos indivíduos. A segunda limitação se refere a uma “neutralidade dialógica” que se estende, para além do moderno sistema legal, à esfera da política. Na esfera jurídica, tal conceito demanda que as normas não contenham fundamentos éticos, que não se vinculem a noções específicas de boa vida, garantindo, assim, ao direito moderno, uma neutralidade necessária que não era encontrada no direito antigo e nas normas costumeiras. Todavia, a extensão de tal limitação ao campo da política restringe, de forma perversa e exacerbada, as fronteiras do debate público, prejudicando grupos oprimidos que já se encontravam excluídos dessa conversação. Assim, a “neutralidade dialógica” impede que importantes lutas pela redefinição do que é político, do que é público e do que é privado, lutas essas muito comuns e relevantes na contemporaneidade e, em larga medida, relacionadas a reivindicações por reconhecimento, tenham espaço no modelo de esfera pública tal como pensada pelos liberais (BENHABIB, 1992, p. 83-84).

A tradição comunitarista apresenta uma séria crítica ao papel central conferido à esfera privada pelo liberalismo, defendendo a idéia de que o coletivo antecede o individual. O comunitarismo confere, assim, uma centralidade ao público, realçando o papel das práticas culturais, das tradições e dos valores comunitários na formação da identidade dos sujeitos. Os autores comunitaristas sustentam que as identidades individuais são formadas no e a partir do

caldo cultural em que estão imersos os indivíduos e, por isso, os vínculos comunitários são muito importantes para assegurar um terreno firme e seguro aos sujeitos no processo de formação de suas preferências. Como explicita Amy Gutmann (2003, p. 41-43)²⁰, os grupos culturais²¹ são extremamente importantes na vida dos indivíduos porque lhes fornecem bens relevantes publicamente: i) um contexto de escolhas e de exercício da liberdade; ii) segurança social, em função dos vínculos comunitários e do senso de pertencimento a um grupo e iii) auto-respeito, garantido a partir da idéia de uma identidade valorizada, construída coletivamente. Com apoio nessa apontada relevância dos grupos identitários, os comunitaristas insistem na necessidade de se preservar e reconhecer publicamente os laços comunitários que ligam os indivíduos, conferindo-lhes centralidade, em detrimento de tudo quanto diz respeito ao privado.

A perspectiva comunitarista reivindica direitos especiais para culturas e formas de vida minoritárias, afirmando que os membros de tais grupos ficam desprotegidos pelas regras gerais e abstratas do modelo liberal. Tais direitos especiais se justificam a partir do pertencimento a um específico grupo cultural, que compartilha tradições, práticas e valores comuns e da necessidade de se garantir a preservação e sobrevivência desse grupo, possibilitando, com isso, a adesão de futuras gerações. Os não-membros desses grupos não têm acesso a esses mesmos direitos que, como já dito, se apresentam como direitos especiais, diferenciados do leque de direitos aplicáveis aos demais membros da comunidade política que habitam o mesmo território²². Há ainda teóricos comunitaristas, como Moshe Halbertal e Avishai Margalit (citados por GUTMANN, 2003, p. 58-60), para quem o Estado, em função de um “direito à cultura”, deve apoiar (ou seja, conferir autonomia e respeitar) até mesmo grupos culturais que violam direitos individuais básicos. Segundo eles, o único direito que deve ser protegido pelo aparato burocrático estatal e pode ser oposto contra o grupo é o direito de abandonar os grupos culturais. Todos os demais direitos podem ser ignorados ou desrespeitados em nome da identidade cultural do grupo. O que justifica tal situação é a idéia

²⁰ Esclarece-se que a referência a Amy Gutmann aqui, obviamente, não importa em sua classificação como uma teórica comunitarista.

²¹ Amy Gutmann (2003, p. 31) distingue quatro tipos de grupos identitários, dentre os quais situa os grupos culturais. Esses, segundo a autora, fornecem a seus membros um contexto de escolhas viáveis e representam formas de vida compreensivas, no sentido de que as concepções e valores compartilhados se espalham pelos mais diversos espaços em que interagem os sujeitos que deles fazem parte.

²² A título de exemplo de tais direitos especiais, pode-se citar, no Brasil, o direito que os povos indígenas têm sobre as terras que tradicionalmente ocupam, sendo nulos quaisquer atos que tenham por objeto a posse, o domínio ou a ocupação de tais terras (artigo 231, da Constituição da República de 1988). Semelhante situação acontece, também no Brasil, com as comunidades remanescentes de quilombos. Segundo o artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias, “aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos”.

de um “consentimento informado”, ou seja, quando indivíduos resolvem aderir a determinado grupo cultural ou nele permanecer (quando se tratam de pessoas que já nascem nesses grupos), eles estão aceitando as regras de convivência estabelecidas, inclusive aquelas que violam seus direitos fundamentais. Essa, sem dúvida, é uma visão extremada da defesa comunitarista, que não engloba todo o espectro teórico abarcado pelo termo e que tem sido objeto de críticas pertinentes.

Os comunitaristas enfatizam a relevância pública da diversidade cultural, da pluralidade de valores e das diferentes concepções de boa vida, apontando os impactos que tais elementos têm sobre a construção das normas e a organização da convivência. Eles ressaltam a necessidade de que as regras de convivência se reportem ao contexto cultural em que serão aplicadas, ou seja, sustentam que elas devem albergar valores substantivos que sejam significativos para a comunidade cuja regulação se pretende. Para os comunitaristas, a afirmação de neutralidade ética do liberalismo, na verdade, oculta uma específica concepção de bem e, nesse sentido, é opressora de todas aquelas outras visões do mundo que nela não se enquadram. Nas palavras de Charles Taylor (1994, p. 44), o liberalismo seria “um particularismo que se disfarça de universalidade” (tradução minha). O comunitarismo valoriza as pertencas culturais, entende que os grupos culturalmente diferenciados têm direito à garantia de sobrevivência de seus específicos modos de vida e essa garantia deve-lhes ser dada pelo Estado. Para os comunitaristas, há uma visão substantiva de bem comum, compartilhada pela comunidade, que fornecerá aos indivíduos os critérios e instrumentos para a formulação de suas decisões e preferências. Tal visão de bem comum não deve ser negligenciada ou mascarada, mas sim assumida e encampada pelas normas que regulam as relações sociais.

Segundo Michael Walzer (1990, p. 20), a principal divergência entre liberais e seus críticos comunitaristas diz respeito à constituição do eu (*self*). Enquanto os liberais afirmam a idéia de um eu (*self*) anterior a qualquer tipo de socialização, que se constitui solitariamente e, muitas vezes, em oposição à sociedade, contestando as tradições e valores arraigados e deles se libertando; os comunitaristas argumentam que o resultado alcançado por esse tipo de indivíduo, que é base do liberalismo, é a instabilidade, a dissociação e a desarticulação dos vínculos sociais e que, mais do que isso, não se pode encontrar, no mundo real, indivíduos desse tipo. Eles salientam, nesse sentido, a existência de um eu (*self*) eticamente situado, que reivindica o reconhecimento público de sua pertença cultural como pressuposto do tratamento igualitário prometido pelos liberais.

A principal (e relevante) questão levantada pelo comunitarismo é uma severa crítica à suposta neutralidade ética do liberalismo. Para os comunitaristas, o contexto cultural em que são formadas as identidades individuais é extremamente relevante e deve ser preservado. Além disso, uma “política da igualdade”, que não leva em consideração aquilo que é distintivo de grupos e indivíduos, acaba por funcionar como um instrumento de assimilação das minorias à cultura majoritária.

Pela afirmação exacerbada das diferenças, do particularismo e de valores contextuais, os comunitaristas têm sido alvos de críticas importantes. A primeira delas afirma que a celebração extremada da diferença, com a promoção exagerada da identificação de grupos fechados, centrados em si mesmos, pode gerar o rompimento de vínculos de solidariedade que estão acima das diferenças, criando guetos que não dialogam entre si e tampouco conseguem estabelecer um projeto de vida comum. Tal situação conduziria à impossibilidade de se estabelecerem, entre esses grupos, relações indispensáveis à organização da sociedade. Além disso, a valorização indiscriminada de específicas formas de vida e práticas culturais pode ocultar situações de profunda opressão e marginalização existentes no interior dos próprios grupos, o que conduz à negação completa de direitos individuais básicos aos integrantes dos grupos²³. Por fim, se pensarmos nas diversas diferenças que perpassam as identidades individuais e nas construções sociais feitas a partir delas – diferenças raciais, de gênero, de religião, de classe social, etc – nos defrontamos com as seguintes questões: quais dessas diferenças deverão ser escolhidas para serem promovidas? Promoveremos a diferença no interior da diferença? Segmentaremos os grupos em homens brancos trabalhadores, mulheres indígenas brasileiras coletoras de frutos, mulheres negras trabalhadoras domésticas, e assim por diante? Não se pode perder de vista, nesse debate, que múltiplas identidades de grupo coexistem nas identidades dos indivíduos e que essas contêm várias identidades, nuances e características que, freqüentemente, não são capturadas por qualquer grupo identitário (GUTMANN, 2003, p. 36), e, por isso, as identidades de grupos e

²³ Amy Gutmann (2003, p. 45-47) apresenta, em seu trabalho, uma situação em que, de forma bastante clara, o respeito às regras de convivência estabelecidas por uma minoria cultural significaram a negação de direitos individuais a determinados integrantes do grupo. Trata-se do caso de mulheres integrantes da Tribo Pueblo, nos Estados Unidos, que, ao se casarem com homens que não pertenciam à tribo, tinham negados – a si e a seus filhos vindos desse casamento – todos os direitos de integrante da comunidade, quais sejam o direito de residência, o direito de voto, o direito de caçar e pescar nas terras da tribo e o direito de transferir a seus filhos a qualidade de membros da tribo, à qual se atrelavam direitos de bem-estar. Na hipótese de homens da tribo se casarem com mulheres que não eram da comunidade, nada lhes acontecia, ou seja, eles continuavam sendo titulares de todos os direitos de um integrante da Tribo Pueblo, podendo transmiti-los a seus filhos. Uma das mulheres submetida a tal situação – Julia Martinez – recorreu à Suprema Corte reivindicando igualdade de direitos para si, uma vez que a regra comunitária albergava uma séria discriminação de gênero. Contudo, em nome da identidade cultural da Tribo Pueblo, a Suprema Corte se negou a derrogar a regra discriminatória que continuou, assim, sendo aplicada apenas às mulheres.

as identidades individuais devem ser tratadas como categorias complexas que são, não podendo ser simplesmente reduzidas uma à outra.

Todos os questionamentos formulados acima permitem a conclusão de que a discussão travada em torno das desigualdades e das diferenças e os instrumentos e formas de seu tratamento institucional, por liberais e comunitaristas, não é uma discussão menor ou mesmo marginal no âmbito da teoria política. Pelo contrário, ela conduz à reflexão acerca de importantes transformações por que passa e deve ainda passar o mundo e as instituições políticas contemporâneas, com o intuito de fornecer o tratamento adequado (e igualitário) aos diversos grupos que reivindicam o reconhecimento de suas identidades.

Mas essa reflexão não se reduz ao embate entre comunitarismo e liberalismo, como, em um primeiro exame, pode parecer. Há uma terceira corrente analítica igualmente preocupada com as questões anteriormente elaboradas e que não se enquadra no rótulo liberal, tampouco no comunitarista, a que se pode denominar “teoria crítica do reconhecimento”²⁴ e que se propõe a desenvolver a discussão acerca do reconhecimento no marco da teoria social crítica, a partir do legado deixado pelos estudiosos da Escola de Frankfurt. É a discussão acerca da diversidade, empreendida pelos teóricos vinculados a essa corrente, que me proponho a analisar aqui.

2.2 Nem liberal nem comunitarista: a gestação de uma teoria crítica do reconhecimento

A tradição de pensamento da teoria crítica vincula-se, inicialmente, aos estudos desenvolvidos pelo grupo de filósofos, sociólogos, cientistas políticos, economistas e psicólogos sociais que, nas décadas de 20 e 30, fundou e se estabeleceu no Instituto de Pesquisa Social da Universidade de Frankfurt e, mais tarde, ficou amplamente conhecido como “Escola de Frankfurt”. A gênese desse grupo, segundo Tom Bottomore (1983, p. 127), “é inseparável do debate sobre o que constitui o marxismo ou sobre o alcance e o significado de uma teoria concebida com uma intenção prática: a crítica e a subversão da dominação em

²⁴ Jessé Souza (2000, p. 133) também utiliza o termo “teoria crítica do reconhecimento”, mas para se referir a Axel Honneth e Charles Taylor que, segundo ele, são “os dois representantes mais originais dessa perspectiva teórica”. Contudo, no final desse mesmo artigo, Jessé Souza trata, ainda que brevemente, dos recentes estudos empreendidos por Nancy Fraser, apontando que “a autora sugere, como uma resposta adequada à agenda político-intelectual contemporânea, o desenvolvimento de uma ‘teoria crítica do reconhecimento’ que contemple tanto os aspectos simbólico-culturais quanto os redistributivos econômicos” (SOUZA, 2000, p. 157), ou seja, o referencial teórico que vem sendo por ela elaborado.

todas as suas formas”. Nesse sentido, a teoria crítica surgiu como uma teoria da emancipação humana, como uma tentativa de formulação teórica dos caminhos para a superação de todas as formas de dominação e por isso, a atividade do/a teórico/a crítico/a exige um constante processo de crítica e reflexão a respeito do conhecimento por ele/a produzido e da realidade social que tal conhecimento pretende apreender. O/A teórico/a crítico/a tem como principal característica de sua obra a constante e inarredável conexão entre ela e os acontecimentos sociais do mundo real. Para as finalidades deste trabalho, não interessam os estudos desenvolvidos por essa primeira geração frankfurtiana, mas sim, os rumos que as pesquisas e discussões levadas a cabo no marco da teoria crítica tomaram no decorrer das gerações seguintes e em que contexto pode-se afirmar que os teóricos e a teórica cujas obras serão analisadas ao longo deste texto se vinculam à tradição da teoria crítica, representando, assim, um marco analítico particularmente distinto do liberalismo e do comunitarismo, no que pertine ao debate sobre as contemporâneas lutas por reconhecimento.

À época em que escreveu o verbete sobre a Escola de Frankfurt, em seu *Dicionário do Pensamento Marxista*, Tom Bottomore (1983, p. 128) identificou duas vertentes fundamentais na tradição de pensamento que ficou conhecida como teoria crítica: a primeira, que se organizou em torno do Instituto de Pesquisa Social, desde a sua fundação em 1923, e congregou os trabalhos de, dentre outros, Horkheimer, Adorno, Marcuse, Benjamim, Lowenthal, e a segunda, nascida da obra de Habermas, que reformulou a própria noção de teoria crítica e “a explicação proposta pela teoria crítica das possibilidades de desenvolvimento da sociedade capitalista” (BOTTOMORE, 1983, p. 131). É possível, hoje, acrescer a estas duas vertentes uma terceira que, partindo da obra habermasiana (ou seja, acatando vários dos pressupostos que ali estão contidos, como, por exemplo, a superação do paradigma do sujeito e acolhimento do paradigma do discurso), se propõe a tarefa de desenvolver um projeto de teoria social geral, também numa perspectiva tributária da primeira geração da teoria crítica, mas com pretensão problematizadora de importantes conceitos elaborados por Jürgen Habermas (SAZBÓN, 2004, p. 192-195). Nessa última vertente, podem ser situados os teóricos cujas obras também serão objeto de análise neste trabalho: Axel Honneth e Nancy Fraser²⁵.

Com o seu *Mudança Estrutural da Esfera Pública*, Jürgen Habermas inaugurou uma nova fase de estudos no âmbito da teoria crítica. Embora ali se identifiquem importantes

²⁵ Note-se que, além de Nancy Fraser e Axel Honneth, há ainda quem vincule Seyla Benhabib, Craig Calhoun, James Bohman, dentre outros, a esta “terceira geração” da Escola de Frankfurt (nesse sentido, SAZBÓN, 2004, p. 194).

traços da direção teórica apontada pela primeira geração frankfurtiana, tal como a exacerbada crítica à cultura de massa²⁶, o rigoroso contraste entre o período áureo da modernidade e a decadência das democracias dos Estados de bem-estar e a análise da transição do capitalismo liberal para o capitalismo organizado (CALHOUN, 1992, p. 06), foi nessa obra que Habermas explicitou o conceito de esfera pública, que, como já afirmado, permitiu que a discussão sobre a democracia ganhasse novos contornos e fosse reinserida no contexto da teoria crítica numa perspectiva emancipatória. A partir desse conceito, e das reformulações por que ele passou na própria obra habermasiana subsequente, a discussão sobre uma democracia ampliada, em que cidadãos se engajam racionalmente em processos de argumentação sobre os problemas coletivos, as regras de convivência e as decisões tomadas pelo poder público, em um espaço público aberto e inclusivo, ganhou centralidade no debate político contemporâneo. Tal avanço só foi possível em função da ruptura da teoria habermasiana com a idéia da primeira geração da teoria crítica de que “a razão instrumental é a forma *única* de racionalidade no capitalismo administrado” (NOBRE, 2003, p. 12) a partir da formulação de um novo conceito de racionalidade: a racionalidade comunicativa, orientada para o entendimento mútuo e para a cooperação entre os sujeitos, que permite “a reprodução *simbólica* da sociedade” (NOBRE, 2003, p. 13). Como demonstra Craig Calhoun (1992, p. 05-06), Habermas procurou se desvencilhar do pessimismo que caracterizou a elaboração teórica de Adorno e Horkheimer e conferir um novo rumo para o projeto da teoria crítica da Escola de Frankfurt. Para tanto, ele rompe, de forma radical, com a idéia de sujeito histórico (ou com a busca de tal sujeito) e desenvolve a noção de um processo comunicativo intersubjetivo, com claro potencial emancipatório, capaz de substituir a necessidade de um sujeito histórico revolucionário como mecanismo de superação da dominação. Ou seja, Habermas se divorcia do paradigma do sujeito e ingressa no paradigma da comunicação, colocando a capacidade do ser humano de se comunicar no centro de seu projeto emancipatório.

Apesar das várias críticas que a idéia de democracia deliberativa, tal como exposta na obra habermasiana, recebeu daqueles a quem se pode chamar “teóricos da diferença”, como, por exemplo, Iris Marion Young (2001), o fato é que, até o momento, o tema das lutas por reconhecimento é ainda bastante marginal na obra habermasiana, apesar de sua nítida relação com o conceito de esfera pública gestado em seu interior. Mas, é possível encontrar debates do referido autor com comunitaristas, como Charles Taylor, ou ainda,

²⁶ A nítida correspondência entre a abordagem habermasiana acerca da decadência da esfera pública decorrente da substituição do discurso público racional pelo consumo de cultura e a crítica da cultura de massa elaborada pelos membros da Escola de Frankfurt é apontada, dentre outros, por Craig Calhoun (1992, p. 23).

artigos em que ele procura examinar a questão de minorias culturais no interior dos Estados Nacionais e o tratamento igualitário das culturas no liberalismo, que apontam, claramente, o encaminhamento que ele julga mais apropriado para as atuais reivindicações por reconhecimento da diferença, encaminhamento esse que se insere adequadamente no contexto de seus debates mais amplos acerca do Estado, do Direito, da globalização e da pluralidade de valores. Todavia, é preciso afirmar que Habermas não conferiu centralidade à discussão sobre reconhecimento e sobre as lutas travadas a partir dessa demanda em sua obra, o que ensejou, por um lado, o surgimento de uma crítica interna, advinda de seu sucessor no Instituto de Pesquisa Social da Escola de Frankfurt, Axel Honneth e, por outro lado, uma crítica externa, elaborada por Nancy Fraser.

O objetivo de Honneth, ao conferir centralidade às lutas por reconhecimento em suas formulações teóricas, é imprimir uma nova rota para a teoria social crítica, em que a necessidade do reconhecimento intersubjetivo para a formação não distorcida da identidade do ser humano é a chave explicativa dos conflitos sociais e constitui o elemento impulsionador do progresso moral da sociedade. Assim, na obra de Honneth, as lutas por reconhecimento são elevadas à condição de conceito-chave para o entendimento da realidade social. Com essa guinada teórica, ele pretende superar os problemas derivados da concepção dual de sociedade (sistema x mundo da vida) pressuposta na teoria habermasiana, especialmente o seu “déficit sociológico” (NOBRE, 2003, p. 18-19), e acaba inaugurando uma terceira vertente na teoria crítica. Tal vertente tem o conceito de reconhecimento no centro de sua estrutura categorial e, assim, não se reporta estritamente aos contemporâneos movimentos sociais vinculados à luta identitária, mas se vale daquele aparato conceitual como um instrumento capaz de permitir a análise das experiências sociais de injustiça como um todo. Ou seja, para Honneth, a problemática do reconhecimento não é (apenas) uma questão derivada da articulação de demandas dos novos movimentos sociais e, como tal, historicamente contextualizada. Muito mais do que isso, a questão do reconhecimento é a fonte normativa do descontentamento social e do sofrimento humano, que têm em sua base a frustração de expectativas que os indivíduos nutrem em relação à sociedade quanto ao acolhimento de suas reivindicações e afirmações identitárias.

Por outro lado, Habermas encontra também uma debatedora externa, que em diferentes escritos se posicionou, na tradição do pensamento ocidental, como uma teórica crítica, que se coloca a tarefa central de conceituar os movimentos emancipatórios da atualidade e compreender os seus objetivos. Trata-se de Nancy Fraser, uma crítica de primeira ordem da obra habermasiana que, contemporaneamente, tem desenvolvido um profícuo

intercâmbio de idéias com Axel Honneth. A feminista estado-unidense tem procurado, tomando como referência empírica de suas análises os novos movimentos sociais e suas reivindicações identitárias, elaborar um critério normativo que permita promover a diferenciação entre as demandas por reconhecimento legítimas (e que, portanto, devem ser apoiadas e acolhidas) daquelas que não o são. Tal critério – a participação paritária – estabelece uma ligação direta entre diversidade e esfera pública, ao impor que sejam adotadas políticas de reconhecimento (além das políticas de distribuição, haja vista que, na perspectiva de Fraser, a desigualdade econômica ainda não foi superada) com vistas a tornar mais simétricas as relações entre indivíduos desiguais.

Parece-me inquestionável que as formulações teóricas desses três autores guardam importantes relações entre si, que precisam ser melhor investigadas. Creio, igualmente, que eles trazem uma importante contribuição para a discussão acerca das conexões que podem ser feitas entre esfera pública e diversidade. Por isso, o presente trabalho se propõe a investigar como a temática da diferença, e sua inclusão/exclusão na esfera pública, aparece na obra desses autores, expoentes contemporâneos da teoria crítica. Para tanto, parto de dois pressupostos teóricos. O primeiro deles é noção de que a esfera pública deve ser um espaço de interlocução aberto, inclusivo e igualitário. Esse ideal normativo de inclusividade, abertura e paridade do espaço público já estava pressuposto na primeira formulação habermasiana, naquilo que o autor denominou de “critérios institucionais comuns” aos salões, cafés e comunidades comensais (HABERMAS, 2003a, p. 51) e, posteriormente, é ainda melhor definido pelo próprio Habermas. Essa noção é explicitamente acolhida por Nancy Fraser e pode-se afirmar, também, que elementos importantes dela são encontrados na principal obra de Axel Honneth.

Entre o mundo da vida²⁷ e os sistemas funcionais especializados (Estado e mercado²⁸), Habermas (1997a) situa a sociedade civil e a esfera pública. A sociedade civil corresponde às entidades e associações não estatais e não econômicas, aos movimentos sociais, às organizações não governamentais, enfim, ao conjunto de atores sociais, divorciados do Estado e do mercado, que sustentam as estruturas comunicativas no mundo da vida. A esfera pública, por sua vez, segundo o próprio autor, “pode ser descrita como uma rede adequada para a comunicação de conteúdos, tomadas de posição e opiniões”

²⁷ O mundo da vida pode ser descrito como um reservatório de tradições culturais, de concepções de igualdade, de justiça, de fenômenos pré-interpretados, de conceitos prévios adquiridos no processo de socialização que não objeto de crítica reflexiva.

²⁸ O sistema da economia organiza-se em torno do dinheiro e o administrativo em torno do poder, ou seja, esses são os elementos que mediam as relações que se dão no interior desses espaços.

(HABERMAS, 1997a, p. 92). É na esfera pública que se dá o agir comunicativo, ou seja, é onde os atores da sociedade civil debatem entre si, apresentam suas idéias, expõem seus pontos de vista, orientados para um consenso. Nesse sentido, a noção de esfera pública que se assume como ponto de partida deste trabalho é um espaço em que todos os sujeitos concernidos discutem as questões e temas que julgam publicamente relevantes, sem constrangimentos ou impedimentos, em condições de igualdade. Trata-se, pois, de um espaço aberto, plural e inclusivo, que não admite quaisquer formas de hierarquia, preconceito, opressão ou desrespeito.

E o segundo pressuposto teórico do trabalho é a noção de que o reconhecimento recíproco, intersubjetivo, é indispensável à formação plena e integral da identidade dos indivíduos. Com tal requerimento, pretende-se afirmar a idéia de que o reconhecimento é uma necessidade humana e constitui elemento essencial para a formação não distorcida da identidade, caracterizando-se, desse modo, como algo a ser perseguido por uma sociedade democrática. O trabalho parte, portanto, do entendimento de que

Sexismo, racismo, homofobia, e relações pessoais de reconhecimento falho devem ser reprovados publicamente *primeiro* porque eles ameaçam as condições para o reconhecimento mútuo necessário à constituição de nossas identidades como sujeitos, e *depois* porque eles violam normas sociais e morais. (MEEHAN, 1995, p. 241, tradução minha)

É preciso, esclarecer, todavia, que o acolhimento do pressuposto de que o reconhecimento é necessário à formação de uma identidade individual ou coletiva não distorcida e completa não significa que disso decorra que todas as reivindicações por reconhecimento são legítimas e devam ser acatadas, sem qualquer análise de seu conteúdo. Ao contrário, é preciso estabelecer de forma clara, e suficientemente delimitada e fundamentada, um critério democrático capaz de diferenciar pretensões de reconhecimento justificadas daquelas que não o são.

O objeto da discussão empreendida neste trabalho é, nesse sentido, como se podem estabelecer conexões entre esses dois pressupostos teóricos, ou seja, como é possível contemplar o reconhecimento legítimo e justo em uma esfera pública igualitária, aberta e inclusiva, a partir das contribuições teóricas recentes oferecidas por Jürgen Habermas, Axel Honneth e Nancy Fraser.

3 A SEGUNDA GERAÇÃO DA ESCOLA DE FRANKFURT, A INVENÇÃO DA ESFERA PÚBLICA E A MARGINALIDADE DA LUTA POR RECONHECIMENTO

Habermas (2003a) identifica o desenvolvimento do capitalismo mercantil na Europa do século XVIII como o evento histórico que permitiu o surgimento de uma verdadeira esfera pública, a esfera pública burguesa, diferenciada do espaço privado e do conjunto de instituições responsáveis pelo exercício do poder administrativo. Durante todo o período da Idade Média, jamais existiu qualquer arranjo ou instituição que se pudesse nomear “esfera pública”, pois cada senhor feudal era detentor de uma pequena parcela de poder, exercida nos limites territoriais de seu feudo e, por isso, não havia uma distinção suficientemente clara entre público e privado, indispensável ao desenvolvimento da esfera pública. O lar, o ambiente doméstico, funcionava, ao mesmo tempo, como o local em que se davam as interações (intra-familiares e extra-familiares) entre os indivíduos, ou seja, as relações humanas, as trocas de mercadorias e o exercício do poder de imposição, de mando e de sanção, pelo senhor feudal, sobre aqueles que a ele se encontravam subordinados. A dispersão do poder em pequenos núcleos, representados pelos feudos, impedia que surgisse uma reivindicação pública – formulada por pessoas privadas – de que tal poder fosse exercido de modo transparente e, assim, controlado pela opinião pública e por ela considerado legítimo.

Com o desenvolvimento do comércio e a ascensão da burguesia como classe responsável por esse processo, essa situação se alterou. O espaço doméstico deixou de ser o local em que ocorriam as transações comerciais e passou a se caracterizar como a esfera íntima, é dizer, a esfera onde se estabeleciam, entre os indivíduos, relações puramente humanas, não mediadas por qualquer elemento material²⁹. A mercancia, por sua vez, passou a se dar na esfera privada, onde também se estabeleciam os contratos de trabalho entre patrões e empregados e a produção, nas fábricas, dos bens materiais destinados ao comércio. O exercício do poder foi unificado sob a direção de um único aparato burocrático, o Estado³⁰,

²⁹ É interessante notar que Habermas atribuiu à família um papel crucial em sua abordagem: foi ela quem proporcionou as bases para a crítica imanente da esfera pública burguesa, ao ensinar os indivíduos que havia algo essencial aos seres humanos, que não poderia ser retirado pelo Estado ou pela economia (CALHOUN, 1992, p. 11). Para Craig Calhoun (1992, p. 43, nota 17), nessa formulação está prefigurada a posterior discussão habermasiana sobre o mundo da vida e seu papel de contenção das investidas colonizadoras dos sistemas. Mas o papel da família e ausência de reflexão acerca das relações de dominação que ali, muitas vezes, imperam, foi objeto de dura crítica formulada pela teoria feminista. Nesse sentido, veja a discussão de Nancy Fraser (1987).

³⁰ Um importante elemento para a objetivação das relações de dominação, decorrente da instituição do Estado, foi a diferenciação entre o patrimônio do rei e o patrimônio do aparato estatal (HABERMAS, 2003, p. 31).

que funcionava, a partir de então, como o espaço de autoridade impessoal. E a burguesia, que não tinha interesse em desempenhar diretamente as atividades de governo, demandava apenas que o Estado conferisse publicidade a seus atos, revestindo-os, assim, da legitimidade necessária para sua imposição. Todo esse processo conduziu à idéia de sociedade separada daqueles que impõe as regras de convivência (o Estado) e de uma esfera pública distinta da esfera privada. E foi justamente aquela demanda da burguesia, de publicidade dos atos de governo, que possibilitou a emergência de uma esfera, a esfera pública, “constituída por indivíduos que buscam submeter decisões da autoridade estatal à crítica racional” (AVRITZER; COSTA, 2004, p. 707).

Nesse sentido, a burguesia provocou duas grandes mudanças no sistema de organização social que propiciaram a emergência da esfera pública³¹: i) ela foi a primeira classe privada que não disputava diretamente o poder, que não pretendia ocupar posições de direção no governo, mas queria apenas desenvolver, com a necessária liberdade, as suas trocas de mercadorias e, por isso, demandava do Estado ampla publicidade em suas ações (para fins de controle) e não interferência em seus negócios e, ii) ela operou uma separação e diferenciação entre, de um lado, o espaço da família, da casa, da subjetividade (a esfera íntima) e, de outro, o local da fábrica, da produção e das relações de trabalho (a esfera privada). É interessante que essa separação se fez notar até mesmo no estilo arquitetônico, que acabou traduzindo a privatização da vida operada pela burguesia: as casas passam, nesse período histórico, a se caracterizar por quartos privados grandes e espaçosos, destinados a cada um dos membros da família, e espaços comunitários pequenos e pouco freqüentados, com um papel nitidamente secundário na organização familiar (HABERMAS, 2003a, p. 61).

Habermas (2003a) descreve as condições que possibilitaram a emergência dessa esfera pública, como um evento historicamente datado, em três diferentes países da Europa: a Inglaterra³², a França³³ e a Alemanha³⁴. Embora se tratem de diferentes experiências, o autor

³¹ Na leitura de Craig Calhoun (1992, p. 10), dois principais processos ajudaram a institucionalizar a esfera pública: i) a reconstituição da família como uma “esfera íntima”, entendida como o espaço das relações humanas e diferenciada, pelo menos parcialmente, da reprodução material (o *labor* de que fala Hannah Arendt em *A condição humana*); ii) a constituição inicial da esfera pública no mundo das letras. Além disso, para o mesmo autor, a pré-condição social para o desenvolvimento da esfera pública foi o mercado, que transformou as questões na esfera da reprodução social um problema privado (CALHOUN, 1992, p. 15).

³² O caso inglês corresponde ao modelo de criação dos públicos políticos: a burguesia não queria exercer diretamente o poder, mas queria controlá-lo e, por isso, demandava publicidade e transparência nas ações de governo, que eram debatidas por pessoas privadas, reunidas em público, em cafés.

³³ O caso francês deu ensejo à criação dos públicos culturais. Desenvolveu-se, na França, o modelo de público dos salões, onde eram executadas obras musicais, literárias ou expostas obras de arte e as pessoas discutiam o seu valor e significado.

sustenta que, em todas elas, o que se tem é a organização de “discussão permanente entre pessoas privadas” e, por isso, elas exibem “uma série de critérios institucionais em comum” (HABERMAS, 2003a, p. 51). O primeiro deles é a total paridade no interior da esfera pública, garantida pelo fato de que, ali, estavam suspensos o poder econômico e político, vigendo o princípio da força do melhor argumento. Isso significa dizer que, na esfera pública, não eram relevantes as posições econômicas, sociais ou políticas ocupadas pelos indivíduos participantes do debate, mas os discursos por eles enunciados. Os argumentos eram, portanto, decisivos e superavam o poder advindo de status e tradições. A discussão política entabulada na esfera pública se dava por meio da racionalização pública, que não pode ser encontrada em qualquer momento histórico anterior e se desvincula de elementos externos ao discurso, tais como a posição social ou econômica dos participantes do debate. Todavia, é preciso notar que o próprio Habermas adverte que, embora essa igualdade possa não ter sido realmente concretizada nos cafés (Inglaterra), salões (França) e comunidades de comensais (Alemanha), “ela foi institucionalizada enquanto idéia e, com isso, colocada como reivindicação objetiva e, nessa medida, ainda que não tenha se tornado realidade, foi, no entanto, eficaz” (HABERMAS, 2003a, p. 52). Esse é um elemento de grande relevância na caracterização da esfera pública burguesa, especialmente para a discussão empreendida neste trabalho, já que é o principal objeto das críticas formuladas ao modelo habermasiano. Dentre tais críticas, analisarei, mais à frente e com maior rigor, aquela desenvolvida por Nancy Fraser (1997b).

O segundo critério diz respeito aos temas discutidos nesse espaço: nesse público restou possibilitada “a problematização de setores que até então não eram considerados questionáveis” (HABERMAS, 2003a, p. 52). Ou seja, obras literárias, filosóficas e de arte, cuja interpretação se encontrava monopolizada por especialistas no assunto, passaram a ser discutidas por pessoas comuns, nos cafés e salões (é o que Habermas designa de público cultural). Do mesmo modo, as ações das autoridades estatais e eclesiásticas também passaram a ser objeto da apreciação crítica desse público (o público político). Assim, a esfera pública se caracterizava como um espaço de discussão aberto aos temas que interessavam a coletividade, sem que houvesse uma definição ou censura prévia do que poderia ser objeto de debate. Esse é, sem dúvida, um elemento nitidamente democrático da esfera pública burguesa, já que possibilitava a problematização, por cidadãos comuns, de questões até então consideradas monopólio das autoridades e dos especialistas. Por fim, deve-se apontar que esse espaço

³⁴ Na Alemanha, assiste-se ao surgimento das eruditas comunidades de comensais, que se caracterizavam como espaços de conversação entre pessoas honoráveis, especialmente burgueses com formação acadêmica (HABERMAS, 2003, p. 50).

público não era fechado: todos que pudessem se apropriar dos objetos em discussão podiam tomar parte nele. Este é o terceiro critério institucional da esfera pública: a sua acessibilidade, no sentido de que ela jamais poderia se fechar completamente, já que se encontrava inserida num público maior. Segundo Habermas (2003a, p. 53), tal critério se traduz na idéia de que “todos devem *poder* participar”. Esse é outro elemento também democrático do modelo elaborado por Habermas, na medida em que o espaço de debate público se encontrava aberto a todos que se interessassem pelas questões ali tematizadas e a participação não se atrelava ao cumprimento de quaisquer pré-requisitos ou à ostentação de quaisquer características ou atributos.

É interessante notar que, apesar de Habermas descrever experiências historicamente datadas e limitadas espacialmente, verifica-se, nessa obra, um objetivo mais amplo, de alcançar além das realidades históricas retratadas para recuperar um elemento central da modernidade, que tem um nítido conteúdo normativo (CALHOUN, 1992, p. 02). Nesse sentido, em que pese a aparente abordagem histórico-descritiva de *Mudança estrutural da esfera pública*, é inegável que ali estão colocadas as bases para a construção de um modelo normativo de esfera pública, cuja configuração independe de referências temporais ou espaciais. Tal modelo carrega consigo, já nessa primeira formulação, a idéia de que uma esfera pública adequada à democracia depende, primordialmente, de dois fatores: i) a qualidade do discurso nela enunciado (um discurso crítico e racional, que não se vincula às características, atributos ou identidades dos enunciadorees) e ii) a quantidade de participação no debate público (um debate aberto a todos os que podem se apropriar dos temas e objetos em discussão) (CALHOUN, 1992, p. 02).

Em que pese Habermas descrever, de modo detalhado, o surgimento e o desenvolvimento de uma esfera pública literária, o que mais lhe interessa (e também a este trabalho) é a esfera pública política. Na verdade, a esfera pública literária³⁵ aparece como uma primeira etapa necessária à formação da esfera pública política, ou seja, o desenvolvimento daquela foi indispensável para que, posteriormente, o público, antes reunido em torno de discussões acerca dos romances (estilo inaugurado nessa época, que retratava a vida burguesa e voltava o foco da lente literária para as relações íntimas dos sujeitos, reforçando o senso de humanidade presente nas relações familiares e desenvolvendo a subjetividade e a

³⁵ É importante atentar para o fato de que a esfera pública literária – os salões franceses – incluía as mulheres, que eram, inclusive, responsáveis por sua organização. Segundo Craig Calhoun (1992, p. 43, nota 18), esse elemento, na verdade, reflete o caráter transicional da esfera pública literária, já que a esfera pública política emergente era freqüentada, apenas, por homens patriarcas. Verifica-se, portanto, que a abertura da esfera pública era, como reconhece o próprio Habermas, somente uma idéia, não concretizada completamente na realidade.

reflexividade dos indivíduos), pudesse se ocupar dos atos de governo, refletindo criticamente sobre eles. A esfera pública literária instituiu a prática da crítica literária, ou seja, simples leitores passaram a elaborar julgamentos leigos sobre as obras que lhes interessavam, sob a forma de um discurso racional-crítico. E foi justamente a transposição dessa forma de discurso para a discussão política que permitiu a emergência de uma esfera pública política: a temática central do discurso na esfera pública, constituída por indivíduos privados engajados em um discurso racional-crítico, foi o questionamento da soberania absoluta e a exigência de leis gerais, abstratas, cuja fonte de legitimidade deveria se assentar na opinião pública formada naquele espaço (CALHOUN, 1992, p. 13-14). Nesse sentido, é possível falar de uma esfera pública política “quando as discussões públicas dizem respeito a objetos conectados à ação do Estado” (HABERMAS, 1997b, p. 105). A esfera pública funciona, em tal contexto, como o espaço de mediação entre as práticas estatais e a sociedade civil e é nela em que se dá a formação da opinião pública, termo que “se refere às funções de crítica e de controle da autoridade estatal organizada que o público exerce informalmente, assim como formalmente durante eleições periódicas” (HABERMAS, 1997b, p. 105).

É importante esclarecer que o conceito de sociedade civil que Habermas utiliza em *Mudança estrutural da esfera pública* é bastante restrito: ele se refere ao setor da troca de mercadorias e de trabalho social; portanto, àquele espaço em que a burguesia exercia sua autonomia privada, contratando a prestação de serviços e a compra e venda de mercadorias sob a égide das regras liberais de mercado. Essa autonomia privada foi garantida pelas liberdades básicas – de contrato, de empreendimento e de herança – integrantes do sistema de Direito Privado, que reduziu “as relações das pessoas privadas entre si a contratos privados”, tomando como modelo “as relações de troca que se estabelecem segundo leis do mercado livre de trocas” (HABERMAS, 2003a, p. 94). As normas que integrariam esse sistema de Direito Privado, garantidor da propriedade privada, eram o principal objeto de debate na esfera pública burguesa, já que se tratava de assegurar a troca de mercadorias.

Pode-se afirmar, assim, que o conceito de esfera pública burguesa corresponde à reunião, em público, de indivíduos privados³⁶ que, distantes de qualquer tipo de ingerência política ou econômica, discutem as leis gerais publicamente relevantes (ou seja, aquelas que regularão as trocas de mercadorias e o trabalho social), exigindo do Estado publicidade em

³⁶ É importante atentar para o fato de que as esferas públicas burguesas (na Inglaterra, na França e na Alemanha) eram compostas por indivíduos pertencentes a específicos segmentos sociais da sociedade européia, muito especialmente por homens, proprietários, com formação educacional. Segundo Craig Calhoun (1992, p. 03), esses sujeitos “conduziam o discurso não apenas excluindo os outros, mas em prejuízo dos interesses daqueles excluídos” (tradução minha).

suas ações e distância em relação às questões concernentes à esfera privada. A esfera pública funciona, assim, como um instrumento da sociedade civil em face do poder do Estado, como um espaço de argumentação racional e crítica e de formação da opinião pública sobre a autoridade estatal. Nas palavras de Habermas (2003a, p. 42):

A esfera pública burguesa pode ser entendida inicialmente como a esfera das pessoas privadas reunidas em um público; elas reivindicam esta esfera pública regulamentada pela autoridade, mas diretamente contra a própria autoridade, a fim de discutir com ela as leis gerais da troca na esfera fundamentalmente privada, mas publicamente relevante, as leis do intercâmbio de mercadorias e do trabalho social. O meio dessa discussão política não tem, de modo peculiar e histórico, um modelo anterior: a racionalização pública.

No modelo de esfera pública burguesa, descrito por Habermas, a imprensa cumpriu um relevante papel: o de publicizar as ações estatais e tornar também públicas as críticas dos indivíduos privados, reunidos em público, àquelas ações. Assim, ela se tornou um veículo da opinião pública, intensificando as discussões que se estabeleciam entre os indivíduos e não apenas divulgando notícias e vendendo idéias. Aqui, é preciso tornar suficientemente claro o conceito de opinião pública a que Habermas se refere no período áureo da esfera pública: ele expressa o resultado da crítica racional elaborada pelos indivíduos acerca das ações do Estado. É dizer, não se trata de um conjunto de opiniões individuais, de visões arbitrárias de sujeitos isolados, reunidas em um agregado ou coletadas tal como em um *survey*, mas da opinião geral obtida após um longo processo de argumentação e reflexão pública. Ela se refere, portanto, às visões sustentadas por aqueles que se engajam em um debate racional-crítico sobre determinado tema.

Contudo, esse modelo de esfera pública entrou em decadência a partir do momento em que, de um lado, organizações privadas passaram a exercer poder público e, do outro, o Estado passou a interferir nas questões relativas à esfera privada. Sociedade civil e Estado, tão claramente distintos no período áureo da esfera pública, se tornaram interligados, desfazendo-se, assim, a diferenciação entre esfera pública e esfera privada e estabelecendo-se o entrelaçamento das relações entre público e privado. Essa transformação se inicia quando disputas econômicas, por exemplo, entre trabalhadores e patrões, se tornaram políticas e passaram a ser objeto da discussão pública; assim como quando problemas relacionados à satisfação de necessidades básicas dos indivíduos não puderam mais ser solucionados pelo livre mercado e o Estado foi, então, chamado a resolvê-los por meio de regulamentação das relações comerciais. É dizer, a partir do momento em que as massas, excluídas tanto do processo econômico quanto da política, começaram a demandar publicamente a sua inclusão,

é que teve início a decadência da esfera pública nos termos habermasianos. Aquele espaço, que era dedicado à formulação de uma crítica refletida – literária e/ou política – por um público qualificado, com boa formação cultural – a burguesia – foi “invadido” por iletrados e, a partir daí, a discussão ali empreendida perdeu seu caráter superior.

Segundo Craig Calhoun (1992, p. 03), Habermas sugere, em sua análise, que a expansão da esfera pública, ocorrida por meio da inclusão de mais e mais participantes no debate, “levou à degeneração na qualidade do discurso” (tradução minha). Contudo, para o mesmo autor, essa “democratização da esfera pública foi um resultado inevitável da tensão entre suas limitações de classe originais e sua abertura, enquanto princípio” (CALHOUN, 1992, p. 20, tradução minha). Ou seja, sendo um dos critérios institucionais da esfera pública a sua abertura, identificada, inclusive, como um de seus mais democráticos elementos, parecia insustentável, desde o início, a manutenção de seu fechamento a um determinado grupo de indivíduos – homens, brancos, burgueses e cultos.

Outro elemento importante da decadência da esfera pública foi a transformação dos bens culturais em bens de consumo, crítica que insere no contexto frankfurtiano em que foi escrita a obra. A esfera pública literária, que desempenhou um papel crucial na constituição da esfera pública política, se descaracterizou a partir do momento em que as peças musicais, as obras literárias e de arte passaram a ser objeto de consumo de um público acrítico. A partir desse momento, não havia mais distinção, pelo menos do ponto de vista do público, entre uma caixa de sabão em pó e um conto de Flaubert: ambos eram mercadorias à venda, prontas para serem consumidas sem qualquer exercício de reflexão. Assim, o público passou de um “público que faz uso da razão” para um “público que consome” (BENHABIB, 1992, p. 88).

Por fim, a mudança da função da imprensa e da publicidade também evidenciou, de forma clara, a decadência da esfera pública burguesa. A imprensa, que no período áureo havia desempenhado as importantes funções de veículo de informação qualificada e canal de crítica do público, se transformou em propriedade privada de grupos de interesse específicos que passaram a utilizá-la segundo sua conveniência particular. E a publicidade, que antes era entendida como o ato de tornar públicas as questões que a todos interessavam, perdeu o seu caráter crítico e passou a significar “relações públicas”, compreendendo o ato de propagandar objetos e bens para a massa de consumidores, fabricando, assim, uma opinião pública. Essa última, obviamente, já não corresponde mais ao resultado do debate crítico, entre pessoas autônomas, acerca de questões de interesse geral, mas sim a uma coletânea de

opiniões individuais, não refletidas, sobre temas específicos a que se reportam grandes “pesquisas de opinião”.

Craig Calhoun (1992, p. 21-22) sintetiza, com muita propriedade, os principais elementos que conduziram, na leitura habermasiana, à decadência da esfera pública burguesa: i) as desigualdades, sempre presentes na sociedade civil, deixaram de estar suspensas (*bracketed*) no debate público e se converteram na base da discussão e da ação. Isso se deu porque as desigualdades aumentaram e a inserção de um maior número de pessoas na esfera pública, vindas das mais diferentes classes sociais, tornou impossível o escamoteamento dessas desigualdades de classe no debate público³⁷; ii) a forma de funcionamento da esfera pública passou do debate racional-crítico para a negociação entre interesses divergentes; nesse sentido, o compromisso com um “interesse geral” foi substituído pela necessidade de composição de interesses particulares, o que se dá, na maioria das vezes, sob a forma de barganhas; e iii) verificou-se um movimento em direção ao Estado de bem-estar à medida que grupos da sociedade civil, organizados em torno de interesses específicos, passaram a se utilizar da esfera pública como o espaço para demandar, do Estado, a concessão de direitos sociais³⁸. A expansão do acesso à esfera pública levou a uma profunda alteração da forma de participação: a atividade crítica do discurso público foi substituída “por um consumo mais passivo de cultura, de um lado e uma sociabilidade apolítica, de outro” (CALHOUN, 1992, p.

³⁷ Veja-se como o mesmo elemento é avaliado de modo diametralmente oposto por Habermas e Fraser: enquanto o primeiro reputa a entrada das desigualdades na esfera pública burguesa como um dos principais condutores de sua degradação, a segunda entende que a exclusão dessas desigualdades, enquanto um princípio da esfera pública burguesa, restringiu ou minou o potencial emancipatório do modelo normativo habermasiano.

³⁸ É interessante notar a semelhança existente entre o argumento habermasiano e a crítica feita por Hannah Arendt (1991) ao que ela denominou “ascensão do social”. Para a referida autora, a saudável distinção entre esfera pública e privada, caracterizadora da Grécia antiga, se esfacelou na modernidade, quando então problemas que, segundo a ótica arendtiana, eram pré-políticos e, por isso, deveriam ficar confinados na esfera doméstica, adentram a esfera pública. É esse fenômeno que Hannah Arendt chama de “ascensão do social” e que corresponde “à diferenciação institucional das sociedades modernas em uma estreita esfera política de um lado e a economia de mercado e a família de outro” (BENHABIB, 1992, p. 74, tradução minha). Como resultado dessa transformação, as questões concernentes à satisfação das necessidades humanas, relacionadas à atividade do trabalho, adstritas ao espaço doméstico, invadiram a esfera pública, instaurando o processo de sua decadência, que culminou na subordinação da liberdade à necessidade. Assim, para Hannah Arendt, aparece, no mundo moderno, uma terceira esfera – a sociedade –, híbrida, “na qual os interesses privados assumem importância pública” (ARENDRT, 1991, p. 44-45). As esferas pública e privada, embora ainda existam, não se distinguem mais, tampouco com a rigidez que as diferenciavam o mundo antigo. Ao contrário, elas “recaem uma sobre a outra, como ondas no perene fluir do processo da vida” (ARENDRT, 1991, p. 43). Hannah Arendt parece identificar como o ponto determinante da decadência da esfera pública a entrada, nesse espaço, de questões que, segundo ela, deveriam ficar confinadas à esfera privada, ou seja, o movimento de decadência da esfera pública, em Arendt, é do privado para o público. Habermas, por seu turno, aponta como um dos elementos principais do atrofamento da esfera pública burguesa a indevida ingerência do aparato estatal em questões que dizem respeito, exclusivamente, à esfera privada, tais como a troca de mercadorias e as relações de trabalho. Nesse sentido, parece-me que o movimento por ele descrito é do público para o privado. Nada obstante, o que se verifica é que ambos os autores assinalam como a característica central da queda do espaço público a indiferenciação entre questões pertinentes a ele e questões relativas ao privado, ou seja, a partir do momento em que a separação entre esfera pública e esfera privada se desfez é que teve início a decadência da primeira.

23, tradução minha). A esfera pública tornou-se, assim, pobre e despolitizada pela remoção do debate crítico de seu interior. O diagnóstico habermasiano da degeneração da esfera pública burguesa é bastante cético, pois, nessa obra, Habermas ainda não consegue identificar, nas sociedades capitalistas avançadas, um elemento adequado à realidade de participação massiva, que funcione como a base institucional de uma esfera pública tão crítica e vigorosa quanto aquela encontrada no período inicial do desenvolvimento do capitalismo. Segundo Nancy Fraser (1997b, p. 71), embora Habermas chegue, ao final de sua obra, à conclusão de que, sob as condições da democracia de massa do Estado de bem-estar no fim do século XX, não é mais viável o modelo de esfera pública burguesa, ele não apresenta alternativas que possam servir às necessidades da teoria crítica hoje.

A tese da decadência da esfera pública burguesa (e a crítica à sociedade de massas nela embutida) foi objeto de vários e importantes juízos, especialmente a acusação de que Habermas teria superestimado a sua degeneração. Embora esse segundo argumento seja o mais lido (CALHOUN, 1992, p. 10), a parte inicial do trabalho, relativa à constituição da esfera pública e, especialmente, a seus critérios institucionais, é a mais original e, sem dúvida, a que mais interessa a esta investigação. Ali, já estão configurados, ainda que de modo tímido e não completamente acabado, elementos muito importantes das construções teóricas posteriores do autor. Além disso, a noção de um espaço aberto e inclusivo, em que todos os interessados participam de um debate sobre matérias de afetação comum e o determinante é o conteúdo do discurso, certamente representa uma saída emancipatória às relações de dominação, na medida em que a integração social passa a ser basear em um discurso racional-crítico, característico da própria condição humana. Contudo, o fato é que tal noção, nessa primeira formulação, foi alvo de um grande número de avaliações, que acabaram apontando diversas falhas e lacunas, muitas das quais se vinculam diretamente à discussão sobre diversidade e esfera pública.

Dentre essas avaliações, interessam-me: i) a que categoriza como um problema em *Mudança estrutural da esfera pública* o fato de Habermas não dispensar qualquer tratamento para as questões culturais e para o processo de construção da identidade dos sujeitos (CALHOUN, 1992, p. 34); ii) a que ressalta que a ênfase dada por Habermas à degeneração da esfera pública perde de vista o fato de que o discurso público, embora tenha perdido, em boa medida, a sua função de solucionador de problemas coletivos, devido a sua privatização, não deixou de cumprir o importante papel de fonte de entendimento recíproco

entre os sujeitos, incluindo-se aqui, também, o auto-entendimento³⁹. Nas palavras de Craig Calhoun (1992, p. 34):

[...] pode-se dizer que a esfera pública tem um papel de “abertura do mundo” ao lado do, ou possivelmente independente do, seu papel de solucionar problemas. E este papel de “abrir o mundo” não é limitado à cultura não política. Fenômenos como nacionalismo, feminismo e consciência gay, étnica ou da juventude freqüentemente envolvem definições cruciais de temas e identidades envolvidas em lutas políticas. [...] uma das mudanças centrais na esfera pública é a proeminência crescente do que se pode chamar “política da identidade.” (tradução minha)

Continuando com as avaliações, é possível encontrar ainda: iii) a crítica feminista (FRASER, 1997b, dentre outras) destacando que Habermas, além de não se preocupar com a questão de gênero na esfera pública, apontou, como solução de problemas ligados a esse viés, a neutralização do gênero, e não a sua tematização em público. Esta observação pode ser estendida para abarcar outras identidades subalternas, como aquelas vinculadas à construção social de “raça”, à etnia, à orientação sexual, na medida em que também tais “marcadores sociais” devem ser neutralizados a partir da entrada dos indivíduos na esfera pública. A diferença deve ser “colocada entre parênteses” (*bracketed*), o que torna muito difícil, “na abordagem habermasiana, ver a necessidade de que ela seja positivamente tematizada” (CALHOUN, 1992, p. 35) ou convertida, para utilizar os termos de Iris Young (1999), em um recurso para a argumentação pública e a comunicação democrática. O público acaba ganhando, assim, em certa medida, uma configuração próxima da liberal, pelo menos em um aspecto: parece necessária a abstração/neutralização da identidade privada para o engajamento e a participação no debate público; iv) há uma negligência em relação aos movimentos sociais e o seu papel no jogo político-democrático: a esfera pública é configurada como o espaço de interação entre indivíduos isolados, e os movimentos sociais – que influenciam o debate público, a política democrática e a construção das identidades individuais – não são retratados em tal espaço (CALHOUN, 1992, p. 37); v) a inexistência de uma discussão a respeito dos movimentos sociais na teoria habermasiana reflete também “uma falta de atenção para a agência, para as lutas por meio das quais tanto a esfera pública quanto seus participantes são ativamente feitos e refeitos” (CALHOUN, 1992, p. 37, tradução minha); vi) é retratada apenas uma esfera pública – a esfera pública burguesa – para cada Estado nação, quando, na verdade, o que se tinha era uma multiplicidade de públicos competidores, que congregavam aqueles

³⁹ Parece-me que esse argumento se alinha, claramente, às proposições de Axel Honneth (2003), que procuram justamente lançar luzes sobre as lutas travadas, nas diversas esferas de interação social (e, portanto, comunicativamente), pelo reconhecimento devido.

grupos e indivíduos que não tinham espaço no público burguês, o que ensejou, inclusive, sua nomeação como “contra-públicos” ou “públicos subalternos”. A avaliação daqueles que remetem essa crítica ao modelo habermasiano é de que a restrição da esfera pública ao modelo liberal burguês acaba restringindo, também, o potencial emancipatório da própria esfera pública (FRASER, 1997b).

Parece claro que todas as avaliações expostas acima têm, de certo modo, um conteúdo mínimo comum, que se refere à relação entre construção da identidade – de indivíduos ou de grupos – e participação na esfera pública, ou seja, as críticas endereçadas por diferentes autores à primeira formulação habermasiana da esfera pública apontam, sob uma análise de seus pontos principais, para uma mesma direção: o problema da diversidade, da pluralidade de identidades, não foi abordado nessa obra e, quando o foi, ficou fora dos limites da esfera pública. As diferenças sociais e as características específicas dos indivíduos deveriam ser neutralizadas ou, se se preferir, “colocadas entre parênteses” na interação discursiva. Neste sentido, mesmo quando Nancy Fraser (1997b) aborda a questão dos “contra-públicos” ou “públicos subalternos”, ela está tematizando, inicialmente, uma pluralidade de espaços públicos não incorporados na leitura habermasiana, que competiam com o público burguês, mas, além disso, ela está se referindo, também, a uma pluralidade de identidades que não estavam incluídas no público oficial burguês e se reuniam, em outros espaços, com sujeitos com quem compartilhavam determinadas características.

Algumas dessas críticas são parcialmente contempladas nas discussões posteriores empreendidas por Habermas, em que ele remodela o conceito de esfera pública a partir de uma categoria ahistórica – a ação comunicativa. De fato, o caminho percorrido por Habermas, desde *Mudança estrutural da esfera pública*, implica uma transição, de um embasamento histórico específico (os modelos de esfera pública burguesa da Europa do século XIX) para a democracia, para o seu apoio em uma capacidade humana trans-histórica de estabelecer um outro tipo de interação por meio da comunicação, da fala⁴⁰. Ou seja, se inicialmente o projeto habermasiano para a democracia se encontrava fundado em determinadas características compartilhadas por três diferentes experiências historicamente datadas e localizadas (os critérios institucionais comuns das esferas públicas francesa, inglesa e alemã), com a noção de “ação comunicativa”, esse mesmo projeto passou a se fundamentar na capacidade discursiva

⁴⁰ É de se notar, contudo, que as mudanças ocorridas na teoria de Habermas não se referem tanto ao conteúdo, mas, muito mais, às estratégias de abordagem adotadas para o tratamento de temas que continuaram presentes em sua obra e já estavam, de algum modo, pré-figurados em *Mudança estrutural da esfera pública* (CALHOUN, 1992, p. 05, 33).

compartilhada pelos seres humanos, um elemento não histórico e não restrito a uma determinada classe social. Nas palavras de Calhoun (1992, p. 32):

Não acreditando mais na capacidade, seja da esfera pública enquanto tal seja na transformação socialista da sociedade civil para alcançar sua necessidade, Habermas procurou uma base menos histórica, mais transcendental, para a democracia. Foi isso o que ele encontrou numa abordagem evolucionária da capacidade comunicativa humana que realçou os potenciais implícitos em todo discurso. (tradução minha)

Parece, portanto, que, a partir da elaboração da noção de ação comunicativa, a ordem se inverte na teoria habermasiana: se, inicialmente, a existência do discurso racional-crítico dependia da manutenção de uma esfera pública vitalizada e forte, nas formulações posteriores, a esfera pública permanece como um ideal, mas a sua existência se torna um produto contingente e dependente da ação comunicativa (CALHOUN, 1992, p. 32). A ação comunicativa é, neste sentido, vista como algo permanente, embora sujeita a variações e oscilações em termos de qualidade e quantidade. A esfera pública, por seu turno, é caracterizada como um resultado da ação comunicativa, estando, portanto, a ela subordinada. Ela passa a ser entendida como uma estrutura comunicativa, enraizada no mundo da vida, por meio das interações estabelecidas pelos atores inseridos na categoria que se convencionou chamar sociedade civil (HABERMAS, 1997a, v. 2, p. 91), mas não deixa de ser o local institucional para a prática da política democrática.

Habermas concebe a modernização como um processo de diferenciação funcional, que deu ensejo a diferentes estruturas: de um lado, ele identifica os sistemas – o Estado e o mercado – como espaços em que predomina a ação instrumental, entendida como aquela que calcula os melhores meios para alcançar os fins previamente definidos. Os códigos por meio dos quais operam o Estado e o mercado são, respectivamente, o poder e o dinheiro. Do outro lado, Habermas posiciona o mundo da vida, que corresponde a um reservatório de tradições, valores, pré-compreensões a respeito do mundo, compartilhados pelos indivíduos e não problematizados, não refletidos⁴¹. Ele é o lócus para o desenvolvimento dos valores humanos básicos, é onde se dá o agir comunicativo, ou seja, o estabelecimento de relações

⁴¹ Vale a pena examinar, aqui, a crítica que Nancy Fraser (1987) dirige à dicotomia sistema x mundo da vida proposta na teoria habermasiana, como mecanismo explicativo da diferenciação funcional que se operou na modernidade. Tal diferenciação expressa uma verdadeira divisão de funções: de um lado se encontram as estruturas do mundo da vida responsáveis pela reprodução simbólica (a família nuclear e a esfera pública); de outro, estão os sistemas, incumbidos da reprodução material. Fraser acredita que tal dicotomização invisibiliza a reprodução material que ocorre no espaço doméstico e é garantida, prioritariamente, pelo trabalho feminino. Além disso, a referida autora crê que a noção de mundo da vida enquanto espaço de reprodução simbólica e consensos não tematizados ou problematizados contribui para a perpetuação de uma série de opressões que se desenvolvem nessa esfera e incute a falsa idéia de que, no mundo da vida, tudo transcorre muito bem, e o que deve ser alterado ou contestado se inclui na esfera dos sistemas, em que predomina a ação estratégica.

comunicativas inter-subjetivas, não mediadas por elementos materiais, orientadas para o entendimento mútuo e para o consenso. Enquanto os sistemas são ordenados em bases não lingüísticas (o poder e o dinheiro) e exercem a função de integração social por meio da funcionalidade e de modo impessoal, o mundo da vida se caracteriza como o reino das relações inter-pessoais, organizadas de modo não instrumental pela via do discurso.

Para Habermas, a ação estratégica não é problema em si, o problema real é a sua universalização, a sua extensão a campos que devem operar sob outras bases, ou seja, é o império da ação estratégica em domínios linguisticamente mediados. Por isso a sua distinção entre trabalho e interação (HABERMAS, 1973), para demonstrar que embora eles sejam elementos interdependentes da prática social, não podem ser confundidos, tampouco reduzidos um ao outro (MCCARTHY, 1978, p. 22). Eles operam sob lógicas flagrantemente distintas: o trabalho se desenvolve por meio da ação instrumental, a interação social, por sua vez, livre da dominação, se dá por meio de nexos comunicativos ou, simplesmente, através da ação comunicativa (HABERMAS, 1973, p. 169). Ora, se o trabalho se desenvolve por meio da ação instrumental, torna-se bastante problemático colocá-lo como um instrumento através do qual os sujeitos se reconhecem reciprocamente, tal como o faz Honneth (FRASER; HONNETH, 2003), já que o pressuposto básico para se entender a conexão entre identidade e reconhecimento é a característica dialógica da vida humana (TAYLOR, 1994). Isso significa que definimos nossa identidade em diálogo com elementos que nossos outros significantes desejam ver em nós e, algumas vezes, em conflito com esses elementos. Assim, necessitamos das relações intersubjetivas linguisticamente mediadas para realizar-nos. Como alcançar tal realização, contando com o reconhecimento do outro, por meio do trabalho? Parece ser esse um ponto fundamental que a teoria habermasiana salienta e que foi, como se verá adiante, negligenciado por Honneth, ao reduzir a terceira dimensão do reconhecimento – a solidariedade – ao exercício de uma função laborativa no esquema social de distribuição do trabalho.

A distinção entre a ação estratégica e a interação social, tão relevante para o argumento expandido acima, pode ser explicada nos seguintes termos:

A primeira é governada por regras técnicas que implicam predições condicionais, assim como regras de preferência e máximas decisórias implicam imperativos condicionais; ela é dirigida para o alcance de objetivos através da avaliação das opções e da organização dos meios apropriados; ela é sancionada pelo sucesso ou fracasso na realidade. A segunda é governada por normas consensuais que definem expectativas recíprocas; ela está fundada na intersubjetividade do entendimento mútuo e é assegurada pelo reconhecimento geral de obrigações; ela é sancionada convencionalmente. (MCCARTHY, 1978, p. 26)

Mas é preciso atentar para o fato de que essa distinção não opera sob a lógica do tudo-ou-nada, ou seja, não se trata de categorizar determinada ação como puramente estratégica ou puramente comunicativa. Como Habermas adverte (citado por MCCARTHY, 1978, p. 27), essa distinção é “uma tentativa de analisar um complexo”. E por isso é que, em determinadas ações, predominarão elementos da estratégia, em outras, verificar-se-á um maior número de características da comunicação. Do mesmo modo, é possível afirmar que, em determinados espaços, a ação estratégica exercerá seu domínio (o que ocorre nos sistemas do Estado e do mercado), em outros, como no mundo da vida, a interação entre os sujeitos se dará sob as bases da ação comunicativa, da cooperação e do entendimento recíproco. Contudo, se para Habermas é equivocado afirmar que haja apenas um tipo de ação (a estratégica), o mesmo não se pode dizer da expansão desse tipo de racionalidade para outros espaços. A esse movimento de transposição da ação estratégica – predominante nos sistemas – para o mundo da vida, Habermas confere o nome de “colonização”. E a única forma de conter o processo de colonização é manter firmes e vivas as estruturas comunicativas que estão na base do mundo da vida.

O direito cumpre um papel fundamental nesse processo: a lei, produzida legitimamente, será, no Estado Democrático de Direito, “o modo de vinculação entre a ação comunicativa produzida na esfera pública e o sistema administrativo, pela via do poder político, com repercussões no sistema econômico” (BARBOZA FILHO, 2003). É que se estabelece um fluxo de comunicação entre a sociedade civil e o sistema político, num movimento da periferia para o centro. Reivindicações da sociedade civil acerca de questões como ambientalismo, direitos humanos, direitos sociais, apenas para citar alguns exemplos, migram da esfera pública, na forma de opinião pública, para o sistema político, democratizando-o. Em outras palavras, a lei é o meio através do qual se materializa o consenso produzido na esfera pública, que penetrou no sistema político e, portanto, é o instrumento legítimo de contenção do poder administrativo e econômico. Esquemáticamente, a teoria habermasiana pode ser pensada nos seguintes termos:

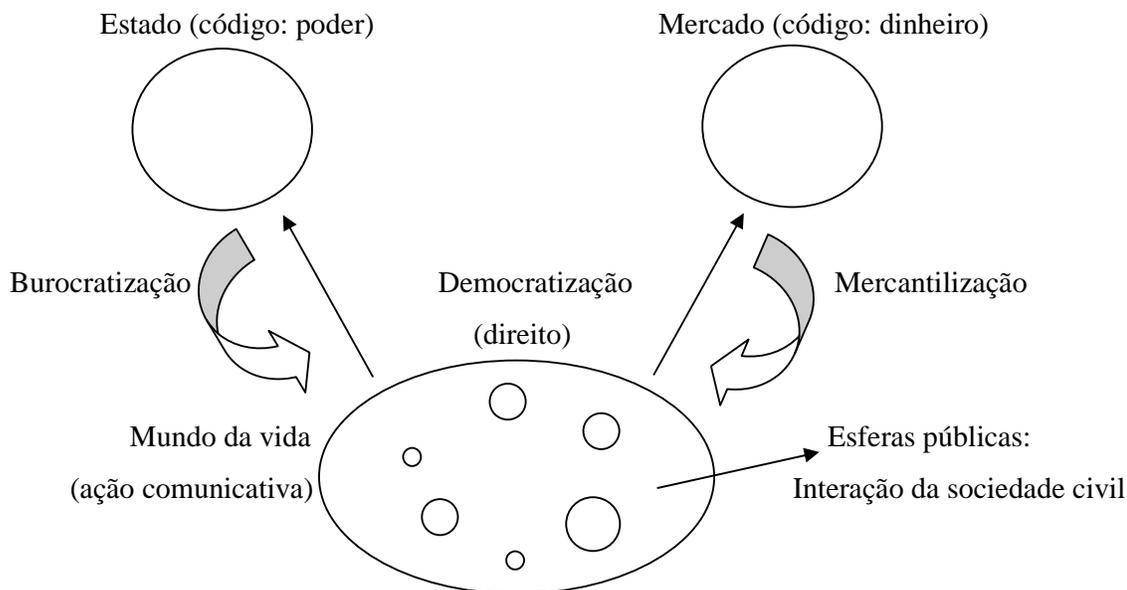


Figura 01: Esquema explicativo da teoria habermasiana

Nesse modelo, “a esfera pública pode ser descrita como uma rede adequada para a comunicação de conteúdos, tomadas de posição e *opiniões*; nela os fluxos comunicacionais são filtrados e sintetizados, a ponto de se condensarem em *opiniões públicas* enfeixadas em temas específicos” (HABERMAS, 1997a, v. 2, p. 92). Ela é, neste sentido, o espaço do agir orientado para o mútuo entendimento. E há uma diferença essencial desse novo modelo em relação ao anterior: fala-se em esferas públicas especiais, como as que envolvem pessoas e grupos ligados ao esporte, ao *showbusiness*, ao clero, à academia (HABERMAS, 1997a, v. 2, p. 95-96), admitindo-se, portanto, uma multiplicidade de espaços de interação comunicativa, embora não esteja propriamente contemplada aqui a noção de “públicos competidores” ou “públicos subalternos” (FRASER, 1997b).

A sociedade civil, por sua vez, corresponde às entidades e associações não estatais e não econômicas, aos movimentos sociais, às organizações não governamentais, enfim, ao conjunto de atores sociais, divorciados do Estado e do mercado, que sustentam as estruturas comunicativas no mundo da vida. E aqui está mais um elemento importante de distinção entre esse modelo e aquele de *Mudança estrutural*: “o atual significado da expressão ‘sociedade civil’ não coincide com o da ‘sociedade burguesa’, da tradição liberal, que Hegel chegara a tematizar [e o próprio Habermas, em alguma medida] como ‘sistema das necessidades’, isto é, como sistema do trabalho social e do comércio de mercadorias numa economia de mercado” (HABERMAS, 1997a, v. 2, p. 99). Ao contrário, ela compreende associações, entidades, movimentos e organizações mais ou menos autônomos em relação ao Estado e ao mercado,

que inserem no debate público temas de toda sorte: subordinação feminina e superação da sociedade patriarcal; ecologia e a questão ambiental; sexualidades menosprezadas e novas formas de identidade, dentro outros.

Todavia, em que pesem essas consideráveis reformulações do modelo inicial da esfera pública, seja por meio da reconceitualização de elementos essenciais, seja através da introdução de novos elementos antes não abordados (como o direito), o fato é que o novo modelo de esfera pública e toda a teorização a ele subjacente ainda não conferem espaço suficiente para as questões ligadas à construção da identidade e ao reconhecimento devido aos sujeitos. A discussão empreendida por Habermas acerca das contemporâneas lutas por reconhecimento é ainda bastante tímida e esse tema não alcançou um espaço privilegiado em sua obra.

Para Marcos Nobre (2003, p. 19), *Trabalho e Interação* conteria elementos e sinalizações de um caminho diferente que poderia ter sido seguido por Habermas, cujo tema central seria as lutas por reconhecimento. Mas o filósofo alemão não levou adiante essa empreitada, que apenas recentemente foi encampada por um novo representante da teoria crítica, Axel Honneth. Não estou completamente segura de que aquele artigo de 1967 realmente continha as origens ou as bases de uma nova teoria do reconhecimento – ele se encaixa perfeitamente na trajetória da obra habermasiana, na medida em que se propõe a fazer a crítica da teoria marxista, identificando suas limitações a partir da distinção entre trabalho e interação, ou ação estratégica e ação comunicativa. Contudo, é impossível não concordar com Nobre no sentido de que esse escrito realmente descrevia uma teoria do reconhecimento já presente no jovem Hegel e apontava para a possibilidade de seu aprofundamento. Mas o fato relevante para os fins deste trabalho é que Habermas efetivamente não trilhou o caminho do reconhecimento. Apesar disso, diante da centralidade que o tema ganhou na discussão teórico-política contemporânea, ele não deixou de abordar algumas questões essenciais ao entendimento das relações que se podem estabelecer entre diversidade e esfera pública. São essas contribuições que me proponho a analisar em seguida.

3.1 A discussão sobre diversidade e reconhecimento na obra habermasiana

Debatendo o tema do reconhecimento com Charles Taylor e, especialmente, se colocando contra uma segunda versão de liberalismo por ele formulada, Habermas (2002a)

procura demonstrar que a teoria dos direitos idealizada na modernidade, garantidora da integridade de sujeitos em particular e, portanto, de caráter individualista⁴², é capaz de responder às atuais demandas por reconhecimento. Essas, em seu entendimento, se fundamentam, essencialmente, na afirmação de identidades de grupo e na experiência coletiva do desrespeito e da carência de estima social. Note-se, aqui, que Habermas, tal como o faz Fraser e diferentemente de Honneth, entende o reconhecimento em uma perspectiva mais restrita, que compreende apenas as relativamente recentes reivindicações por garantias, direitos e mudanças culturais baseadas em características e especificidades compartilhadas por determinados grupos. Ou seja, o reconhecimento em Habermas é qualificado como uma reivindicação de grupos e coletividades específicas, que ele, inclusive, diferencia em planos de análise, realçando as particularidades de cada um dos seguintes fenômenos: feminismo, multiculturalismo, nacionalismo e luta contra a herança eurocêntrica do colonialismo. Com sua tese, Habermas pretende se opor à formulação tayloriana (o liberalismo 2) de que, em certas circunstâncias, é possível adotarem-se garantias que restringem alguns direitos individuais a fim de se assegurar a sobrevivência de formas de vida culturais específicas e, assim, a possibilidade de que gerações futuras possam exercer a opção de a elas se vincularem.

Para Habermas, a concepção tayloriana desconhece a verdadeira base de uma teoria de direitos corretamente entendida: a equi-procedência das autonomias pública e privada. Segundo o autor, os destinatários do direito devem gozar, a um só tempo, de autonomia privada e de autonomia pública, o que quer dizer que eles devem se compreender como co-autores das normas jurídicas a que são submetidos na condição de sujeitos privados de direito. Isso é garantido por meio do debate racional-crítico que se dá na esfera pública: ali, os indivíduos se posicionam a respeito das leis que são formuladas pelo Estado e procuram influenciar o sistema político de modo a obter respostas positivas aos consensos representados pela opinião pública. A relação de pressuposição mútua, mantida entre autonomia pública e autonomia privada, desemboca em uma concepção procedimental do direito que não admite que específicas expressões da boa vida sejam albergadas na norma jurídica, com vistas a garantir a sobrevivência de determinadas identidades coletivas.

⁴² Em um outro artigo, em que trata da relação, supostamente paradoxal, entre soberania popular e direitos humanos, Habermas (2003b) explicita melhor a noção de tal sistema de direitos. Segundo ele, esse direito é dotado de três principais características: é positivo, moderno e estruturado individualisticamente. Isso significa dizer que ele “resulta de normas produzidas por um legislador e sancionadas pelo Estado, tendo como alvo a garantia de liberdades subjetivas” (HABERMAS, 2003b, p. 153).

Com suas proposições, Habermas (2002a), obviamente, não nega a possibilidade de que sejam formuladas demandas coletivas por direitos, como forma de garantir o reconhecimento de específicas construções identitárias. Ele reconhece, na contemporaneidade e juntamente com diversos outros teóricos (HONNETH, 2003; FRASER, 1997a; TAYLOR, 1994), uma série de grupos e movimentos que se organizam coletivamente, com vistas a alterarem uma realidade de subordinação, desrespeito e opressão e efetivarem um ideal de igualdade no plano jurídico, e entende ser legítima essa pretensão. Assim, Habermas se insere no debate em torno das demandas por reconhecimento formuladas por grupos e indivíduos, entendendo que elas são perfeitamente cabíveis em um contexto de cultura patriarcal, colonialista, xenófoba ou, de qualquer modo, excludente quanto a identidades minoritárias e que merecem algum tipo de resposta. Ele admite como consenso as proposições de Amy Gutmann no sentido de o reconhecimento público pleno demanda

“[...] duas formas de respeito: 1) o respeito pela identidade inconfundível de cada indivíduo, [...]; 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, [...]”. (HABERMAS, 2002a, p. 232)

O que ele não admite é que essa resposta, esse reconhecimento pleno, se dê por meio da garantia de direitos coletivos, pois tal medida violaria a neutralidade ética da ordem jurídica e significaria a promoção, pelo Estado, de determinada concepção coletiva de bem em detrimento da liberdade individual. Para ele, o direito (e aqui ele se refere, explicitamente, à teoria do direito liberal) é capaz de contemplar os fins coletivos, que se articulam em lutas por reconhecimento, por meio da positivação e garantia de direitos de fruição individual ou, dito de outro, munindo indivíduos (e não grupos) de determinadas prerrogativas legais. É que tais fins não podem, sob qualquer hipótese, dissolver a estrutura do direito que é estritamente individual, e, como tal, que estatui apenas o indivíduo, e jamais coletividades, como portador de direitos.

Habermas (2002a) demonstra, em sua formulação, que a comunidade de sujeitos que vive sob um mesmo Estado pode impregnar a ordem jurídica estatal de determinado conteúdo ético. Todavia, no interior desse Estado, para ele, é inadmissível que haja a promoção de grupos específicos por meio da concessão de direitos diferenciados, mesmo que tal medida vise a alteração de uma situação histórica de desrespeito e de negativa do devido reconhecimento ou a reparação por medidas excludentes adotadas pelo mesmo Estado no passado. Assim, na perspectiva habermasiana, deve existir algum tipo de acordo em torno de

questões éticas que vinculam todos os cidadãos que vivem sob esse Estado – ainda que eles se diferenciem, em seu interior, pela vinculação a grupos culturais específicos – e é esse acordo que será a base ética da ordem jurídica (e não qualquer tipo de entendimento específico de um grupo). Há, portanto, na teoria habermasiana, uma diferenciação entre dois planos de análise. O primeiro deles é a ordem jurídica observada externamente: neste plano, ela se mostra impregnada de um conteúdo ético que vincula todos os cidadãos, indistintamente, sem qualquer referência às suas identidades de grupo específicas, apresentando-se como um todo harmônico, unitário e homogêneo derivado do consenso democrático construído entre os vários sujeitos, individuais ou coletivos. O segundo é a ordem jurídica vista internamente, pelos sujeitos de direito que a integram: aqui, ela não pode promover conteúdos éticos vinculados a grupos específicos que participam do conjunto de cidadãos, porque isso representa uma violação à liberdade individual, base do ordenamento jurídico moderno.

Para Habermas, a teoria do direito da modernidade, uma grande conquista humana, foi “talhada para atender a pessoas individuais” e, por isso, a concessão de direitos coletivos que promovam uma específica concepção de bem é questionável “do ponto de vista normativo” (HABERMAS, 2002a, p. 250). Contudo, apesar dessa característica, essa mesma teoria do direito é capaz de dar conta das contemporâneas reivindicações por reconhecimento e dos conflitos identitários identificados por Taylor. Por quê? Porque, segundo Habermas, “a defesa de formas de vida e tradições geradoras de identidade deve servir, em última instância, ao reconhecimento de seus membros; ela não tem de forma alguma o sentido de uma preservação administrativa das espécies” (HABERMAS, 2002a, p. 250). Ou seja, em última análise, o substrato cultural que une determinada coletividade serve à formação da identidade do indivíduo, ou, de outro modo, ele não representa um valor de si, mas é valorado na medida em que contribui para a formação da integridade identitária dos sujeitos individuais, de modo que deve ser garantida, a cada um desses sujeitos, a liberdade de com ele permanecer ou dele se desvencilhar. Para Habermas, portanto, a concessão de direitos coletivos destinados a garantir a sobrevivência de específicas formas de vida culturais incorreria contra a liberdade individual, pois essa regra jurídica poderia significar o impedimento de que o indivíduo – verdadeiro sujeito de direitos na teoria habermasiana – exercesse a sua autonomia privada e optasse por se identificar ou não com determinada forma de vida cultural. O Estado funcionaria, na versão do liberalismo 2 tayloriana, como umpositor da concepção de boa vida, fruto de uma identidade coletiva específica, a ser perseguida pelos sujeitos de direito individuais.

Além disso, o referido autor entende que cabe somente aos grupos que apresentam específicas tradições e formas de vida garantir os vínculos estabelecidos com seus integrantes. Os grupos suficientemente hábeis, capazes de se transformarem, auto-reflexivos, conseguem se manter coesos em torno de suas particularidades, ainda que em um ambiente heterogêneo e multicultural. Assim, não compete ao Estado ou à ordem jurídica garantir, de modo direto e explícito, a sobrevivência de específicas formas de vida cultural ou manifestações identitárias, por meio da concessão de direitos especiais coletivos. Na medida em que essa mesma ordem jurídica impõe a observância de direitos individuais ela está, indiretamente, cumprindo aquele papel, pois ampara aquele a quem as tradições e as diferentes formas de vida devem servir – o indivíduo.

Nesse sentido, o que é relevante para Habermas é que a ordem jurídica garanta ao indivíduo a possibilidade “de crescer sem perturbações em seu universo cultural de origem”, “poder criar seus filhos nesse mesmo universo”, “poder confrontar-se com sua cultura de origem – como com qualquer outra, dar-lhe continuidade ou transformá-la, ou ainda a chance de distanciar-se com indiferença de seus imperativos, ou mesmo romper com ela, em uma atitude autocrítica, para viver a partir daí com a marca deixada por uma ruptura consciente com a tradição ou então com uma identidade cindida” (HABERMAS, 2002a, p. 252). Ou seja, à ordem jurídica não cabe assegurar a grupos étnicos ou minorias quaisquer tipos de direitos coletivos que possam incorrer contra a liberdade e a autonomia dos indivíduos, pois o indivíduo é o único sujeito de direitos no sistema normativo por ele idealizado. Contudo, não se pode deixar de notar que é impossível à ordem jurídica garantir ao indivíduo o crescimento em seu universo cultural de origem sem perturbações, pois os diferentes universos culturais estão em constante contato e algum tipo de perturbação ou intercâmbio sempre ocorrerá. O direito não é capaz de estabelecer barreiras ou proteções individuais dessa espécie. E ainda que o fosse, cabe questionar se esse é o papel do direito, especialmente em contextos multiculturais.

A tese habermasiana, neste primeiro texto, fica bastante clara quando ele afirma que a questão da sobrevivência dos diferentes grupos étnicos e suas formas de vida culturais não pode ser tratada, pelo Estado, como um problema de preservação de espécies naturais em extinção. O que se deve proporcionar é a possibilidade de coexistência equitativa⁴³ entre essas coletividades, e isto estará, para ele, assegurado na medida em que as autonomias privada e

⁴³ Insiste-se, mais uma vez: como falar em coexistência equitativa se o direito não tem o papel de influir na promoção de uma verdadeira equidade entre os grupos e se, de fato, eles são profundamente desiguais, tanto em termos de recursos simbólicos quanto materiais?

pública dos indivíduos – os únicos sujeitos de direitos, insiste-se – tenham equi-procedência. Nas palavras do autor,

O ponto de vista ecológico da conservação das espécies não pode ser transportado às culturas. Normalmente, as tradições culturais e as formas de vida que aí se articulam reproduzem-se ao *convencer* do valor de si mesmas os que assumem e as internalizam em suas estruturas de personalidade; ou seja, elas se reproduzem ao motivar os indivíduos a uma apropriação e continuação produtivas de si mesmas. O caminho do direito estatal nada pode senão *possibilitar* essa conquista hermenêutica da reprodução cultural de universos vitais. Pois uma garantia de sobrevivência iria justamente privar os integrantes da liberdade de dizer sim ou não, hoje tão necessária à apropriação e manutenção de uma herança cultural. Sob as condições de uma cultura que se tornou reflexiva, só conseguem se manter as tradições e formas de vida que *vinculem* seus integrantes, e isso por mais que fiquem expostas à prova crítica por parte deles, e por mais que dêem às novas gerações a opção de aprender com as outras tradições, ou mesmo converter-se a elas e migrar, portanto, para outras paragens. (HABERMAS, 2002, p. 250-251)

Em suma, neste primeiro artigo Habermas advoga a idéia de que as lutas por reconhecimento, sejam elas advindas do feminismo, do multiculturalismo, do nacionalismo ou da resistência contra a herança eurocêntrica do colonialismo, podem todas ser contempladas por um sistema de direitos que tem como sujeitos apenas indivíduos e não grupos. E, por isso, esse sistema jurídico é incompatível com a concessão de direitos coletivos cuja finalidade seja a de promover uma específica forma de vida cultural ou uma determinada concepção do bem, enfim, garantir reconhecimento a grupos aos quais, até então, ele foi negado. Isso não significa que Habermas ignore a importância das relações intersubjetivas e do contexto sócio-cultural para a formação das identidades dos sujeitos. Ao contrário, ele afirma que “[...] pessoas de direito, só são individualizadas por meio da coletivização em sociedade” e reconhece a necessidade de uma “[...] política de reconhecimento que preserva a integridade do indivíduo, inclusive nos contextos vitais que conformam sua identidade” (HABERMAS, 2002a, p. 235). Mas, do seu ponto de vista, tais assunções não são incompatíveis com um sistema de direitos de viés individualista.

Para demonstrar a operação real de sua tese, Habermas (2002, p. 236-237) recorre à história e a luta empreendida pelo movimento feminista. Ele procura apontar como, inicialmente, uma política liberal buscou assegurar igualdade de condições de acesso a bens e recursos, independentemente da identidade de gênero. Contudo, tal política foi capaz de gerar, apenas, assim como as demais políticas de viés liberal, uma igualdade formal, não traduzida na realidade opressora e degradante vivida pelas mulheres. Por isso, fez-se necessária a implementação de uma política socioestatal, por meio da concessão de direitos sociais e outros direitos especiais, capaz de transformar em realidade a igualdade garantida, pela

plataforma liberal, em termos meramente formais. Contudo, Habermas afirma que ambas as propostas foram objeto de crítica pelas próprias feministas, que questionavam tanto a incapacidade do liberalismo de conferir substância, materialidade, concretude, à igualdade de gênero quanto os resultados ambivalentes da intervenção estatal, que reforçavam e sedimentavam o papel subalterno da mulher, categorizando-a, em relação aos demais integrantes da sociedade, como dependente e inativa. E ele procura, então, demonstrar que foi apenas a partir da compreensão de que o que necessitava ser alterado era a cultura dominante na sociedade – que atribuía papéis e lugares diferenciados a mulheres e homens segundo uma hierarquia de gênero – que o movimento feminista conseguiu avançar em termos de conquistas e mudanças⁴⁴.

Para Habermas, a capacidade reflexiva do movimento feminista e a possibilidade de sua inserção e expressão na esfera pública, a fim de questionar e alterar a cultura machista dominante, foi assegurada por um processo democrático em que as mulheres alcançaram o direito subjetivo de viverem segundo suas concepções particulares de boa vida após tematizarem e justificarem, publicamente, a necessidade de tratamento igualitário ou diferenciado em casos específicos. Assim, a teoria dos direitos de caráter individualista foi capaz de responder à luta por reconhecimento travada pelas mulheres na medida em que lhes assegurou autonomia pública, para que elas pudessem vocalizar, publicamente, suas pretensões e participar do processo de construção das normas a que seriam submetidas em sua esfera privada. Pois, o que precisava ser alterado, em verdade, não era o sistema de direitos liberal, mas a cultura dominante que informava a sua interpretação e aplicação.

Com esse exemplo fica bastante clara a proposta habermasiana para a questão do reconhecimento, que se alinha claramente à sua teoria mais geral sobre o Estado, o direito e a esfera pública: para Habermas, o que deve ser garantido é a possibilidade de igual participação dos indivíduos no debate público, a fim de que eles possam contribuir, com seus discursos, no processo de elaboração das normas a que serão submetidos na qualidade de sujeitos privados de direito. É nesse debate que eles poderão afirmar suas concepções particulares a respeito do que confere valor à vida, do que é importante para a construção e manutenção de suas identidades e convencer os demais da legitimidade de suas pretensões e

⁴⁴ A história do movimento feminista, tal como relatada por Habermas (2002), ilustra os diferentes paradigmas de direito (HABERMAS, 1997a): inicialmente, o paradigma liberal, caracterizado por privilegiar uma noção de igualdade meramente formal, incapaz de alterar a realidade social concreta, profundamente desigual; em seguida, o paradigma do bem-estar, distinguido pela forte intervenção estatal, capaz de produzir mudanças reais, mas também transformar cidadãos em clientes do Estado e, finalmente, o paradigma procedimental, singularizado pela existência de procedimentos que garantem a comunicação, ou seja, que garantem a manutenção de uma esfera pública aberta e inclusiva, capaz de produzir, por meio da crítica e da auto-reflexão, profundas alterações na ordem social.

anseios. E é justamente um sistema de direitos liberal e universal que garante a possibilidade de florescimento dos contextos particulares de vida: porque o ordenamento jurídico não incorpora uma concepção específica da boa vida – o que se tem são procedimentos que garantem a comunicação de diferentes, na condição de iguais, na esfera pública – que as mais diversas noções do que ela signifique podem conviver em uma mesma comunidade política. A idéia informativa desse discurso parece ser, assim como em *Mudança estrutural da esfera pública*, a da suspensão ou neutralização das diferenças que perpassam os sujeitos quando esses se inserem no debate público. Todavia, aqui essas diferenças podem ser objeto de discussão na esfera pública, e isso foi justamente o que aconteceu no caso do movimento feminista, que serviu de exemplo para a tese habermasiana.

O questionamento que surge a partir da análise dessa tese é se o liberalismo não é a cultura de um grupo, ou seja, se ele não representa os anseios, as necessidades e os interesses de um conjunto específico de pessoas e, portanto, um particularismo travestido de universalidade. Recorrendo mais uma vez a Taylor (1994), o liberalismo de dignidade igualitária supõe que há princípios universais que são cegos à diferença. Mas esses princípios universais não são o reflexo de culturas particulares? E, exatamente por isso, acabam funcionando como mecanismo opressor e silenciador das reivindicações das demais coletividades que não anuem com seus pressupostos? É esta a apreciação feita por Fraser ao discutir o modelo de esfera pública inicialmente proposto por Habermas, que se aplica igualmente ao paradigma do direito: a proposta liberal funciona, precisamente por se revestir do falso atributo da neutralidade, como um instrumento de manutenção de um determinado grupo, nas diversas esferas de interação social, nas posições de poder. Por isso, parece-me que a proposta habermasiana de privilegiar um paradigma do direito de viés liberal-individualista é incompatível com o seu modelo inclusivo e aberto de esfera pública.

Além dessa questão, permanece também, após o exame da tese habermasiana exposta anteriormente, o problema das diferenças que não podem ser solucionadas ou abolidas (e nem devem) por meio do discurso, diferenças cujo reconhecimento positivo é pretendido por grupos e por indivíduos, que demandam políticas ou mesmo direitos específicos. O exemplo das tribos indígenas brasileiras⁴⁵ é bastante elucidativo: tais grupos não pretendem que seus atributos pessoais, característicos, sejam neutralizados no debate

⁴⁵ É importante atentar, aqui, para o fato de que não são apenas os chamados “grupos étnicos” que reivindicam um reconhecimento positivo de suas particularidades. Outros movimentos coletivos, que se agregam em torno de características elaboradas socialmente, tais como os homossexuais, ou mesmo em torno de atributos adscritivos, como os deficientes auditivos (para mais detalhes sobre esse caso, ver GUTMANN, 2003), para citar apenas alguns exemplos, também reivindicam o reconhecimento positivo de suas especificidades.

público, ao contrário, eles pretendem ser reconhecidos por meio deles. Além disso, eles reivindicam a concretização de um direito coletivo ao território, essencial para a sua sobrevivência enquanto grupo cultural específico. Como lidar com esse tipo de diferença, que se pretende seja avaliada positivamente pela coletividade e não neutralizada no debate público? Habermas ensaia um tratamento para esse tipo de questão em um outro artigo, que analiso a seguir.

Em *Inserção – inclusão ou confinamento? Da relação entre nação, estado de direito e democracia* (2002b), Habermas aponta todos os problemas advindos de uma concepção etnonacionalista de soberania popular e procura demonstrar a maior adequação da noção procedimentalista por ele proposta. A maior parte da discussão exposta no texto é travada tendo como contraponto as teorizações de Carl Schmitt a respeito do que é o povo, como se define soberania popular e como se articulam a sua face interna e externa. O que interessa para fins da discussão proposta neste trabalho são dois pontos específicos do referido texto: o primeiro deles parece corroborar a idéia habermasiana exposta na seção anterior, enquanto o outro aponta numa direção contrária.

O ponto que corrobora a tese anteriormente elucidada está contido na discussão acerca da autodeterminação democrática travada por Habermas. Para esse autor, a autodeterminação nacional, ou seja, a possibilidade de um grupo minoritário se desvincular de seu Estado de origem e criar uma nova nação, só se justifica quando há violações a direitos fundamentais individuais. Nessa hipótese, o que está em questão não é a violação a um direito coletivo daquele grupo, mas o desrespeito a direitos individuais dos sujeitos que o integram. Nas palavras do teórico,

Tal como ocorre nos casos gritantes de domínio estrangeiro e de colonialismo, a injustiça contra a qual se dirige uma resistência legítima não surge da infração de um direito supostamente coletivo à autodeterminação nacional, mas da infração de direitos fundamentais individuais. A reivindicação da autodeterminação só pode ter como conteúdo imediato a concretização de direitos de cidadania iguais para todos. Dar um fim à discriminação das minorias não precisa absolutamente pôr sempre em questão os limites de determinado regime ilegítimo. Uma reivindicação de secessão só se justifica se o poder central do Estado nega seus direitos a uma parte de sua população, concentrada num território; nessas circunstâncias a reivindicação da inclusão pode ser imposta pela vida da independência nacional. (HABERMAS, 2002b, p. 163)

A análise do trecho transcrito acima permite a conclusão de que, uma vez mais, Habermas afirma que apenas indivíduos são portadores de direitos no interior da teoria jurídica por ele defendida. Muito embora ele admita a importância das relações de

reconhecimento intersubjetivo na formação da identidade do indivíduo⁴⁶, ele continua negando a possibilidade de direitos coletivos, ou seja, que determinado agrupamento de indivíduos, que se reconhecem mutuamente como portadores de uma identidade comum, possa reivindicar direitos, para o grupo, com apoio nessa identidade ou usufruir de direitos específicos garantidos pelo estado.

O fundamento da negação de direitos coletivos, também neste segundo artigo, parece se encontrar na garantia da autonomia privada e da liberdade individual. É que Habermas (2002b) entende que a concessão de direitos a uma específica coletividade pode significar o enclausuramento de indivíduos no interior desse grupo e, conseqüentemente, a negação de sua liberdade de com ele romper, desvincilhando-se, assim, dos seus laços de origem. Para o referido autor, tradições, costumes e específicas formas de vida culturais não têm um sentido ou um valor em si, como para Charles Taylor (1994), mas fazem sentido e devem ser valorizados na medida em que participam do processo de formação da identidade do indivíduo, funcionando como um importante elemento de auto-compreensão.

Todavia, nesse mesmo texto, também pode ser encontrado um início de admissão a direitos coletivos no contexto de um Estado Democrático. Habermas, ao analisar a questão daquelas que ele designa como “minorias inatas”, adverte para o fato de que a cultura majoritária pode tentar impor às minorias a sua forma de vida, “negando assim aos cidadãos de origem cultural diversa uma efetiva igualdade de direitos” (HABERMAS, 2002b, p. 164). Para o referido autor, a problemática das minorias inatas “explica-se pelo fato de que os cidadãos, mesmo quando observados como personalidades jurídicas, não são indivíduos abstratos, amputados de suas relações de origem” (HABERMAS, 2002b, p. 164). Neste ponto, Habermas partilha com os comunitaristas a crítica ao liberalismo, que visualiza apenas indivíduos desenraizados, desconectados de suas origens culturais, e realça o importante papel do contexto cultural na formação da identidade dos sujeitos. E, por isso, admite que a aplicação da norma de direito acaba tocando “a integridade das formas de vida dentro das quais está enfronhada a configuração pessoal de cada vida” (HABERMAS, 2002b, p. 165).

⁴⁶ Eis o trecho em que resta clara a importância, conferida por Habermas, ao reconhecimento intersubjetivo no processo de formação da identidade do indivíduo: “Faz parte do caráter social das pessoas físicas o fato de elas se desenvolverem em meio a formas de vida compartilhadas intersubjetivamente, para se tornarem indivíduos e estabilizarem sua identidade em condições de reconhecimento recíproco. Por isso, também a partir de um ponto de vista jurídico, a pessoa individual só pode ser protegida *juntamente* com o contexto dos seus processos de formação, ou seja, com um acesso seguro a relações impessoais de sustentação, às redes sociais e às formas de vida cultural” (Habermas, 2002b, p.158).

Como possível solução para os problemas advindos do choque entre culturas no seio de sociedades pluralistas ou multiculturais, Habermas aponta diversos mecanismos, dentre os quais “direitos grupais específicos”. Nas palavras do autor,

O problema das minorias ‘inatas’, que pode surgir em todas as sociedades pluralistas, agudiza-se nas sociedades multiculturais. Mas quando estas estão organizadas como Estados democráticos de direito, apresentam-se, todavia, diversos caminhos para se chegar a uma inclusão ‘com sensibilidade para as diferenças’: a divisão federativa dos poderes, uma delegação ou descentralização funcional e específica das competências do Estado, mas acima de tudo, a concessão de autonomia cultural, os direitos grupais específicos, as políticas de equiparação e outros arranjos que levem a uma efetiva proteção das minorias. (HABERMAS, 2002b, p. 166)

Ora, as propostas de solução para os problemas advindos da existência de “minorias inatas” no interior de Estados Nacionais, especialmente aquelas que concernem a “direitos grupais específicos” e “concessão de autonomia cultural”, reproduzidas acima, parecem entrar em contradição com a tese habermasiana de inadmissibilidade de direitos coletivos, sustentada em *A luta por reconhecimento no Estado democrático de direito*. Ou seja, aqui Habermas parece reconhecer a necessidade de instrumentos que possibilitem o tratamento igualitário dos indivíduos mesmo quando esses pretendem que suas características específicas sejam reconhecidas positivamente (e não apenas neutralizadas no debate público).

Já em *Igual tratamento de culturas e os limites do liberalismo pós-moderno* (2005), Habermas procura situar o seu projeto como uma terceira leitura para os problemas relacionados à pluralidade de culturas, que se posiciona entre o liberalismo clássico e o republicanismo. Se o liberalismo, por um lado, com a sua idéia de igualdade, não é capaz de proporcionar o tratamento adequado para as diferentes formas de vida, tributárias de igual consideração e respeito, o republicanismo, de outro lado, por seu exacerbado fechamento em torno de uma solidariedade cívica, que se vincula a específicas tradições e valores e exclui, por conseguinte, formas de vida que dela se diferenciarem, acaba redundando em discriminação e, na pior das hipóteses, em exclusão e exterminação. A proposta habermasiana se constrói, entre as outras duas tradições teóricas, a partir da idéia de um “universalismo igualitário”: em lugar de uma solidariedade cívica garantida por vínculos de tradição ou nacionalidade, fala-se em uma solidariedade entre “outros”. Isso significa a pressuposição de um mínimo conteúdo capaz de garantir que a soberania popular corresponda ao anseio de todos, ou seja, que todos se entendam co-autores das normas a que são submetidos – esse mínimo são os princípios constitucionais universalísticos e os direitos humanos.

Como se vê, Habermas recorre mais uma vez à noção de equi-procedência das autonomias pública e privada – que se refere à complexa inter-relação entre esfera pública e esfera privada – para demonstrar a capacidade de sua teoria em responder às contemporâneas demandas por reconhecimento de identidades culturais particulares. O argumento subjacente é que apenas a proteção da autonomia privada dos indivíduos é capaz de assegurar o contexto necessário à participação política enquanto cidadãos.

É inequívoco que a teoria habermasiana confere centralidade à idéia de que o processo de formação da identidade dos indivíduos se dá por meio de interações intersubjetivas, em que há uma pretensão legítima de reciprocidade: nós nos tornamos os sujeitos que somos na convivência social com os demais. Desse modo, é equivocada a idéia de que nascemos indivíduos e só depois nos tornamos agentes sociais; ao contrário, o processo de constituição da identidade é contínuo, interativo e reflexivo e se desdobra no contexto de um mundo da vida compartilhado (MEEHAN, 1995, p. 240). Essas relações, ao mesmo tempo em que demandam, permitem-nos também levar em consideração a perspectiva do outro, colocando-nos em seu lugar. É justamente esse processo contínuo de reflexão, a respeito de si e das pretensões veiculadas pelo outro, que permite a construção de normas reguladoras das relações sociais universalmente válidas e aceitas.

Ao afirmar a equi-procedência das autonomias pública e privada e estatuir, em seu princípio D, que apenas “são válidas as normas de ação às quais todos os possíveis atingidos poderiam dar o seu assentimento, na qualidade de participantes de discursos racionais” (HABERMAS, 1997a, p. 142), o que a teoria habermasiana está reclamando é, em última instância, o reconhecimento recíproco de todos enquanto sujeitos de direitos. Portanto, mais do que apenas atribuir um papel central às relações intersubjetivas na formação da identidade dos sujeitos, Habermas também confere à necessidade do reconhecimento recíproco a qualidade de categoria-chave em sua teoria da democracia, pois apenas a participação de todos – reconhecidos entre si como sujeitos de direito e co-legisladores das normas a que são submetidos – no processo de formação das normas garantirá sua legitimidade.

Todavia, tal reconhecimento é uma categoria universal, ou seja, não se trata de reconhecer as particularidades de cada sujeito, mas de reconhecer o que há de compartilhado entre eles, o que eles têm em comum: a qualidade de indivíduos portadores de autonomia pública e autonomia privada. A teoria habermasiana, nesse sentido, embora reconheça o “fato do pluralismo” e procure, por meio da noção da democracia deliberativa ou política deliberativa, lidar com essa pluralidade por meio de procedimentos que garantem a formação inclusiva, aberta e discursiva de vontades e opiniões acerca do bem comum e demandam a

aceitabilidade racional das normas pelos sujeitos de direitos para que essas sejam impostas, permanece com uma categoria central que pode representar sérios problemas para o tratamento da diversidade: o consenso como o ideal regulativo do processo de deliberação.

Para Andrea T. Baumeister (2003, p. 740) a manutenção desse ideal na teoria habermasiana sugere um grave menosprezo quanto à “profundidade da diversidade e a natureza fundamental do conflito de valores” (tradução minha). Ao mesmo tempo em que negligencia todos os desafios colocados pela diversidade para as noções de identidade coletiva compartilhada por uma comunidade política e de consenso político, as construções habermasianas para o tratamento de demandas por reconhecimento, acima elucidadas, negam o devido reconhecimento aos grupos que não compartilham da noção liberal de bem entendida como liberdade individual ou autonomia privada (BAUMEISTER, 2003, p. 741).

A crítica à noção de consenso sustentada na teoria habermasiana também é feita por Iris Young (2001). Segundo a teórica feminista, se se entende o consenso como o resultado do processo deliberativo, como o fim a ser alcançado por meio do debate público, as diferenças não são negadas, mas caracterizadas como algo que deve ser superado para que, ao final, se alcance uma decisão que seja desejada por todos os participantes. O problema que Iris Young aponta nessa perspectiva é que ela pode ser extremamente excludente, na medida em que o apelo ao “bem comum” pode servir de instrumento, pelo grupo privilegiado, para negar as reivindicações e interesses de grupos minoritários. Ou seja, as diferenças ostentadas por esses grupos minoritários podem, no processo argumentativo, ser consideradas como um obstáculo a ser ultrapassado a fim de que prevaleça uma decisão mais consentânea com o “bem comum”. Contudo, esse “bem comum” pode corresponder apenas àquilo que o grupo privilegiado entende enquanto tal e, por isso, transformar-se em fonte de exclusão e dominação.

4 A CENTRALIDADE DA LUTA POR RECONHECIMENTO COMO CHAVE EXPLICATIVA DOS CONFLITOS SOCIAIS: O modelo de Axel Honneth

Axel Honneth (2003), segundo sua auto-apresentação, afasta-se da corrente filosófica moderna⁴⁷ que sustenta que os indivíduos se encontram, constantemente, em uma luta por autoconservação e em uma disputa acirrada pela afirmação e consecução de seus interesses egoístas. A partir daí, procura, nos escritos hegelianos do período de Jena, instrumentos capazes de lhe permitir estruturar um modo diferente de refletir sobre os conflitos sociais, que não reduza a condição humana à realização de cálculos para satisfação de suas preferências individuais. Nesse sentido, é possível identificar, também na obra de Honneth – e não poderia ser diferente, dada sua trajetória intelectual, construída no Instituto de Pesquisa Social e a partir de uma análise crítica dos estudos da primeira e segunda geração de pesquisadores integrantes daquele centro –, uma preocupação em demonstrar, conceitualmente, que os seres humanos se relacionam também por meio de uma outra forma de ação social, que não se confunde com a instrumental.

Ali, na obra do jovem Hegel, Honneth encontra a estrutura básica da noção de reconhecimento como uma relação intersubjetiva indispensável à formação da identidade dos indivíduos. O empreendimento teórico levado a cabo por Honneth consiste, portanto, na retomada da categoria hegeliana do reconhecimento para dar conta das disputas, vividas nas sociedades modernas, que não se fundamentam na mera garantia de sobrevivência e autoconservação. Contrariando essa lógica instrumental, Honneth pretende demonstrar que existe uma realidade social que foi negligenciada pela filosofia política hegemônica: os seres humanos procuram, nas relações que estabelecem com os outros, o seu reconhecimento enquanto seres únicos e singulares, e apenas o devido reconhecimento, nas diferentes esferas de interação social, é capaz de garantir a formação de uma identidade integral e não distorcida. É, portanto, nas relações intersubjetivas, que as identidades individuais se formam, se modificam e se afirmam, e as lutas por reconhecimento travadas nessas relações funcionam como o móvel dos avanços morais da sociedade.

Honneth, como se vê, procura lançar um foco de luz sobre tais lutas, que se processam no interior do “mundo da vida” e têm nítida relação com a esfera pública, embora tal relação não seja desenvolvida de modo tão explícito por aquele que hoje é conhecido como

⁴⁷ Aqui, Honneth dialoga fundamentalmente com Maquiavel e Hobbes (HONNETH, 2003, p. 31-36).

o representante da terceira geração da Escola de Frankfurt⁴⁸. Com esse empreendimento, Honneth pretende recuperar o conflito como um elemento constitutivo das relações sociais, dimensão que parece ter sido negligenciada pela teoria habermasiana, que, sem dúvida, constitui um dos pontos de partida da releitura que Honneth faz da teoria crítica. Como observa Marcos Nobre (2003), a centralidade conferida por Honneth ao conflito decorre de um rigoroso exame, e conseqüente discordância, da distinção habermasiana entre sistema e mundo de vida e da noção de acordo, de cooperação e de entendimento mútuo que caracterizaria, de saída, o segundo espaço. Na perspectiva de Honneth (2003), o que distingue o mundo da vida não é o acordo, mas sim o conflito social em torno de uma dimensão simbólica e identitária. E esse conflito tem um grande potencial emancipatório, na medida em que é capaz de promover alterações substantivas da estrutura das relações de reconhecimento, ampliando-as de um modo a assegurar aos indivíduos as condições de possibilidade do desenvolvimento de autoconfiança, auto-respeito e auto-estima, a partir da manutenção de relações sociais não fragmentadas.

Neste capítulo procuro, inicialmente, apontar os principais elementos da teoria do reconhecimento desenvolvida por Axel Honneth (2003). Como se verá, o foco da discussão por ele empreendida não são os movimentos sociais que demandam o reconhecimento público de suas particularidades, mas a idéia de que o processo de formação das identidades individuais ocorre por meio do estabelecimento de relações intersubjetivas, em diferentes esferas, nas quais vigora a noção de um reconhecimento recíproco em escala crescente: inicialmente, o indivíduo aparece como detentor de carências e necessidades, que precisam ser supridas por meio de relações afetivas e de amizade; depois, esse mesmo indivíduo aparece como portador de direitos universais, garantidos de modo igualitário a todos os integrantes da comunidade política e, finalmente, ele é reconhecido em suas singularidades e caracterizado por suas qualidades e habilidades específicas. Os movimentos sociais aparecem, na teoria de Honneth, como o instrumento de ação política capaz de reverter situações coletivas injustas, decorrentes de experiências de negação de reconhecimento, entendidas como formas de desrespeito.

⁴⁸ José Sazbón (2004) é um dos autores que caracteriza Honneth como representante da terceira geração da Escola de Frankfurt. Marcos Nobre (2003) chama atenção para a impropriedade de se utilizar a expressão “Escola de Frankfurt” como sinônimo de “Teoria Crítica”. Segundo ele, a Escola de Frankfurt foi apenas uma experiência, historicamente datada, vivida por alguns pensadores que se vinculavam a um campo teórico muito mais abrangente, a Teoria Crítica. Esse campo, exatamente por ser mais amplo do que aquela configuração histórica, permanece vivo e ativo na contemporaneidade. Assim, Honneth seria melhor caracterizado como representante da terceira geração da Teoria Crítica.

Deve ficar claro, portanto, desde já, que a noção de reconhecimento encontrada na teoria de Honneth é muito mais ampla e abrangente do que aquela utilizada por Habermas e Fraser. Enquanto os dois últimos utilizam o termo “reconhecimento” para tratar das demandas de grupos ou indivíduos pelo reconhecimento público daquilo que os diferencia dos outros integrantes da coletividade e os caracteriza enquanto sujeitos únicos e singulares, Honneth se refere ao reconhecimento como um elemento inarredável da experiência humana, que está presente nas diferentes esferas de interação social e que se vincula tanto àquilo que caracteriza os sujeitos enquanto seres humanos únicos quanto ao que os tornam iguais aos demais. Assim, em Honneth, não é possível desvincular a vida humana do reconhecimento, pois ele sempre está presente nela, seja em sua forma positiva, nas hipóteses em que há o reconhecimento devido, seja em sua forma negativa, quando o que se tem são situações de desrespeito por ausência de reconhecimento ou falso reconhecimento.

Como se procurará demonstrar, Honneth não estabelece uma vinculação muito explícita entre diversidade e esfera pública, mesmo porque a sua preocupação não é propriamente a questão da diversidade, que aparece como um dentre outros elementos de sua teoria. Mas há quem impute essa ausência a um possível “déficit político” (DERANTY, RENAULT, 2007) de sua teoria do reconhecimento. Apesar disso, é possível encontrar, em sua discussão, importantes elementos para se aliar a noção de uma esfera pública inclusiva e igualitária ao respeito e reconhecimento positivo da diversidade.

4.1 A reconstrução da teoria do reconhecimento hegeliana por Honneth, a tentativa de inflexão empírica a partir de Mead e o reconhecimento como categoria de resistência e luta social

O ponto de partida de Honneth (2003) é, como já dito, a discussão empreendida por Hegel no período em que lecionou em Jena. Segundo a descrição feita por Honneth (2003), o filósofo alemão distingue três diferentes etapas em que se desdobra a luta por reconhecimento. A primeira delas vincula-se às relações amorosas que o indivíduo estabelece com aqueles que se encontram mais próximos de si. É na experiência do amor que os sujeitos, pela primeira vez, se reconhecem enquanto indivíduos singulares, portadores de carências concretas que precisam ser satisfeitas. A relação amorosa é uma primeira relação de reconhecimento mútuo, na qual os sujeitos se dão conta de sua individualidade e da

individualidade do outro, bem como da necessidade de um sentimento recíproco de aceitação e de reconhecimento de particularidades. Na experiência do amor, os indivíduos suprem suas carências ao mesmo tempo em que afirmam sua independência em relação ao outro. Trata-se de uma relação conflituosa, que envolve, ao mesmo tempo, reconhecimento e negação daquele com quem se interage. Esta etapa é indispensável à formação completa da identidade do sujeito, pois é nesse momento que ele adquire autoconfiança e passa a se entender como indivíduo portador de características singulares, que o tornam único e indispensável. Há nesta fase uma idéia de eticidade subjacente, que tem particular relevância no processo de posicionamento público dos sujeitos: o reconhecimento intersubjetivo proporcionado nessa experiência de intimidade é indispensável para que o indivíduo seja capaz de se expor publicamente, participando, como igual, dos processos coletivos. Nas palavras de Honneth:

Falar do amor como um “elemento” da eticidade pode significar em nosso contexto que a experiência de ser amado constitui para cada sujeito um pressuposto necessário da participação na vida pública de uma coletividade. [...] só o sentimento de ser reconhecido e aprovado fundamentalmente em sua natureza instintiva particular faz surgir num sujeito de modo geral a medida de autoconfiança que capacita para a participação igual na formação política da vontade (HONNETH, 2003, p. 79-80).

Aqui, portanto, na esfera do amor, já se estabelece uma primeira vinculação entre reconhecimento e esfera pública: o reconhecimento experimentado nas relações amorosas é um elemento indispensável a que o indivíduo reúna as condições psicológicas necessárias à participação na esfera pública. Esse argumento, que se encontra na discussão hegeliana, é claramente encampado por Honneth. Mas Honneth (2003) procura, como se demonstrará mais à frente, ampliar a esfera do amor para nela compreender todo o tipo de relação afetiva que se desenvolve entre um pequeno círculo de pessoas. Essa reconstrução, todavia, não invalida ou retira a idéia da necessidade de relações afetivo-amorosas não distorcidas para a criação de um ambiente psíquico favorável à participação pública: para Honneth (2003), a vivência de experiências de reconhecimento recíproco e completo na esfera afetiva, que se dá por meio da dedicação emotiva, é o elemento crucial para a construção de uma subjetividade autoconfiante, tornando o indivíduo capaz de se posicionar publicamente, diante de seus pares, nas discussões coletivas.

O reconhecimento intersubjetivo se dá, numa segunda etapa, conforme a descrição de Honneth da teoria hegeliana, por meio do direito. Nas relações jurídicas, os indivíduos reconhecem, a si e aos demais, como portadores de direitos abstratos, que podem ser opostos contra a coletividade tanto quanto devem ser por ela observados. Nesse momento, homens e

mulheres se reconhecem, reciprocamente, como integrantes de uma comunidade jurídica, que lhes confere direitos universais, garantidos uniformemente e para todos. Daí porque não se pode dizer que, nesse momento, os sujeitos se vejam reconhecidos em suas singularidades, já que o reconhecimento jurídico é universal, ou seja, estende-se a todos indistintamente, sem atenção às particularidades. Por meio do direito, os membros da sociedade estabelecem relações de respeito mútuo, enquanto portadores de pretensões legítimas em face de seus pares. Para Hegel, a relação jurídica está tão intimamente ligada à experiência do reconhecimento que a prática de crimes – a negação ou inobservância do direito – é explicada como resultado de lesões no “ser-reconhecido universal” (HONNETH, 2003, p. 100). O crime é representado como situações em que o sujeito criminoso pretende, por meio de suas ações, tornar explícito seu desejo de ser respeitado e reconhecido, assim como os demais integrantes da comunidade política. Ele é interpretado como a resultante de um reconhecimento imperfeito, incompleto. Por meio do ato criminoso, o indivíduo pretende chamar a atenção para si e para sua singularidade, reclamando, assim, o seu reconhecimento pleno enquanto uma personalidade singular.

Mas é apenas na terceira etapa de reconhecimento, que, na teoria hegeliana, procede do Estado, que os indivíduos serão reconhecidos como seres portadores de características singulares, únicas. Para Hegel, estabelece-se entre as instituições e os indivíduos uma relação ética em que estes alcançam, enfim, o status de sujeitos, por meio do reconhecimento de suas particularidades individuais (HONNETH, 2003, p. 60). Essa última etapa do reconhecimento permite aos indivíduos que se valorizem e se reconheçam reciprocamente como sujeitos que, com suas qualidades, contribuem para a reprodução da ordem social (HONNETH, 2001, p. 47). É nesse plano que os indivíduos são reconhecidos como “sujeito socializado em sua unicidade” (HONNETH, 2003, p. 60). Assim, se no plano do reconhecimento amoroso o indivíduo é reconhecido como um portador de carências e necessidades afetivas; no plano jurídico, como sujeito de direitos abstratos e universais; é apenas no plano da solidariedade, garantida pelo Estado, que ele alcança o reconhecimento de sua singularidade, de sua condição de ser único, caracterizado por particularidades e atributos específicos.

Embora Honneth tenha como ponto de partida os escritos hegelianos, ele não se mostra plenamente satisfeito com o esquema teórico desenvolvido pelo filósofo no período em que lecionou em Jena. Para Honneth (2003, p. 117), a linha de raciocínio central de Hegel está “presa a premissas metafísicas que já não podem, sem mais, compatibilizar com as condições teóricas do pensamento atual”. Hegel demonstra como transcorre o processo de

constituição do eu de um modo metafísico, abstrato e, para Honneth, a tarefa de conceber uma teoria do reconhecimento adequada à modernidade demanda mostrar como esse percurso se dá empiricamente. Por isso, ele busca na psicologia social de George Mead um instrumento capaz de “traduzir a teoria hegeliana da intersubjetividade em uma linguagem teórica pós-metafísica” (HONNETH, 2003, p. 123). A grande preocupação de Honneth é, nesse sentido, elaborar uma teoria do reconhecimento capaz de explicar os fenômenos sociais em um contexto de destradicionalização. Recorrendo aos estudos empreendidos por Mead, Honneth objetiva conferir uma inflexão empírica às categorias do reconhecimento encontradas na filosofia hegeliana.

Segundo a descrição de Honneth (2003), Mead procura demonstrar que a autoconsciência humana se conforma por meio de um processo intersubjetivo: o indivíduo toma consciência de si à medida que é capaz de avaliar as suas ações segundo a perspectiva do outro. Nesse sentido, é a partir do momento em que o sujeito é capaz de abandonar o seu próprio ponto de vista e analisar as suas ações segundo o ponto de vista de um outro que ele toma consciência de si. Trata-se de um processo intersubjetivo e auto-reflexivo. Esta consciência de si Mead nomeia de “Me”, ou seja, o “Me” é a percepção (auto-imagem) que o indivíduo tem de si mesmo, gerada por meio das relações estabelecidas com o outro. Contudo, o processo de formação do “Me” sofre também a interferência das normas sociais e, por isso, o “Me” é também constituído de expectativas normativas que o indivíduo interioriza e exige de si mesmo (ou seja, o indivíduo julga moralmente suas próprias ações, a partir de um conjunto de normas sociais que foram por ele interiorizadas). A generalização gradual desse “Me”, que se dá no processo de socialização, resulta naquilo que Mead designou de “Outro generalizado”: a “interiorização de normas de ação, provenientes da generalização das expectativas de comportamento de todos os membros da sociedade” (HONNETH, 2003, p. 135). Essa interiorização de normas sociais de ação, que permitem ao indivíduo esperar determinados comportamentos daqueles com quem interage, bem como conhecer suas obrigações diante destes mesmos sujeitos, gera relações de reconhecimento recíproco. Para Mead, assim como era para Hegel, os direitos são os veículos de um tipo de reconhecimento, eles são pretensões individuais que o sujeito pode, legitimamente, esperar que serão satisfeitas pelo “Outro generalizado”. Em outras palavras, há, na relação jurídica, uma forma de reconhecimento recíproco: o indivíduo se sente reconhecido na medida em que se concebe como sujeito de direitos universais; e reconhece aos demais quando identifica as obrigações que deve cumprir em relação a eles.

Esta compreensão de si mesmo como uma pessoa de direito faz com que o indivíduo se sinta dotado de dignidade e, ainda, desperta nele uma consciência que Mead designa como auto-respeito. Contudo, para Mead – assim como também era para Hegel – as relações jurídicas não têm a capacidade de reconhecer as características singulares dos indivíduos, mais especificamente aqueles elementos que os distinguem dos outros integrantes da comunidade política. Exatamente por seu caráter universal e não discriminante, o direito não fornece o tipo de reconhecimento necessário à identificação de cada sujeito enquanto um ser particular, único, portador de adjetivações específicas e singularidades.

Esse último tipo de reconhecimento – que Mead designa como auto-realização – será obtido, na teoria do mesmo autor, no desempenho de uma função no interior do esquema de divisão social do trabalho. Para Mead há, no interior do “Eu”, um potencial criativo que está sempre a exigir um maior espaço de exercício da liberdade, que permita o constante crescimento da autonomia individual. Este potencial criativo se choca, por diversas vezes, com as normas sociais interiorizadas, exigindo, perante a sociedade, sua alteração a fim de que lhe seja garantido um espaço maior de exercício da individualidade. Esse processo desencadeia, então, lutas por novas formas de reconhecimento, cada vez mais abrangentes. O modelo teórico desenvolvido por Mead, tal como descrito por Honneth (2003), poderia ser explicado, esquematicamente, nos seguintes termos:

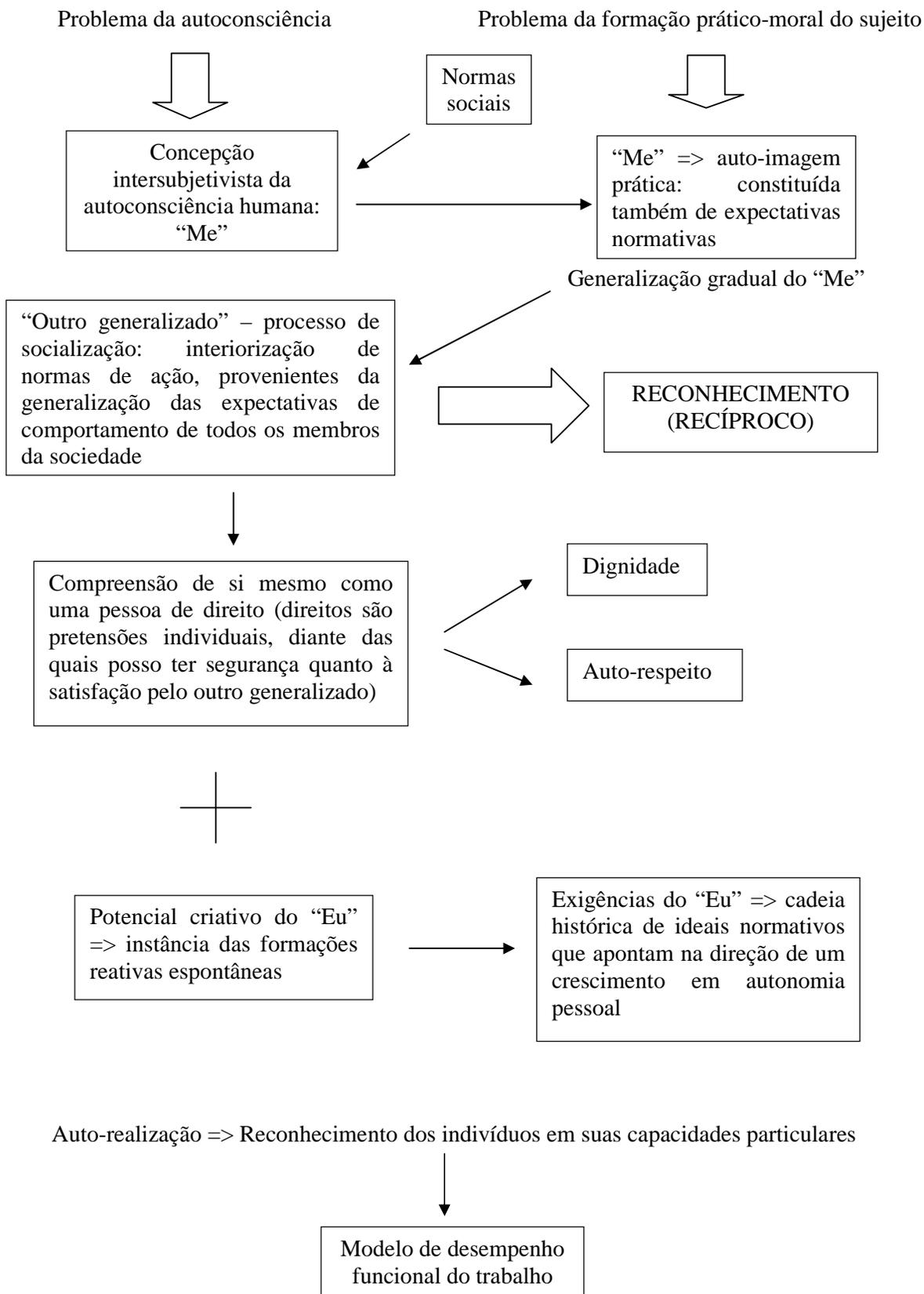


Figura 02: Esquema explicativo do modelo de Mead, tal como descrito por Honnet (2003)

Para Honneth (2003), tanto a idéia de eticidade, que se encontra na terceira esfera do reconhecimento de Hegel, quanto a noção de reconhecimento derivada do desempenho de uma função laborativa, descrita no esquema de Mead, são insuficientes, inexatas. A primeira, porque carregada de um conteúdo transcendental e apartada de um referencial empírico, a segunda, porque limitada ao pequeno círculo do desempenho de uma atividade de trabalho específica. Além disso, nem Hegel nem Mead conseguiram sistematizar as formas de desrespeito que conduziriam às lutas por reconhecimento nas diferentes esferas de interação social, ou seja, ambos descreveram a face positiva do reconhecimento – como o processo de aquisição se dá e qual o seu impacto sobre os diferentes componentes da personalidade do indivíduo – mas nenhum deles se atentou para a face negativa do reconhecimento, representada pelas situações de desrespeito e os danos por elas causados aos indivíduos não reconhecidos. Por isso, Honneth procura desenvolver noções próprias acerca dos modos em que se desenvolve a luta por reconhecimento responsável pelo progresso moral da sociedade, apropriando-se, em grande medida, dos pressupostos teóricos básicos desenvolvidos tanto por Hegel quanto por Mead, mas formulando, também, noções inovadoras sobre as diferentes formas de desrespeito e os danos por elas causados à subjetividade dos indivíduos. Além disso, ele politiza, ainda que timidamente, a discussão, ao apontar os movimentos sociais como o meio de articulação de luta e resistência política derivada da experiência coletiva do desrespeito (HONNETH, 2003, p. 24).

A primeira forma de reconhecimento identificada por Honneth (2001, 2003) é aquela que se dá nas relações primárias de amor e amizade. Aqui, Honneth procura ampliar a idéia de amor, tal como tratada por Hegel, que a restringia apenas às relações íntimas entre homem e mulher, para alcançar todas as ligações afetivo-amorosas fortes que vinculam um pequeno número de pessoas. Assim, essa esfera do reconhecimento alcança, na perspectiva de Honneth, não apenas as relações amorosas propriamente ditas, mas todas as relações primárias de afeto, de carinho e de amizade que caracterizam a vida íntima dos indivíduos. Ele busca diversos elementos empíricos de sua análise nos estudos desenvolvidos acerca dos diferentes estágios de desenvolvimento psicológico da criança, especialmente nas interações estabelecidas com a mãe⁴⁹, em que se ressaltam a face conflituosa dessa relação,

⁴⁹ Em um outro estudo, em que procura estabelecer a distinção entre *cognition* e *recognition* partindo dos sentidos metafórico e literal da “invisibilidade”, Honneth (2001) se vale, mais uma vez, dos estudos sobre o desenvolvimento psíquico da criança em sua relação com a mãe ou com o responsável pelos seus cuidados. Com isso, ele pretende mostrar que o processo de socialização se caracteriza pela contínua ampliação das situações de percepção do valor do outro com quem nos relacionamos, que tem início na mais tenra infância.

caracterizada, de um lado, por um vínculo forte de dependência entre mãe e filho e, de outro lado, pela necessidade de individualização desses sujeitos por meio da ruptura não traumática desse vínculo. Para Honneth, as relações intersubjetivas primárias constituem o primeiro momento em que o indivíduo se identifica como alguém que, embora dependente, é diferente do outro com quem estabelece relações afetivas. Tais relações se caracterizam por uma forte tensão entre dependência e independência: os sujeitos são unidos por suas carências mais concretas, que pretendem ter satisfeitas pelo outro. Tal tensão é superada sempre que o indivíduo envolvido no processo intersubjetivo consegue exprimir suas carências e necessidades sem se deixar afligir pelo medo de ser abandonado pelo outro. O reconhecimento proporcionado por meio das relações primárias de amor, amizade e afeto se caracteriza por um processo dual, que envolve um sentimento de independência apoiado no afeto recebido do outro, representando, ao mesmo tempo, simbiose e autonomia (HONNETH, 2003, p. 175). É particularmente interessante a relevância conferida por Honneth a essa primeira forma de reconhecimento, que aparece como um “pressuposto psíquico do desenvolvimento de todas as outras atitudes de auto-respeito” (HONNETH, 2003, p. 177): a autoconfiança proporcionada pela relação amorosa “é a base indispensável para a participação autônoma na vida pública” (HONNETH, 2003, p. 178).

Aqui, conforme já observado anteriormente, estabelece-se uma primeira relação entre o reconhecimento, tal como concebido por Honneth, e a esfera pública. Para ele, a dimensão psicológica é de tal modo relevante que a manutenção de relações primárias (com o parceiro, com amigos e com a família) de reconhecimento integral e não distorcido constitui um pressuposto inarredável para o posicionamento crítico dos indivíduos na esfera pública. O que me parece singularmente importante é o tipo de vinculação estreita que aqui Honneth estabelece entre público e privado, corroborando, em alguma medida, a afirmação feminista de que “o pessoal é político”⁵⁰, ou seja, o tipo de relação que se estabelece entre homens e mulheres (ou seja, seres humanos) na esfera privada e o que acontece nessas relações tem impacto na atuação e posicionamento desses mesmos sujeitos na esfera pública. Honneth quer

⁵⁰ Com isso, as feministas querem afirmar que: i) “o que acontece na vida pessoal, particularmente nas relações entre os sexos, não está imune à dinâmica do poder, que tipicamente tem sido visto como a característica distintiva da política”; e ii) “nem o espaço da vida doméstica, pessoal, nem o da vida não doméstica, econômica e política, pode ser entendido ou interpretado isoladamente” (OKIN, 1991, p. 77). É dizer, o modo como se dá a divisão do trabalho doméstico, a forma como se estabelecem as relações entre homens e mulheres na família, o uso da violência e da força nesse espaço, os cuidados e responsabilidades com os filhos, isto tudo interfere em se e como mulher e homem se inserirão no espaço público e, por isso, são questões que podem ser objeto de tematização nessa esfera. Não se trata de negar o espaço da intimidade, mas de se reconhecer que a forma como está estruturada a esfera privada, nas sociedades ocidentais, é patriarcal e coloca as mulheres numa posição subordinada, em que os seus papéis são pré-fixados e desvalorizados, segundo uma hierarquia de gênero.

chamar atenção para o fato de que a ação e a participação pública dos indivíduos dependem da existência de um substrato de amor, afeto, carinho, amizade e apoio, fornecido por relações de reconhecimento mútuo e garantido no privado, mas, nem por isso, menos relevante do que o tipo de reconhecimento que se opera em público.

Contudo, ao mesmo tempo em que se mostra interessante a análise que Honneth faz do vínculo existente entre relações primárias não perturbadas e participação pública, os seus apontamentos são, no mínimo, discutíveis. Parece que tão relevante quanto o reconhecimento proporcionado nessa esfera seja também o não reconhecimento que, muitas das vezes, é o mote central da mobilização e da condução de pessoas e grupos à esfera pública. Assim, em vez de dificultar a participação pública dos indivíduos, a negação do reconhecimento ou o falso reconhecimento na esfera privada pode ser um fator determinante dessa participação, configurando-se como o elemento que conduz a saída do privado para o público.

A segunda forma de reconhecimento identificada por Honneth se dá nas relações jurídicas. Os direitos constituem, sob condições pós-tradicionais⁵¹, o instrumento capaz de estabelecer uma condição de igual imputabilidade moral entre todos os membros de uma comunidade política: os indivíduos devem se respeitar mutuamente enquanto portadoras de direito e podem legitimamente esperar que seus direitos também sejam observados pelos demais, independentemente de qualquer hierarquia ou posição social. Existe, aqui, subjacente, a idéia de que um sujeito só pode se compreender como portador de direitos a partir do momento em que ele possui o entendimento de que há obrigações que deve observar em face do outro, como integrante de uma coletividade que se atribui normas de convivência. A partir do momento em que se reconhece (e se vê reconhecido) como co-autor das normas a que está submetido, o sujeito adquire auto-respeito, ou seja, ele se sente capaz de participar, discursivamente, do processo democrático de formação da vontade pública (HONNETH, 2003, p. 197). O caráter público e universal do direito é, como se pode ver, o que o torna uma forma de acessar auto-respeito e é essa dimensão que institui as bases fundamentais e necessárias para a participação igualitária dos indivíduos no debate público⁵². Assim, pode-se

⁵¹ Honneth (2003, p. 178-198), ao discutir o reconhecimento proporcionado pela relação jurídica, procura esclarecer como direitos e estima social estavam vinculados em sociedades tradicionais e se desvincularam na modernidade, quando, então, os primeiros são assegurados universalmente, independentemente de qualquer valoração dos papéis sociais desempenhados pelos indivíduos.

⁵² Encontra-se no conceito de reconhecimento jurídico formulado por Honneth uma forte influência da discussão habermasiana acerca da validade das normas, entendendo-se como conteúdo indispensável do direito legítimo o consentimento racional daqueles que a ele se submeterão. O ponto interessante desse debate é que, em Habermas, essa formulação é suficiente e capaz de garantir o reconhecimento das particularidades dos sujeitos.

caracterizar o tipo de reconhecimento proporcionado pelo sistema de direitos como universal, ou pelo menos, carregado de grande potencial universalizante, já que a noção subjacente a ele é de uma integração cada vez mais ampla – tanto no que se refere ao leque de direitos assegurados quanto àqueles entendidos como sujeitos de direitos – na esfera jurídica. Sob a perspectiva jurídica, o ser humano é merecedor de respeito em função de determinadas propriedades universais, compartilhadas por todos, que o caracterizam como uma pessoa. Assim, o reconhecimento jurídico envolve o questionamento acerca do que caracteriza alguém como pessoa, ou seja, o que é distintivo e constitutivo das pessoas enquanto tais, numa perspectiva universal. E disso decorre a seriedade da negação do reconhecimento jurídico: a partir do momento em que são negados direitos a determinados grupos ou indivíduos, o que se lhes está negando é, em última instância, a condição de pessoas, de seres humanos.

É importante ressaltar que as formas de reconhecimento proporcionadas pelo amor e pelo direito recaem sobre um mesmo padrão de socialização: ambas ocorrem por meio de um processo de reconhecimento recíproco em que um indivíduo se compreende e se conhece a partir e no interior da relação estabelecida com o outro. Assim como a autoconfiança é resultado de uma relação íntima, alicerçada no apoio mútuo, em que os sujeitos são capazes de afirmar, gradativamente, suas vontades, sua autonomia e sua independência, o auto-respeito é fruto do entendimento que cada indivíduo adquire a respeito de si mesmo, em um leque de interações sociais mais abrangentes, enquanto merecedor de estima social, porque sujeito de direitos que são garantidos para todos, de modo universal. Mas, essas duas formas de reconhecimento se diferenciam em quase todos os seus aspectos decisivos, como anota Honneth (2003, p. 179), e uma dessas (principais) diferenciações é o fato de que a reciprocidade do reconhecimento proporcionado pelo direito só se constituiu em um longo processo de evolução histórica. Isso significa dizer que as relações afetivas carregam, em si, enquanto conceito, a noção de reciprocidade, não tendo qualquer relevância o momento histórico em que elas se estabelecem: uma relação íntima capaz de gerar reconhecimento sempre o fará com reciprocidade, ou seja, ambos os sujeitos envolvidos nessa relação serão contemplados com o reconhecimento proporcionado por ela. Já os direitos só ganharam tal característica na modernidade, depois de superada a vinculação entre direito e estima social, segundo a qual apenas determinadas categorias de indivíduos, estimadas socialmente, eram consideradas sujeitos de direitos, enquanto todas as demais permaneciam

Já Honneth acrescenta à sua formulação teórica uma terceira esfera de reconhecimento, capaz de garantir, igualmente, estima social às variadas especificidades dos indivíduos.

excluídas do sistema de garantias legais. Isso corresponde à seguinte situação: somente na modernidade, os indivíduos envolvidos nas relações jurídicas passaram a se atribuir mutuamente a condição de sujeitos de direitos que, até então, encontrava-se restrita a apenas alguns grupos sociais.

Cumpra ainda atentar para o fato de que tanto o reconhecimento proporcionado pelas relações primárias quanto aquele derivado do sistema de garantias legais, por suas próprias estruturas, não são capazes de proporcionar o reconhecimento público da diferença. O primeiro porque está restrito a um círculo limitado e íntimo de pessoas, se caracterizando, assim, como estritamente privado, apesar de sua nítida vinculação com o público, conforme já demonstrado antes. O segundo, porque se pauta em características universais; apesar de público, o reconhecimento garantido pelo direito se limita a afirmar, publicamente, elementos que caracterizam as pessoas enquanto seres humanos, portadores de garantias legais universais. Desse modo, o tipo de reconhecimento tratado por Honneth (2003) até aqui não é o mesmo reconhecimento reivindicado, hodiernamente, por minorias, por grupos que se organizam em torno de características adscritivas e pelas chamadas identidades subalternas⁵³. Aquele reconhecimento, como demonstra Honneth (2003), é uma necessidade de todo indivíduo para a formação de uma identidade não distorcida ou fragmentada. Ou seja, ele é capaz de garantir os elementos necessários a que cada sujeito possa desenvolver-se de modo pleno e integral, mas, até o momento, sem qualquer referência àquilo que o distingue das demais pessoas e que o torna alguém estimado socialmente⁵⁴.

Contudo, Honneth (2003) não desconhece essa necessidade dos indivíduos de serem reconhecidos exatamente naquilo que os torna únicos e inigualáveis e, por isso, identifica, finalmente, uma terceira esfera de reconhecimento, capaz de fornecer aos sujeitos o substrato necessário à aquisição de estima social. Esse terceiro tipo de reconhecimento se dá por meio da valorização social do indivíduo em razão do modo como ele contribui para a realização dos objetivos da sociedade, definidos de forma abstrata. Ou seja, o indivíduo, por meio do reconhecimento que lhe é atribuído pela sociedade em razão de suas capacidades e

⁵³ Ao fazer essa afirmação, não desconheço que grande parte dos grupos aqui mencionados está lutando, também, pela efetivação de direitos já assegurados e não implementados ou, ainda, pela aquisição de novas garantias legais. Mas esse não é o foco do trabalho, conforme já esclarecido e, por isso, limito-se a discutir a parcela de reivindicações que se vincula ao reconhecimento público da diferença.

⁵⁴ É particularmente importante estabelecer essa distinção, pois, no debate contemporâneo, a idéia de reconhecimento tem sido vinculada, quase automaticamente, a minorias étnicas, raciais, sexuais, etc. Mas Honneth não está tratando apenas disso. Ao contrário, ele chama atenção para o fato de que essa luta por reconhecimento é muito mais ampla, não diz respeito apenas a características específicas, mas também a conteúdos universais garantidos na forma de direitos e a apoio e carinho proporcionados por experiências afetivas estáveis.

habilidades específicas, nutre, em relação a si, um sentimento de auto-estima. Ele se reconhece à medida que é reconhecido pelos demais membros da comunidade como alguém que, por meio da forma de auto-realização que escolheu para si, contribui, de algum modo, para a consecução dos objetivos postos, de forma mais ampla, pela sociedade.

Pode-se dizer que a pluralidade de valores e de formas de vida encontra, nas discussões de Honneth, seu espaço no interior de uma ética formal, capaz de se desenvolver em sociedades pós-tradicionais nessa terceira esfera do reconhecimento. Nas palavras do autor, “uma concepção formal de eticidade abrange as condições qualitativas da auto-realização, que se distinguem de todas as formas de vida particulares na medida em que constituem os pressupostos universais da integridade pessoal dos sujeitos” (HONNETH, 2003, p. 275). O mesmo ideal de universalidade e igualdade também pode ser incorporado pelo direito moderno: “tanto a relação jurídica quanto a comunidade de valores estão abertas a processos de transformação no rumo de um crescimento de universalidade ou igualdade” (HONNETH, 2003, p. 274), mas a distinção fundamental é que o direito, na concepção de Honneth, pressupõe um caráter universal, enquanto a ética formal é capaz de contemplar a diferença e a pluralidade na universalidade.

Nesse sentido, a idéia de pluralidade e a noção de que as mais diferentes concepções de boa vida devem encontrar espaço no interior da sociedade não tem um conteúdo substantivo na teoria de Axel Honneth, como se se tratasse de uma política de “conservação de espécies”, para usar as palavras de Habermas (2002). Ao contrário, a noção desenvolvida por Honneth (2003) de que é necessário o reconhecimento dos mais diversos modos de auto-realização encontra justificção no indivíduo, na necessidade que tem o sujeito personificado de ser reconhecido em diversos planos para que possa desenvolver, de forma plena, os diferentes aspectos de sua personalidade, de sua identidade. É importante notar aqui que, ao responder como as demandas político-morais, hoje formuladas por minorias culturais que pretendem ter o reconhecimento público de suas identidades coletivas, devem ser entendidas no interior de um conceito diferenciado de reconhecimento, Honneth (FRASER; HONNETH, 2003) acaba reafirmando que a grande maioria dessas reivindicações podem ser tratadas como lutas expandidas por reconhecimento jurídico, capazes de serem absorvidas pelo princípio da igualdade jurídica.

É, no mínimo, intrigante tal conclusão, uma vez que parece muito mais adequado, nos termos da teoria do reconhecimento formulada pelo próprio autor, entender tais demandas no espaço em que se encontram a terceira forma de relações sociais em que os indivíduos podem contar com reconhecimento recíproco – as relações sociais. Apesar de, em muitas

situações, as demandas daqueles grupos poderem ser realmente equacionadas na forma de direitos, em muitos dos casos não se trata da mera aplicação do princípio da igualdade jurídica, no sentido de concessão de direitos universais, mas da garantia de direitos especiais, que quebra, tal como já demonstrou Habermas (2002a), a estrutura básica do direito moderno. E, mais do que isso, esses grupos pretendem igualmente, para além das garantias legais, a alteração de uma estrutura de estima social que considera como absurda e ignóbil ou ultrajante e invisível, a forma de vida que se escolheram para si. Não é desse sentimento que Honneth trata ao formular a terceira esfera do reconhecimento. Parece-me que, nesses casos, fica muito claro como essas esferas não podem ser tratadas de forma autônoma ou desvinculada umas das outras. Existe uma imbricação entre elas, que se torna muito clara ao confrontarmos o modelo teórico com situações reais. Os casos da violência doméstica e da união civil ou mesmo casamento entre pessoas do mesmo sexo demonstram como não é possível, tampouco desejável, separar de forma tão estrita o que seja objeto das relações de amor, afeto e amizade e o que deva ser normatizado pelo direito.

Na teoria social desenvolvida por Honneth (2003), a integridade psíquica dos sujeitos depende diretamente da manutenção de relações positivas de reconhecimento nessas diferentes esferas de interação social descritas até aqui: a cada uma das situações de reconhecimento recíproco vivenciadas pelo indivíduo está vinculada a promoção/nutrição de um sentimento positivo em relação a si mesmo (autoconfiança, auto-estima e auto-respeito). Disso decorre a caracterização da negação de tal reconhecimento, nas mais diferentes situações, como uma séria injustiça: ao mesmo tempo em que ela promove a distorção da identidade dos indivíduos, é também capaz de abalar a auto-compreensão positiva que esses indivíduos têm de si mesmos. Nessa perspectiva, a recusa de reconhecimento pelo outro é identificada como uma situação de profundo desrespeito e, a cada uma das diferentes formas de reconhecimento recíproco corresponde, do lado oposto, na hipótese de sua negação, um tipo de desrespeito. Essas diferentes ofensas – todas igualmente representativas da ausência do reconhecimento devido – podem ser diferenciadas entre si pelas situações reais que as desencadeiam e pelo grau de abalo psíquico que são capazes de gerar nos sujeitos a elas submetidos.

A primeira forma de desrespeito identificada por Honneth (2003, p. 214) é aquela em que um indivíduo tem seu corpo e sua integridade física violados por outro, em situações caracterizadas por profundas agressões e maus tratos físicos. Nessas hipóteses, representadas em seu grau mais extremo pela tortura e pelo estupro, o ser humano é submetido a intervenções, em seu corpo, sem o seu consentimento, tornando-se um simples objeto nas

mãos do outro que dele se apoderou. Por isso, elas representam “a espécie mais elementar de rebaixamento pessoal” (HONNETH, 2003, p. 215): a pessoa violentada, ou violada, é submetida a mais ignóbil forma de humilhação e, conseqüentemente, perde a confiança em si mesma, já que se sente incapaz de dirigir o seu corpo – agora dominado pelo outro – de acordo com seus desejos e anseios. As situações caracterizadoras desse primeiro tipo de desrespeito desestruturam a forma mais básica de auto-relação prática do sujeito, adquirida na experiência do amor, da amizade e do reconhecimento de si enquanto um ser autônomo, capaz de governar o próprio corpo. Uma vez que se caracterizam pela negação, ao sujeito violentado, da autonomia sobre a sua estrutura física, as experiências de maus-tratos rompem o tecido do reconhecimento gerado na primeira esfera, a das relações primárias ou íntimas, minando, assim, a sua autoconfiança. Elas atingem a dimensão afetiva da personalidade do sujeito, responsável pela geração da consciência de si como ser autônomo e capaz de conduzir a própria vida. Para Honneth (2003, p. 216), o sofrimento gerado por experiências desse tipo não sofre variações segundo o momento histórico ou o quadro cultural de referências: ele sempre é profundo e perturbador da personalidade do sujeito violentado, atingindo, em todas as situações, sua autoconfiança.

A segunda forma de desrespeito identificada por Honneth (2003) está vinculada ao conjunto de relações que se processam no interior da esfera jurídica e ocorre em todas aquelas situações em que são negados a determinados grupos ou indivíduos, integrantes de uma sociedade regulada juridicamente, a posse e a fruição de alguns direitos (HONNETH, 2003, p. 216-217). Essas situações se caracterizam como “negação de direitos” e “exclusão social” e são capazes de produzir uma série danos psicológicos aos sujeitos que as experimentam, em razão do que elas representam: a negação da imputabilidade moral atribuída aos demais integrantes da sociedade. A partir da caracterização do direito como uma pretensão que cada um dos integrantes da comunidade política pode legitimamente esperar que seja satisfeita pelos demais, a negação de direitos a um indivíduo, a sua inserção em um quadro de completa exclusão social, tem como resultado a subtração de sua condição de partícipe da sociedade e de sua qualidade de parceiro completo na interação social. Por isso, esse tipo de experiência tem como conseqüência a perda de auto-respeito, ou seja, da capacidade do sujeito reconhecer-se como um participante das interações sociais, em condições de igualdade com os demais, em um contexto em que lhe são assegurados direitos universais. Aqui, o indivíduo tem ameaçada a sua integridade social: à medida que é submetido a situações de exclusão e privação de direitos, passa a compreender-se como um estranho à sociedade, alguém que foi jogado para fora de seus limites legais e que não se

reconhece como co-autor dessas normas. Esse tipo de desrespeito, diferentemente daquele que ocorre em situações de risco à integridade física dos sujeitos, não pode ser avaliado de modo universal e atemporal: ele sempre se refere a uma determinada configuração histórica da ordem e das relações jurídicas, que podem (e devem) caminhar em um sentido cada vez mais amplo de generalização e materialização de direitos reivindicados. Cumpre salientar, ainda, que esse tipo de desrespeito atinge um elemento universal: a qualidade de pessoa. Ao negar-se o acesso a determinado conjunto de direitos a um sujeito, o que se lhe está negando, em última análise, é a qualidade de pessoa humana no interior daquela sociedade. Como acentua Honneth, a mudança, operada na modernidade, permitiu que os direitos se desvinculassem do sistema de honras e adquirissem uma conotação universal, sendo, por isso, tão grave a negação de sua posse a um indivíduo.

Finalmente, a terceira espécie de desrespeito caracterizada por Honneth (2003, p. 217) vincula-se ao valor social, não igual, conferido às diferentes formas de vida – individuais ou coletivas – concorrentes em um mesmo espaço-tempo, ou seja, ao tipo de tratamento que os diversos entendimentos acerca do que confere importância e dignidade à vida recebem no esquema de valoração social mais amplo e geral. Alguns desses entendimentos, advindos de sujeitos isolados ou de grupos, não são reconhecidos como valiosos no quadro de referências socialmente compartilhado. Assim, a forma como determinados sujeitos conduzem suas vidas e perseguem sua auto-realização é entendida como inferior ou depreciativa, a partir de um esquema hierarquizado de atribuição de estima social que se presta a avaliar os diferentes modos de vida e crenças e o tipo de contribuição que cada um deles é capaz de proporcionar à coletividade. A essa experiência, designada por “ofensa” ou “degradação”, Honneth (2003) atribui a seguinte consequência: ela impede que os sujeitos e grupos a ela submetidos confirmem um valor positivo às suas próprias capacidades e formas pessoais de realização e de vida. Por isso, ela representa um sério dano à auto-estima dos indivíduos e grupos, que passam a não se entenderem mais capazes de serem estimados socialmente por suas especificidades, habilidades e capacidades. O modo de vida que esses sujeitos escolheram para si é desprezado socialmente, por não receber o mesmo valor que os demais, e essa situação representa uma séria ameaça à formação de sua personalidade, especialmente sua honra e dignidade. Configuram-se, aqui, distúrbios na forma de reconhecimento mais abrangente, que é aquela proporcionada pelo relacionamento dos indivíduos com a comunidade de valores que os circunda. O que se rompe, em situações desse tipo, é o vínculo de solidariedade que deve existir entre os diferentes grupos e indivíduos que compõem a coletividade, derivado da noção de que as mais diversas formas de auto-realização devem ser

igualmente valorizadas. É justamente essa a negação de reconhecimento tematizada publicamente pelos grupos que se articulam em torno de suas especificidades e demandam o reconhecimento daquilo que os distingue e os torna únicos. Tais grupos pretendem ter reconhecida como valiosa e relevante, ainda que minoritária, a forma de vida que escolheram para si.

Verifica-se que, na dinâmica do reconhecimento e da sua negação, a cada uma das diferentes formas de desrespeito corresponde um dano à integridade psíquica do sujeito a elas submetido, e são justamente esses danos os componentes mais ressaltados por Honneth (2003, p. 219) em sua análise. Para ele, é no plano psíquico das diferentes experiências de desrespeito que se encontra a principal motivação das lutas por reconhecimento, do engajamento dos sujeitos em um conflito moral por relações de reconhecimento não fragmentadas e não distorcidas. Assim, diferentes situações de desrespeito provocam sentimentos diversos que, mobilizados, são capazes de fomentar demandas públicas por reconhecimento e pela superação da vivência do desrespeito. Porque todo ser humano depende da manutenção de relações de reconhecimento recíproco, nas diferentes esferas, para alcançar uma bem sucedida auto-relação prática, ou seja, para se reconhecer enquanto alguém estimado socialmente e nutrir auto-respeito e autoconfiança, qualquer indivíduo requer o reconhecimento de suas capacidades, habilidades e características pelos demais, nos espaços da família, do direito e da sociedade.

É assim que Honneth (2003, p. 224) qualifica as perversas e profundas ofensas sociais, decorrentes de maus-tratos físicos, privação e negação de direitos, degradação e ofensa, como prováveis causas motrizes da resistência política, articulada em torno de lutas por reconhecimento. Uma vez mobilizadas, elas são capazes de conduzir o progresso moral da sociedade e produzir, continuamente, o alargamento das relações de solidariedade, incluindo, de forma contínua, diferentes metas de vida que passam a ser estimadas e consideradas igualmente relevantes. Mas essas situações de vexação, privação e vergonha só se tornam realmente a fonte de motivação da luta e da resistência política quando experimentadas coletivamente ou, nas palavras do próprio Honneth (2003, p. 224), “quando o meio de articulação de um movimento social está disponível”. A experiência solitária de diferentes formas de desrespeito não é capaz, portanto, de provocar alterações nas estruturas de reconhecimento, porque não conseguem obter visibilidade pública, atraindo para si a atenção da sociedade. É a experimentação coletiva, a vivência por diferentes grupos de pessoas de formas similares de desrespeito, que enseja um processo de organização, de resistência e de demanda por outras formas de sociabilidade, ampliadas o bastante para garantir aos

indivíduos o substrato de reconhecimento necessário ao pleno desenvolvimento de suas identidades.

Diante de tal constatação, não se pode negar uma tematização explicitamente política na obra de Axel Honneth: ele identifica as mais diversas formas de desrespeito (que se podem denominar falso ou não reconhecimento) como o motor das lutas cotidianas travadas por diversos movimentos sociais e, mais do que isso, indica que tais lutas são o único instrumento capaz de garantir que diferentes formas de vida sejam igualmente estimadas, num espaço em que prevalece a solidariedade. Nas palavras do autor, “experiências individuais de desrespeito são interpretadas como experiências cruciais típicas de um grupo inteiro, de forma que elas podem influir, como motivos diretores da ação, na exigência coletiva por relações ampliadas de reconhecimento” (HONNETH, 2003, p. 257).

Nesse sentido, Axel Honneth reputa a tematização conjunta de situações de desrespeito similares como o fato que dá ensejo ao surgimento de movimentos sociais que reivindicam o reconhecimento, seja no plano jurídico, por meio da ampliação do leque de direitos, seja no plano ético, através do alargamento do sistema simbólico-valorativo das formas de vida que integram uma comunidade de valores. E é assim que a categoria do reconhecimento ganha seu caráter de conflituosidade e é alçada à condição de elemento central da teoria crítica para o entendimento da complexidade da vida social.

4.2 Honneth em debate com Fraser: a terceira forma de reconhecimento inserida na esfera do trabalho e seu reduzido potencial emancipatório

Em seu debate com Fraser, Honneth (FRASER; HONNETH, 2003) acaba alterando parte de sua discussão teórica a fim de responder às críticas da feminista e demonstrar que o problema da redistribuição é, na verdade, um problema de reconhecimento, sendo essa última categoria analítica a mais adequada para lidar com os dilemas e conflitos vividos pela humanidade, não apenas na contemporaneidade. A discordância entre Honneth e Fraser, envolvendo a polêmica reconhecimento e redistribuição, se instaura já no ponto de partida da discussão. Para Fraser (1997a, FRASER; HONNETH, 2003), toda a problemática do reconhecimento é estritamente contemporânea e aparece em um momento designado por ela como “era pós-socialista”, um momento em que, em princípio, as questões vinculadas à redistribuição parecem não ter mais lugar. Assim, Fraser (1997a, FRASER; HONNETH,

2003) toma como elemento central e referencial de sua análise os movimentos sociais presentes no cenário atual, que parecem ter abandonado o espaço da luta material e adentrado na esfera da disputa simbólica ou cultural. Para ela, as polêmicas em torno daquilo que se pode caracterizar como “reconhecimento” surgiram em um período bastante recente, com a emergência dos chamados “novos movimentos sociais”, que começaram a tematizar publicamente um outro tipo de privação e exclusão não vinculada às questões econômicas ou materiais.

Para Honneth (FRASER; HONNETH, 2003), não há, tal como sugere Fraser, uma cronologia linear das lutas sociais que se inicia com as demandas por redistribuição de bens materiais e chega, contemporaneamente, a reivindicações por reconhecimento das diferenças culturais. Desde a luta contra a escravidão, a resistência anticolonial, a luta feminista ainda no século XIX e, até mesmo, os movimentos tradicionais de resistência do fim do século XIX e início do século XX, já apresentavam componentes de lutas por reconhecimento e, por isso, não podem ser reduzidos a suas pretensões de ordem material. Com essa argumentação, Honneth (FRASER; HONNETH, 2003) inicia um debate em que procura demonstrar que o reenquadramento dos elementos centrais da teoria crítica em termos de uma teoria do reconhecimento não é uma resposta à guinada, em termos de reivindicação, no curso dos movimentos sociais, mas uma tentativa de lidar com um problema teórico até então não solucionado no interior daquela vertente. Para ele, dividir as experiências de injustiça em duas categorias antagônicas – redistribuição de recursos materiais e reconhecimento das diferenças culturais – é um reducionismo simplista, incapaz de responder à complexidade das diferentes formas de desrespeito a que são submetidos os indivíduos. Por isso, ele entende ser muito mais adequado tratar as experiências de injustiças ao longo de continuum de formas de reconhecimento recusado, cujas diferenças são determinadas pelas qualidades, habilidades ou capacidades que os afetados entendem terem sido não reconhecidas ou desrespeitadas. Assim é que as questões relativas à distribuição não seriam um gênero diferente das questões do reconhecimento. Na verdade, elas seriam mais uma das diversas espécies de desrespeito a que pode ser submetido um sujeito em razão da recusa de reconhecimento.

Pautado nesse entendimento, Honneth (FRASER; HONNETH, 2003) procura demonstrar que, na sociedade capitalista, há duas formas do sujeito reivindicar reconhecimento para a sua condição de vida e personalidade particulares, a fim de conquistar maior estima social e, assim, mais recursos: a primeira é lutando por direitos sociais e a segunda é apelando para as suas realizações como algo diferenciado daquilo que é proporcionado pelo esforço dos demais integrantes da sociedade. Isso porque, segundo

Honneth (FRASER; HONNETH, 2003), o processo de passagem da pré-modernidade para a sociedade capitalista burguesa ocorreu por meio da diferenciação de três esferas do reconhecimento: a das relações íntimas, mediadas pelo amor; a das relações legais, em que vigora o princípio da igualdade e a das relações sociais, norteadas pelo princípio da realização. Para entender como Honneth identifica as questões da redistribuição como um problema de reconhecimento, é preciso partir, então, da seguinte premissa: na sociedade capitalista burguesa, a estima social merecida por qualquer indivíduo não está ligada a códigos de honra, tal como acontecia na Idade Média, mas à realização individual no interior da estrutura da divisão do trabalho industrialmente organizada.

O conceito pré-moderno de honra foi seccionado em duas noções na modernidade: uma parte da honra foi democratizada pela concessão de direitos universais, indistintamente, a todos os indivíduos, a quem foram também atribuídos iguais valor e respeito; a outra parte foi meritocratizada, tendo os indivíduos acesso diferenciado a ela segundo suas realizações como cidadãos produtivos. Mas o que é ou não produtivo é resultado de um processo histórico de valoração e hierarquização, que determinará quais pessoas terão maior acesso aos bens materiais em relação às outras, em razão da estima social de que gozam por força da tarefa desempenhada. Ou seja: a divisão material opera, na sociedade capitalista moderna, segundo certos princípios valorativos, estabelecidos em um momento histórico específico, que codificam o respeito e a estima social dos membros da sociedade (FRASER; HONNETH, 2003).

Apoiando-se em tal argumentação, Honneth procura demonstrar que, no paradigma do bem-estar social, a distribuição de recursos se submete a dois diferentes critérios: uma pequena parte deles é repartida segundo o princípio da igualdade, na forma de direitos sociais e a maior parte é distribuída em função do princípio capitalista da realização. Ou seja, ambas as formas de distribuição correspondem, em última análise, a questões vinculadas ao reconhecimento, na esfera jurídica e na esfera das relações sociais. Com essa argumentação, Honneth (FRASER; HONNETH, 2003) altera, de modo significativo, o conteúdo do tipo de reconhecimento proporcionado na esfera das relações sociais, ao restringi-lo à estima social adquirida por força do desempenho de uma atividade laborativa altamente valorada nos padrões de um determinado momento histórico. Ao mesmo tempo em que essa configuração pode ser entendida, por um lado, como uma crítica ao injusto sistema capitalista, que não valora igualmente diferentes formas de trabalho, mas que os codifica segundo critérios ancorados na cultura hegemônica, excluindo da oportunidade de aquisição de estima social uma série de sujeitos, ela também pode ser reputada como um sério

retrocesso nas afirmações teóricas de Honneth. Isso porque, uma das principais críticas por ele formuladas ao esquema de Mead é que “seu modelo de divisão funcional do trabalho não chegou à altura teórica do problema de integração ética das sociedades modernas” (HONNETH, 2003, p. 153). No entanto, ele parece retomar boa parte do modelo de Mead para enquadrar as lutas por redistribuição na terceira esfera do reconhecimento por ele divisada, apesar dessa esfera poder ter um conteúdo muito mais abrangente e emancipatório. Com isso, ele reduz de modo drástico a noção de solidariedade, equacionando-a à inserção no esquema de divisão do trabalho social.

4.3 Reconhecimento e esfera pública em Honneth

Uma conexão direta e explícita entre reconhecimento e esfera pública é difícil de ser encontrada na principal obra de Honneth (2003) e essa ausência pode ser debitada à tímida vinculação entre reconhecimento e política elaborada pelo autor. Conforme já analisaram Jean-Philippe Deranty e Emmanuel Renault (2007, p. 92-93), Honneth reluta em discutir o político e focaliza sua atenção na ética porque, em seu modelo teórico, o progresso social está baseado em expectativas normativas dos indivíduos, exteriorizadas em lutas por reconhecimento, que configuram reivindicações de ordem moral. Assim, o modelo político concebido por Honneth capaz de responder a essas demandas é uma forma de “vida ética” e essa eticidade, para contemplar as distintas metas de vida existentes em uma sociedade pós-tradicional, deve ser apenas formal. Na perspectiva de Honneth (2003, p. 280), não cabe ao teórico crítico fornecer qualquer interpretação substantiva do conteúdo das relações inseridas na forma moderna de eticidade, tal conteúdo será dado pelo futuro das lutas sociais, pelo rumo que tomarem as reivindicações por reconhecimento. São elas as únicas capazes de ampliar, continuamente, o leque de formas de vida contempladas pelo conceito de eticidade formal, de modo a garantir formas continuamente mais abrangentes de reconhecimento. Por essa postura, Deranty e Renault (2007, p. 93) acusam Honneth de um agnosticismo político, que é manifestamente inconciliável, na perspectiva desses analistas, com a tarefa inicial de renovação do projeto original da teoria crítica a que ele se propõe. Tal tarefa é inegavelmente

política e, requer, portanto, a análise e inclusão de elementos negligenciados por Honneth⁵⁵ que, para Deranty e Renault, estariam no campo das instituições.

Além disso, Honneth formula um modelo em que “o reconhecimento depende da formação de uma autoconsciência saudável” (FERES JÚNIOR, 2002, p. 571). Assim, a concepção positiva de reconhecimento para a funcionar como o substrato a partir do qual as pessoas “possam lutar politicamente pelas condições que lhes proporcionem uma vida familiar e afetiva sadia, direitos negativos iguais e reconhecimento cultural” (FERES JÚNIOR, 2002, p. 571). Estabelece-se uma relação de dependência entre resistência e mobilização política e reconhecimento em seu sentido positivo: apenas o sujeito positivamente reconhecido reúne todas as características necessárias à luta por relações de reconhecimento mais ampliadas. Contudo, como aponta João Feres Júnior (2002, p. 571):

[...] tal conclusão parece depender de um padrão de normalidade que, imediatamente, se constitui como critério de exclusão das pessoas que, de alguma maneira, falharam na formação ‘correta’ de sua autoconsciência. Em outras palavras, a tipologia positiva de Honneth pode constituir-se, na prática, em instrumento de promoção de mais desrespeito.

A isso corresponde o que Fraser nomeou de modelo excessivamente psicologizante do reconhecimento: não apenas o reconhecimento tem a função de garantir a formação de identidade auto-realizada, não distorcida, como também a existência dessa identidade constitui um pressuposto para a luta política por mais reconhecimento. Cria-se, assim, um círculo vicioso resultante da positividade do reconhecimento tal como elaborado por Honneth e isso guarda forte relação com a baixa intensidade política de sua teoria.

Em uma única passagem em sua principal obra, Honneth (2003) se reporta à esfera pública para tematizar a luta que travam diversos grupos na contemporaneidade pela modificação dos mecanismos de valoração de suas formas de vida e conseqüente oportunidade de aquisição de estima social. O autor afirma:

Contudo, o que decide sobre o desfecho dessas lutas, estabilizado apenas temporariamente, não é apenas o poder de dispor dos meios da força simbólica, específico de determinados grupos, mas também o clima, dificilmente influenciável, das atenções públicas: quanto mais os movimentos sociais conseguem chamar a atenção da esfera pública para a importância negligenciada das propriedades e das capacidades representadas por eles de modo coletivo, tanto mais existe para eles a possibilidade de elevar na sociedade o valor social ou, mais precisamente, a reputação de seus membros. (HONNETH, 2003, p. 207-208)

⁵⁵ Deranty e Renault (2007) procuram reconstruir a teoria de Honneth, politizando-a, por meio da inserção do debate acerca das instituições, seu papel na problemática do reconhecimento e o tipo de reconhecimento que pode ser por elas proporcionado.

Assim, a esfera pública parece ser o local de tematização da exclusão, da opressão, da ausência de reconhecimento. É dizer, os movimentos sociais a que se reporta Axel Honneth não se encontram na esfera pública, mas procuram influenciar os atores que compõem esse espaço para a oitiva e aceitação de suas demandas. Desse modo, não me parece que Honneth (2003) entenda a esfera pública como o espaço da pluralidade, da diversidade, mas, ao contrário, como um espaço ao qual não têm acesso todos os atores sociais, especialmente aqueles que não encontram reconhecimento, para as suas formas de vida, nos padrões de valoração simbólica da sociedade. A concepção de esfera pública subjacente à discussão empreendida por Honneth compreende o espaço em que estão inseridos os atores que efetivamente conformam a opinião pública, cujo sentido é, nesses termos, bastante restrito e distanciado daquele proposto por Habermas. Exatamente porque não tem uma preocupação política explícita ou porque não se detém nas conseqüências políticas decorrentes da negação do reconhecimento, é que a esfera pública não ganha um papel central na teoria do reconhecimento de Honneth.

O problema central, aqui, é como relacionar *self* e esfera pública. A esfera pública, em Honneth, diferentemente do que se observa em Habermas e Fraser, não é um local de formação da identidade, de construção do eu, mas apenas de tentativa de explicitação da negação do eu pelo outro. Uma esfera pública desse tipo é, certamente, por demais restrita para contemplar a complexidade das relações sociais contemporâneas e garantir um tratamento igualitário aos diferentes de forma democrática. O conceito de esfera pública, que permitiu a renovação da teoria crítica democrática por meio da formulação habermasiana, perdeu a maior parte de seu potencial emancipatório na forma tal como foi caracterizado por Honneth, o que, sem dúvida, constitui um retrocesso não apenas do ponto de vista teórico, mas também prático-político.

5 O RECONHECIMENTO AVALIADO A PARTIR DA NORMA DA PARIDADE PARTICIPATIVA: Nancy Fraser e a explícita conexão entre reconhecimento e esfera pública

Nancy Fraser é, certamente, uma das mais importantes teóricas políticas feministas da contemporaneidade. Ao lado de Iris Marion Young e Seyla Benhabib, ela tem contribuído sobremaneira para a reflexão sobre as questões da diversidade no interior das sociedades democráticas⁵⁶, numa perspectiva que ela própria designa como crítica. Se, inicialmente, concentrava a maior parte de suas análises especificamente nas questões de gênero e nas discussões de temas explicitamente vinculados a esse campo de estudos, hoje a abordagem desta temática é feita numa perspectiva transversa, ou seja, como mais uma das problemáticas que aparecem em suas argumentações sobre reconhecimento, redistribuição e participação paritária. Isso não significa dizer que a autora tenha abandonado suas discussões sobre as diferentes formas de opressão, humilhação e indignidade vividas por mulheres e sexualidades subalternas. Gênero, juntamente com raça, é uma referência constante nos exemplos trabalhados por ela para demonstrar a necessidade de se conectar políticas de redistribuição a políticas de reconhecimento, como o único meio de produzir, efetivamente, justiça social.

Assim, o principal tema de análise dos últimos estudos e artigos desenvolvidos por Fraser é como aliar políticas de redistribuição a políticas de reconhecimento, num contexto pós-socialista, de modo a se alcançar justiça social. Gênero aparece como um dos campos em que as injustiças sócio-econômicas e simbólico-culturais são inegáveis, mas não é o único foco de análise da feminista. Assiste-se, portanto, na obra de Fraser, a uma ampliação de temas e questões que partiu, sem dúvida, de uma série de dilemas vividos pela própria produção teórica feminista: de uma ênfase na diferença das mulheres passou-se à questão das diferenças entre as mulheres e, finalmente, a um enfoque nas diferenças de múltiplas interseções⁵⁷. Esse caminho foi percorrido por diversas outras teóricas feministas, que hoje têm cumprido um papel fundamental no tratamento do paradoxo igualdade/diferença colocado pelos novos movimentos sociais⁵⁸. O desenvolvimento de gênero enquanto uma “categoria de

⁵⁶ Para uma aprofundada discussão sobre a contribuição feminista para a construção de uma teoria crítica da sociedade, a partir das questões colocadas pelo multiculturalismo, veja a dissertação de Raphael Neves (2005).

⁵⁷ Para uma ampla revisão do assunto, veja Nancy Fraser (1997d) e a reconstrução do argumento da autora feita por Raphael Neves (2005).

⁵⁸ Um bom exemplo disso é o artigo de Joan Scott intitulado *O enigma da igualdade* (2006).

análise”⁵⁹ muito contribuiu para o direcionamento dos estudos feministas nesse sentido, dada a possibilidade de se tratar não apenas do sujeito mulher, mas das relações sociais em que este sujeito se encontra inserido, entendendo tais relações como um espaço de exercício de poder. Desse modo, parece que a teoria feminista, ou boa parte dela, chegou à conclusão de que a exclusão de gênero é uma dentre várias produzidas pelo modelo econômico e cultural vigente, hodiernamente, no Ocidente, e, por isso, gerar e garantir relações igualitárias entre homens e mulheres demanda a revisão de todo o sistema, tanto do ponto de vista material quanto da perspectiva simbólico-valorativa, e não apenas do sistema sexo-gênero⁶⁰.

Nancy Fraser cumpre um papel fundamental neste debate, especialmente por colocar, em contraponto com outras teóricas políticas feministas, como Iris Young, que a condição de injustiça a que são submetidas identidades subalternas, no contexto atual, não é meramente cultural, mas também material. Além disso, sua relevância para a discussão levada a cabo neste trabalho vincula-se ao estreito debate mantido, por um lado, com as proposições habermasianas, especialmente o tema da esfera pública, e, por outro, com a categoria do reconhecimento tal como formulada por Honneth. Ao lado desses dois autores, Fraser se posiciona como uma teórica crítica da contemporaneidade e procura encontrar soluções para os dilemas postos pela teoria habermasiana, oferecendo, ainda, um conceito de reconhecimento, mais apropriado que o de Honneth, para lidar com a injustiça publicizada pelos movimentos sociais contemporâneos, num contexto designado por ela “pós-socialista”.

Neste capítulo, procuro apresentar, inicialmente, as contribuições oferecidas por Nancy Fraser para se analisar, criticamente, o modelo de esfera pública proposto por Habermas, especialmente quanto às dificuldades relacionadas à não consideração das diferenças e das desigualdades nesse espaço. Em seguida, apresento o modelo teórico de Fraser, em que ela, inicialmente, vislumbra políticas capazes de reduzir ou mesmo combater a injustiça social e, depois, em um grande salto teórico e analítico, vincula tais políticas à promoção do que ela designa “participação paritária”, inserindo, com essa medida, de modo explícito e direto, diferença/diversidade na esfera pública.

⁵⁹ Deve-se a Joan Scott a grande contribuição à teoria feminista concernente no desenvolvimento do conceito de gênero como uma “categoria de análise histórica”, na medida em que é, concomitantemente, “um elemento constitutivo de relações sociais fundadas sobre as diferenças percebidas entre os sexos” e “um primeiro modo de dar significado às relações de poder” (SCOTT, 1990, p. 14).

⁶⁰ Segundo definição de Gayle Rubin (1993, p. 02), sistema sexo-gênero é “[...] um conjunto de arranjos através dos quais uma sociedade transforma a sexualidade biológica em produtos da atividade humana, e na qual estas necessidades sexuais transformadas são satisfeitas”.

Colocando-se claramente contra Honneth, a quem acusa, tal como Taylor, de tratar o reconhecimento como um problema meramente de auto-realização⁶¹, Fraser (2001) procura desenvolver um conceito de reconhecimento, vinculado ao status, capaz de ser aliado à redistribuição e distanciado da reificação identitária, com vistas a produzir um arranjo político que não seja filosoficamente esquizofrênico. Com tal medida, ela claramente se distancia de Honneth e se aproxima de Habermas, embora, diferentemente desse último, admita a real necessidade de políticas positivas de reconhecimento, para além da mera garantia de direitos individuais. Mas, mantendo-se na linha do procedimentalismo democrático, Fraser não explicita o conteúdo de tais políticas. Certamente, elas devem ser objeto de um processo de deliberação no espaço público, que deve incluir a participação de todos e todas por elas afetados. Por tudo isso, parece-me que Fraser é quem, dos três expoentes contemporâneos da teoria crítica, melhor lida com o problema da inclusão da diferença na esfera pública, ou, dito de outra forma, com o processamento das demandas públicas por reconhecimento nesse espaço de deliberação.

5.1 O debate inicial sobre esfera pública: os contra-públicos e o problema da suspensão das diferenças de status

Paralelamente aos seus primeiros debates e reflexões sobre a relação entre reconhecimento, redistribuição e participação pública, Nancy Fraser (1997b) ofereceu uma importante contribuição para a crítica e revisão do modelo de esfera pública, tal como formulado por Habermas em *Mudança estrutural da esfera pública*, que tem crucial importância na posterior elaboração de seu quadro analítico da política democrática contemporânea. Segundo ela (1997b), o conceito habermasiano de “esfera pública”, no

⁶¹ Creio ser imprópria, pelo menos em parte, a crítica feita por Fraser (2001), indistintamente, a Honneth e Taylor, vinculando-os a uma mesma tradição teórica. Apesar de ambos tratarem, tal como afirma Fraser, o reconhecimento como um problema de auto-estima e de formação de uma identidade não distorcida, as consequências derivadas por eles dessa afirmação é muito distinta: Taylor (1994) admite, inclusive por meio da negação de direitos individuais, políticas de reconhecimento capazes de garantir a sobrevivência de um específico grupo cultural, por meio da concessão de direitos coletivos. Assume, portanto, uma perspectiva claramente multiculturalismo, assumindo os riscos da reificação cultural. Honneth (2003), por seu turno, trata o reconhecimento como uma demanda que, apesar de passível de articulação em grupo, é inerente à condição de indivíduo. Desse modo, não trata o reconhecimento como um problema de garantia de permanência de tradições e grupos específicos, ainda que à custa dos indivíduos, mas como um elemento indissociável da construção da identidade desses últimos e que só pode ser realmente garantido em condições pós-tradicionais, quando o indivíduo assume centralidade na organização social.

momento em que forjado, representou um grande aporte teórico para enfrentar uma série de confusões vivenciadas pelos movimentos sociais progressistas e as correntes de pensamento que os acompanhavam. Ele conferiu as bases necessárias para que a distinção entre o mercado econômico, o estado e as arenas de discussão pública da sociedade civil, até então nebulosa em boa parte das tradições marxista e feminista, se tornasse evidente. E é por isso que Fraser toma como premissa de seu raciocínio a idéia de que algo como a noção habermasiana de esfera pública é indispensável para o desenvolvimento e consolidação de uma teoria social crítica e para a prática política democrática contemporânea. Ou seja, o conceito de esfera pública representou uma grande conquista, no interior da teoria crítica, para se pensar os limites da democracia nas sociedades de capitalismo tardio, conquista essa da qual não se pode abrir mão se o que se pretende é teorizar sobre mecanismos políticos aptos a promover a emancipação social.

O conceito de esfera pública é, portanto, na perspectiva de Fraser, essencial para se pensar e teorizar a democracia no atual contexto. Na formulação habermasiana, ele designa:

[...] um teatro nas sociedades modernas em que a participação política é desempenhada através do meio da fala. É o espaço em que cidadãos deliberam sobre os assuntos de interesse comum, portanto, uma arena institucionalizada de interação discursiva. Essa arena é conceitualmente distinta do estado; ela é o local para a produção e circulação de discursos que podem, em princípio, ser críticos em relação ao estado. A esfera pública, no sentido dado por Habermas, é também conceitualmente diferente da economia oficial; ela não é uma arena de relações de mercado, mas de relações discursivas, um local para debate e deliberação em vez de compra e venda. (FRASER, 1997b, p. 70, tradução minha)

Todavia, tal formulação, em que pese os avanços que representa, não é completamente satisfatória. Para cumprir o seu papel central em uma proposta de teoria social crítica, Fraser (1997b, p. 71) entende ser indispensável submetê-la a algumas interrogações e a certo tipo de reconstrução, em direção a uma concepção alternativa, pós-burguesa de esfera pública. A versão liberal-burguesa de esfera pública, apresentada por Habermas, é bastante limitada e baseia-se em pressupostos problemáticos, que lhe retiram boa parte do seu potencial emancipatório e inclusivo; por isso, deve ser revisada. No desempenho dessa tarefa, Fraser recorre à historiografia revisionista recente para apontar as falhas em alguns daqueles pressupostos e, a partir dessas colocações, formular uma concepção alternativa e original de esfera pública, mais adequada e atenta às necessidades da política democrática contemporânea.

Os pressupostos da descrição habermasiana, que serão o objeto da análise, podem ser sintetizados nos seguintes termos: - a esfera pública era o espaço que permitia a legitimação da dominação política por meio do discurso; - a discussão ali empreendida era acessível e aberta a todos; - as desigualdades de status eram colocadas em suspenso nesse espaço, de modo a garantir uma deliberação entre pares; - não se admitia a discussão de temas exclusivamente privados, ou seja, as questões de debate deveriam ser do interesse de todos os participantes, expressando preocupação em torno do bem comum; - o resultado da discussão travada representava a opinião pública, correspondente ao consenso racional obtido pelos participantes do discurso em torno de temas de interesse comum (FRASER, 1997b, p. 72). Apesar de Habermas conceder, ainda em *Mudança estrutural da esfera pública*, que esse ideal não foi realizado, integralmente, na prática, o fato é que, no diagnóstico de Fraser, ele jamais realizado nem mesmo em boa parte, especialmente no que se refere à abertura e ao acesso de todos à esfera pública.

Isso porque a esfera pública burguesa se fundava em uma série de exclusões e marginalizações, dentre as quais a mais relevante era, certamente, a exclusão de gênero, dada sua caracterização como um espaço estritamente masculino, que privilegiava todos os adjetivos e características vinculadas à construção social do sujeito homem – racionalidade, virtuosidade, virilidade, força e potência. Eram banidos da esfera pública quaisquer tipos de elementos – modos de expressão, ações, falas – que pudessem ser, ainda que aproximadamente, vinculados ao universo estereotipado como feminino. E tal exclusão, fundamental para a construção da esfera pública nos três espaços-tempo descritos por Habermas – França, Alemanha e Inglaterra –, foi processada conjuntamente com outros tipos de exclusões, especialmente a de classe.

As recém nascidas entidades da sociedade civil, supostamente abertas e de adesão voluntária, eram “qualquer coisa, menos acessíveis a todos” (FRASER, 1997b, p. 73, tradução minha) e a todas; ao contrário, elas eram o espaço dos homens burgueses, funcionando, continuamente, como um elemento de diferenciação e definição da elite emergente, em face da antiga aristocracia e do proletariado. Mais do que isso, esse processo de distinção aprofundou a característica sexista da esfera pública, produzindo novas normas de gênero que vinculavam a mulher ao espaço privado, à domesticidade e o homem burguês à esfera pública. Como ressalta Fraser (1997b, p. 74), a própria idéia de publicidade da esfera pública, garantida por sua acessibilidade, racionalidade e pela suspensão das hierarquias de status, acabou servindo como uma estratégia de distinção e exclusão. Isso certamente não invalida o ideal de esfera pública formulado por Habermas, mas demonstra que existe uma relação

específica entre publicidade e status, não percebida ou discutida por ele, e que não basta a simples declaração de que as distinções de status estão neutralizadas e suspensas na arena deliberativa para que isso efetivamente ocorra. Ou seja, o simples fato de a esfera pública ser regida por um princípio de publicidade, que impõe uma norma de igual participação de todos, sem distinções de status, não garante que isso ocorrerá concretamente.

E, além de idealizar a esfera pública burguesa, apresentando como aberto, neutro e amplamente acessível um espaço que, nem mesmo aproximadamente, realizou tais características, Habermas deixa de examinar diversas outras esfera públicas, não burguesas, não liberais, que concorriam com aquela (FRASER, 1997b, p. 174), recebendo os homens e mulheres dela excluídos. Dentre tais contra-públicos, podem-se apontar as diferentes alternativas construídas pelas mulheres a fim de terem acesso à vida pública política, como a criação de associação voluntárias filantrópicas, a participação em protestos da classe trabalhadora e as diferentes formas de organização pública pela exigência de direitos para as mulheres. Do mesmo modo, a historiografia levantada por Fraser dá conta da organização alternativa e paralela de uma esfera pública negra nos Estados Unidos, que vai de 1880 a 1920, construída no único espaço que eles tinham disponível, a igreja negra. O principal problema identificado na descrição habermasiana é que ela acaba identificando a esfera pública burguesa como “o público”, embora ela nunca tivesse sido o único público, mas apenas um dentre vários outros que competiam naquele momento. A esses outros públicos – formados pelas mulheres, pela classe trabalhadora, pelos negros, pelos camponeses – Fraser designa “contra-públicos concorrentes”, já que se trata de públicos formados por aqueles excluídos da esfera pública burguesa e que, como tais, competiam com essa, contestando suas normas excludentes e formulando novas e alternativas formas de comportamento político e de discurso público.

O tom normativo da discussão habermasiana sobre a esfera pública burguesa acaba produzindo, como norma, um público que é altamente excludente: “em sua própria formação, a esfera pública apresenta mecanismos de seleção que implicam a definição prévia de quem serão os atores que serão efetivamente ouvidos e quais serão os temas que efetivamente serão tratados como públicos” (AVRITZER; COSTA, 2004, p. 711). Por isso, não é possível acatar a idéia, defendida por Habermas, de que a esfera pública burguesa foi apenas um ideal jamais realizado completamente. Para Fraser (1997b, p. 76, tradução minha), “ela foi também uma noção ideológica que funcionou para legitimar uma forma emergente de regulamento de classe (e raça)” e, como tal, “foi o primeiro espaço institucional para a construção do consentimento que define o novo e hegemônico modo de dominação”

(FRASER, 1997b, p. 76, tradução minha). Assim, o potencial emancipatório do modelo de esfera pública certamente deu lugar a algo que passou a funcionar como mecanismo legitimador da exclusão e da marginalização da maior parte da sociedade existente à época. O público burguês jamais poderia, então, ser caracterizado como “o público” simplesmente porque ele não era aberto e inclusivo o suficiente.

A partir do levantamento historiográfico já mencionado, Fraser ataca diretamente quatro suposições que são centrais para a arquitetura do modelo habermasiano de esfera pública. Dessas, duas interessam mais de perto para os objetivos deste trabalho: i) a noção de que “é possível para os interlocutores em uma esfera pública colocar entre parênteses as diferenças de status e deliberar ‘como se’ fossem socialmente iguais”; e ii) a assertiva de que “a proliferação de uma multiplicidade de públicos concorrentes é necessariamente um passo distante de, ao invés de em direção a, uma maior democracia, e que uma única e compreensiva esfera pública é sempre preferível a um nexo de públicos múltiplos” (FRASER, 1997b, p. 76-77, tradução minha).

Quanto à primeira assunção do modelo burguês de esfera pública, tem-se, inicialmente, que, apesar de se fundar na noção de ampla acessibilidade, tal espaço jamais foi acessível a todos e a todas e excluía mulheres com apoio na condição adscritiva de gênero e homens e mulheres negros em função da raça. Mas, ainda que se suponha que essas exclusões formais pudessem ser superadas e esses sujeitos fossem admitidos na esfera pública, as diferenças existentes entre eles e elas – de gênero, de raça, de classe, para citar apenas algumas – seriam efetivamente neutralizadas na esfera pública, tal como assevera o modelo habermasiano? Ou, dito de outro modo, essas diferenças realmente não teriam qualquer interferência no debate público e esses sujeitos, profundamente diferentes, ainda assim, seriam tratados como iguais ou como pares no debate público? Essas diferenças não seriam convertidas em desigualdades de acesso a fala, a recursos e a oportunidades de argumentação? É exatamente isso o que Fraser (1997b, p. 78-80) se coloca a examinar e o fazendo, chega à conclusão de que há impedimentos informais à paridade participativa⁶² que podem persistir mesmo depois de determinados sujeitos, anteriormente dela excluídos, serem admitidos a ingressar na esfera pública. Nesse caso, a deliberação acaba se convertendo em uma forma altamente complexa e qualificada de dominação.

⁶² Em que pese Fraser já utilizar, nesse artigo, o termo *participatory parity*, é apenas nos estudos posteriores que ela desenvolverá, amplamente, tal conceito e o alçará à condição de instrumento normativo de avaliação de legitimidade das demandas por reconhecimento e redistribuição, desdobrando-o em critérios objetivos e subjetivos.

Trata-se de situações em que as desigualdades sociais afetam a deliberação, mesmo que não existam quaisquer tipos de exclusões formais (FRASER, 1997b, p. 78) da esfera pública. Ainda que o ideal de abertura e publicidade da esfera pública tivesse se realizado, os sujeitos participantes do debate não teriam iguais oportunidades ou seriam colocados em lugares diferenciados em função de características anteriores à sua entrada e participação naquele espaço. Isso ocorre no modelo de esfera pública liberal burguesa porque ela pressupõe a colocação das desigualdades sociais entre parênteses. Tal medida não contribui para a ampliação da paridade participativa; ao contrário, acaba produzindo ainda mais desigualdade, ao conferir um instrumento de poder e um espaço privilegiado aos grupos dominantes. A alternativa a isso seria, na concepção de Fraser (1997b, p. 79), assumir as desigualdades no espaço público, tematizá-las, retirá-las dos parênteses.

Apesar de Fraser se referir, expressamente, às desigualdades sociais, é possível estender seu argumento para as diferenças, ou seja, para o que aqui compreendo como atributos e características culturais, religiosas, de gênero, de raça, carregadas pelos indivíduos, que interferem em sua participação no debate público. Mesmo porque a própria autora cita exemplos, tais como gênero e raça, que não se enquadram perfeitamente no conceito de desigualdade social, entendida como disparidades de ordem material ou econômica, mas que são, na verdade, resultado da equalização entre diferença e desigualdade, ou seja, da transformação de diferenças verificadas entre os indivíduos em desigualdades de acesso a recursos materiais, a fala e ao debate na esfera pública. É interessante notar, já aqui, como todos esses elementos aparecem posteriormente nos mecanismos vislumbrados por Fraser – as políticas de redistribuição e as políticas de reconhecimento –, capazes de proporcionar as bases necessárias à consecução de justiça social na contemporaneidade.

O segundo ponto enfatizado por Fraser, ainda no que diz respeito à proposta da esfera pública liberal burguesa de se colocar entre parênteses as desigualdades sociais, é que essa perspectiva pressupõe, equivocadamente, que tal espaço pode ser caracterizado por “um grau zero de cultura” (FRASER, 1997b, p. 79). Desse modo, assume-se a idéia de que a esfera pública não se vincula a qualquer substrato cultural específico e é capaz de incluir, com a neutralidade necessária, as mais diferentes formas e modos de expressão e intervenção, independentemente do *ethos* específico a que eles se vinculem. Entende-se o público burguês como um espaço aberto e plural o suficiente para albergar diferentes formas de manifestação política. A descrição é semelhante ao modelo de direito que Habermas, conforme demonstrado anteriormente, afirma ser capaz de responder às atuais reivindicações por reconhecimento.

O problema de tal assunção é que ela é facilmente falseada pela realidade. Conforme demonstra Fraser (1997b, p. 79, tradução minha), “em sociedades estratificadas, grupos sociais desigualmente empoderados tendem a desenvolver estilos culturais valorizados desigualmente” ou, dito de outro modo, as diferentes formas de expressão são hierarquizadas, no interior do quadro de valoração social mais amplo, e os membros dos grupos subordinados são colocados à margem do debate e impedidos, por mecanismos informais, de apresentar suas contribuições. A esse problema de ordem estritamente cultural acresce-se um outro, de ordem material: a esfera pública burguesa se caracteriza por ter uma economia política própria – os meios de comunicação são privados e nem todos os participantes do debate público têm acesso a eles. Assim, os grupos subalternos são duplamente excluídos de tal espaço: por suas formas de expressão e comunicação serem desvalorizadas, marginalizadas e não ouvidas (elemento cultural da esfera pública)⁶³ e por não contarem com os meios/instrumentos materiais necessários à publicização de suas visões (elemento material da esfera pública).

Aqui já se coloca o primeiro enfrentamento de Fraser com a teoria política liberal. Para essa, é possível organizar a democracia em um contexto profundamente desigual e que perpetua e reproduz tal desigualdade. A questão relevante, para essa tradição, é apenas dissociar tais desigualdades do processo político, ou seja, neutralizá-las nas arenas de tomada de decisão, criando as barreiras suficientes para garantir que elas não se transformem em elementos politicamente relevantes, conforme demonstrado no segundo capítulo. Isso corresponde exatamente à suposição habermasiana de que na esfera pública os sujeitos interagem como se fossem iguais. Mas eles, de fato, não o são. E as desigualdades existentes nos outros espaços de interação social têm um importante impacto em seu posicionamento na esfera pública, de modo que ignorá-las ou agir como se elas não existissem significa contribuir para reproduzi-las, ampliá-las e petrificá-las.

Esse é o ponto salientado por Fraser (1997b, p. 80, tradução minha), ao afirmar que “o modelo liberal de esfera pública burguesa é inadequado uma vez que supõe que a igualdade social não é uma condição necessária para a paridade participativa nas esferas públicas”. Ao contrário, para que haja paridade de participação, é indispensável que as desigualdades sociais sejam eliminadas e que as diferenças, tal como entendidas neste trabalho, não sejam convertidas em desigualdades. Aqui, sem dúvida, já estão colocadas as

⁶³ Esse ponto é particularmente ressaltado e discutido por Iris Young (2001), para quem o modelo de democracia deliberativa impõe um padrão de argumentação insensível às diferentes formas de expressão e manifestação e, com isso, exclui uma série de grupos e indivíduos do debate público.

bases de todo o trabalho posterior desenvolvido por Fraser, que procurará estabelecer os critérios necessários a que tal paridade participativa seja alcançada.

Um outro elemento problemático do modelo burguês de esfera pública que merece atenção diz respeito a algo que Fraser denominou “relações entre públicos”, ou seja, “o tipo de interações [que se estabelecem] entre diferentes públicos” (FRASER, 1997b, p. 80, tradução minha). Naquele modelo, existem dois pressupostos que merecem uma análise mais crítica e refinada: i) o público burguês é o único público e ii) a emergência de outros públicos representa um problema, a que pode ser debitada, inclusive, a decadência da esfera pública burguesa descrita por Habermas. A análise dessas duas assunções, na perspectiva de Fraser, deve ser cindida tendo como referência dois tipos diferenciados de sociedades modernas: as sociedades estratificadas, cujos arranjos institucionais produzem grupos sociais desiguais e cujas relações sociais são caracterizadas por dominação e subordinação e as sociedades multiculturais igualitárias, que se caracterizam por uma grande diversidade de grupos sociais com valores, vínculos identitários, estilos culturais e tradições diferenciados e por contar com arranjos institucionais que não produzem desigualdades e tampouco relações de subordinação ou opressão.

Tendo como referência o primeiro tipo de sociedade – a estratificada – verifica-se que a existência e a manutenção de um único público é extremamente problemática se o que se pretende é promover condições igualitárias de participação para todos e todas. Os efeitos das desigualdades na deliberação pública, já explicitados anteriormente, se exacerbam quando existe apenas uma arena pública de debate. Os membros dos grupos subalternos, em tal contexto, carecem de um espaço em que possam deliberar, entre pares, sobre suas necessidades, estratégias, objetivos e percepções. O único público existente funcionará, apenas, como espaço de dominação e legitimação das ações dos grupos majoritários. Assim, para Fraser, a medida que melhor atende aos pressupostos da paridade participativa, nesse tipo de sociedade, é a existência de “arranjos que acomodem a contestação entre uma pluralidade de públicos concorrentes” (FRASER, 1997b, p. 81, tradução minha). Ou seja, trata-se de reconhecer que a existência de múltiplos públicos não representa um entrave à promoção e ao avanço da democracia, mas, ao contrário, contribui para a sua construção e solidificação em sociedades em que prevalece uma grande desigualdade entre os diferentes grupos sociais. Só assim se garante que os grupos subordinados e oprimidos contarão com um espaço de oposição à esfera pública dominante, em que poderão se articular e discutir ações capazes de contemplar seus interesses. Além disso, esses públicos concorrentes garantirão que os excluídos do público dominante possam, efetivamente, deliberar como iguais, sem que as

desigualdades se convertam em mecanismos de marginalização no debate. Finalmente, é por meio das atividades desenvolvidas nesses outros espaços que os grupos excluídos serão capazes de chamar a atenção do público mais amplo para suas reivindicações e necessidades, garantindo, assim, visibilidade pública para suas questões.

O argumento de Fraser, exposto acima, é reforçado pela historiografia revisionista da esfera pública, que aponta que os grupos subordinados e excluídos do público oficial burguês – mulheres, negros, trabalhadores, gays e lésbicas – se congregavam em públicos alternativos. Esses são denominados por Fraser (1997b, p. 81, tradução minha) de “contra-públicos subalternos”, porque “eram arenas discursivas paralelas, onde membros de grupos sociais subordinados criavam e circulavam contra-discursos, o que, por seu turno, os permitia formular interpretações opositoras de suas identidades, interesses e necessidades”. Mais uma vez, aparece a tradição feminista de Fraser, ao apontar que, dentre esses públicos, talvez o exemplo mais impressionante seja o contra-público feminista estado-unidense do fim do século vinte, que proporcionou às mulheres um espaço para discutir questões como sexismo, divisão do trabalho, assédio sexual, dentre vários outros temas que jamais teriam lugar em um público dominado por homens.

Com a idéia dos contra-públicos subalternos, Fraser pretende acentuar que eles contribuem para expandir as arenas discursivas, sempre que surgem como resposta a algum tipo de exclusão ou como resistência a diferentes formas de dominação, em sociedades estratificadas. De modo algum ela pretende construir uma teoria separatista da esfera pública, em que os diversos grupos, por não conseguirem estabelecer um diálogo em bases igualitárias, se isolam em espaços específicos e impermeáveis. Sua teoria assume, explicitamente, um caráter publicista: as arenas são públicas por princípio e, como tais, abertas a todos, ainda que, em situações específicas e como estratégia de sobrevivência, elas possam se encapsular. O ponto relevante na discussão dos contra-públicos subalternos é o seu potencial emancipatório, derivado do seu duplo caráter: ao mesmo tempo em que funcionam como um espaço capaz de agrupar sujeitos, excluídos do público oficial, com interesses, problemas ou identidades convergentes, eles cumprem o papel de um espaço de organização de atividades e falas dirigidas ao público mais amplo, no intuito de alterar as estruturas produtoras da opressão e da exclusão contra a qual se insurgem. Nesse sentido, eles contribuem de modo direto para o aprofundamento da democracia, ao permitir, continuamente, a ampliação da participação pública e a revisão de padrões de interação social excludentes e opressores.

Quando se tratam de sociedades multiculturais igualitárias, Fraser igualmente reputa saudável a existência de múltiplos públicos por uma questão especialmente relevante para os objetivos deste trabalho: a esfera pública, diferentemente do que sustenta a tradição liberal (e do que parece entender Honneth, conforme demonstrado no capítulo anterior), é também uma arena de formação e expressão de identidades sociais, que pode acolher algumas dessas e excluir outras. Nas palavras da autora,

Isso significa que a participação não é simplesmente uma questão de estar apto a exprimir conteúdos proposicionais que sejam neutros em relação à forma de expressão. Ao contrário, [...], participação significa ser capaz de falar 'em sua própria voz', assim simultaneamente construindo e expressando uma identidade cultural por meio do idioma e do estilo. Além disso, [...], as esferas públicas não são espaços de grau zero em termos culturais, igualmente acolhedoras de qualquer forma de expressão cultural possível. Ao contrário, elas consistem em instituições culturalmente específicas [...]. Essas instituições devem ser entendidas como lentes retóricas culturalmente específicas que filtram e alteram as formas de expressão que elas ajustam; elas podem acomodar alguns modos expressivos e outros não. (FRASER, 1997b, p. 83, tradução minha)

A manutenção de um único espaço de expressão e formação discursiva da opinião, em um contexto multicultural, pode redundar em verdadeira homogeneização e aniquilação da diferença. Por isso, uma sociedade igualitária e multicultural demanda a existência de múltiplos públicos capazes de absorver toda a diversidade de vozes, valores, formas de expressões e retóricas nela existentes, garantindo, assim, a participação pública dos mais diferentes grupos identitários. Isso, mais uma vez, não quer dizer que Fraser construa uma visão sectária da arena discursiva ou mesmo uma noção reificada da cultura. Ao contrário, ela imagina ser plenamente possível a comunicação entre diferentes grupos culturais, desde que essa diferença não seja neutralizada ou colocada entre parênteses. E, exatamente porque a esfera pública é pública e porosa, torna-se fácil vislumbrar a possibilidade de um diálogo intercultural, especialmente porque a noção de publicidade deve sempre estar conectada à existência de múltiplas e diferenciadas perspectivas. A idéia de uma pluralidade de públicos em sociedades multiculturais é, nesse sentido, relevante não porque promove o separatismo e a balcanização, mas porque permite que as mais diferentes identidades culturais tenham garantido um espaço de participação no debate público que confere o reconhecimento devido às suas formas de expressão. E isso não significa que os sujeitos ficarão encapsulados em uma única esfera pública, mas que, exatamente por se constituírem em identidades complexas, formadas por múltiplas diferenciações, poderão

transitar por diversas arenas discursivas, contribuindo, assim, para a ampliação do diálogo entre as várias perspectivas sociais⁶⁴.

Essas duas questões – o problema da desigualdade social e os desafios da diferença cultural –, apontadas por Fraser no debate específico sobre a esfera pública burguesa, serão de fundamental relevância em seu trabalho posterior de preenchimento do conceito de paridade participativa. Porque entende que, na contemporaneidade, vivemos sob o impacto desses dois elementos – desigualdade e diferença –, é que ela procurará desenvolver um instrumento capaz de reverter a injustiça e garantir igual possibilidade de participação para todos e todas na esfera pública. É nesse salto teórico que Fraser vincula, de modo claro e explícito, diferença, reconhecimento e esfera pública, como nenhum outro representante da teoria crítica o fez.

5.2 A emergência das demandas por reconhecimento em um contexto “pós-socialista” e a permanência da necessidade de redistribuição da riqueza e da produção material

Ao discutir o problema da (in) justiça no mundo atual, Fraser (1998, 2000) parte da constatação de que, hoje, as reivindicações por justiça social se dividem em dois tipos básicos: i) reivindicações redistributivas, por meio das quais se persegue uma distribuição mais justa de recursos e bens materiais e ii) reivindicações por reconhecimento, cujo objetivo é um mundo mais aberto e tolerante às diferenças culturais, um espaço público em que elas não sejam assimiladas ou aniquiladas pela maioria e, tampouco, se convertam em fundamentos de dominação, opressão e diferentes formas de desrespeito. Tais reivindicações, segundo o diagnóstico da autora, são elaboradas de forma dissociada, resultando em uma verdadeira cisão da política, tanto no campo teórico quanto no contexto das lutas sociais: de

⁶⁴ Adota-se aqui a visão de Iris Young (1997) de que as diferenças grupais não devem ser entendidas como atributos essenciais, que permitem enquadrar os indivíduos nesta ou naquela coletividade. Ao revés, elas devem ser caracterizadas em uma lógica relacional, enquanto perspectivas sociais. A perspectiva social, conforme esclarece Young (1997, p. 395), “consiste numa série de questões, tipos de experiências, e suposições com as quais a formação de opinião e o julgamento são iniciados, muito mais do que são tiradas conclusões”. Assim, a perspectiva social se diferencia tanto do interesse quanto da opinião. Ela é o horizonte de que partem os indivíduos, mas não determina para onde eles vão. Daí porque indivíduos que compartilham de uma mesma perspectiva social podem, acerca de determinada questão, ter diferentes opiniões ou interesses.

um lado encontram-se os precursores da política cultural da diferença; de outro, aqueles que advogam a tese da política social da igualdade⁶⁵.

Tais políticas – da igualdade e da diferença⁶⁶ – podem ser contrastadas em quatro aspectos centrais (FRASER, 1998, p. 6-10):

- i) diferentes concepções de injustiça: a política da redistribuição focaliza as injustiças que presume serem sócio-econômicas e estarem enraizadas na estrutura econômica da sociedade; a política de reconhecimento tem como alvo injustiças que entende serem culturais e estarem alicerçadas nos modelos sociais de representação, interpretação e comunicação;
- ii) diferentes tipos de soluções para a injustiça: a política da redistribuição afirma ser necessária alguma forma de reestruturação econômica; para a política do reconhecimento, a solução para os problemas contemporâneos é uma mudança cultural ou simbólica;
- iii) diferentes concepções de coletividades que são submetidas à injustiça: para a política da redistribuição, os sujeitos coletivos da injustiça são classes sociais ou coletividades similares a elas, definidas economicamente por uma relação diferenciada com o mercado ou com os meios de produção; para a política do reconhecimento, as vítimas de injustiça são mais parecidas com os grupos de status weberianos. Definidas pelas relações de reconhecimento, elas são diferenciadas pelo menor prestígio, honra e estima de que gozam em relação a outros grupos na sociedade;
- iv) entendimentos diversos a respeito das diferenças entre os grupos sociais: a política da redistribuição trata tais diferenças como injustas, pois constituem resultados socialmente construídos de uma política econômica também injusta, razão pela qual devem ser abolidas. A política do reconhecimento, por outro lado, trata a diferença de duas formas. Uma primeira versão sustenta que as diferenças grupais são anteriores ao momento em que as variações culturais, benignas, são submetidas a um esquema de interpretação injusto que as transforma em valor hierárquico depreciado; por isso elas devem ser celebradas, valorizadas e não eliminadas. Uma segunda versão acredita que tais diferenças são criadas concomitantemente à sua transformação em valores hierárquicos, por meio de oposições binárias, o que se justifica

⁶⁵ A cisão que Fraser faz é bastante próxima daquela apontada no segundo capítulo deste trabalho – liberalismo (igualitário) e comunitarismo. Como contraponto, ela procura formular uma terceira via, que seria mais condizente com os pressupostos da teoria crítica e tem como eixo central elementos da democracia deliberativa, formulada por Habermas, tais como esfera pública, discursividade e participação pública dos concernidos na solução dos problemas coletivos.

⁶⁶ Charles Taylor (1994) explicita como, a partir da noção moderna do reconhecimento igualitário, surgiram duas diferentes significações políticas: a política do universalismo e a política da diferença, que, hoje, como salienta Fraser, encontram-se cindidas. Assim, percebe-se que sua proposta de vinculá-las remete, sobretudo, a uma raiz comum dessas duas diferentes formas de se conceituar o reconhecimento.

a demolição dos termos nos quais tais diferenciações são usualmente elaboradas e, portanto, a sua supressão.

Apesar de apresentar a existência dessas duas tradições teóricas, que são acompanhadas por lutas sociais específicas no mundo real, Fraser aponta que, no momento atual – a que ela designa “era pós-socialista”⁶⁷ –, as lutas por reconhecimento ganharam uma expressividade e notoriedade sem precedentes, a ponto de se difundir a tese de que não há mais espaço para se falar dos problemas de ordem material e de que tudo o que demanda alteração, hoje, vincula-se a uma questão simbólico-cultural. Discordando profundamente dessa tese, Fraser procura, inicialmente, demonstrar que o tema da desigualdade social, salientado pelos precursores da primeira corrente exposta antes, permanece uma constante nos mais diversos países do mundo. Os relatos apresentados em noticiários, os índices oficiais veiculados nacional e internacionalmente e a vida cotidiana de uma série de pessoas dão conta da flagrante desigualdade existente em termos de distribuição dos recursos materiais, especialmente nos chamados “países do sul”. Por isso, segundo a autora, constitui um grave equívoco a afirmação de que o quadro de desigualdade social foi superado e que, agora, os problemas que se devem solucionar estão ligados apenas a déficits ou negação de reconhecimento. Ao contrário, o contexto atual nos aponta para uma realidade extremamente complexa, que impõe a análise conjunta de problemas das duas ordens: cultural-simbólica e material e, portanto, é preciso pensar em soluções e alternativas para os ambos os tipos de enfrentamentos.

Com a formulação dessa tese, Fraser claramente procura se distanciar da conduta separatista extremada das duas tradições apresentadas anteriormente: tanto dos teóricos que acreditam que a redistribuição de bens materiais é suficiente para alterar a condição de desigualdade verificada no mundo atual quanto daqueles que sustentam que os problemas sociais, hoje, podem ser reduzidos a uma dimensão cultural. Para ela, a oposição e o distanciamento existente entre essas duas correntes é equivocado, as antíteses decorrentes dessa cisão – redistribuição ou reconhecimento; políticas de classe ou políticas de identidade; multiculturalismo ou igualdade social – são falsas; pois os problemas relacionados à

⁶⁷ Segundo Fraser (1997c, p. 01-03, tradução minha), a condição pós-socialista é um estado ou sentimento de ceticismo que marca a esquerda no período pós-1989. Três são as características principais dessa condição pós-socialista: i) “a ausência de qualquer visão progressista crível como uma alternativa à ordem atual”; ii) “uma mudança na gramática das reivindicações políticas” (demandas por reconhecimento); iii) “ressurgimento do liberalismo econômico”. Em resumo, “a condição pós-socialista é: uma ausência de qualquer projeto emancipatório crível apesar da proliferação de frentes de lutas; um desacoplamento da política cultural de reconhecimento da política social de redistribuição; e um decentramento das demandas por igualdade em face da agressiva mercantilização e crescimento estrondoso da desigualdade material”.

distribuição de bens materiais, assim como aqueles decorrentes de um quadro de pluralidade cultural, devem ser entendidos como faces de uma única realidade: a injustiça social⁶⁸.

Tais problemas, na perspectiva de Fraser, estão imbricados e operam numa lógica de geração recíproca, ou seja, é impossível equacionar um sem se atentar para o outro. É que a autora entende que “no mundo real, cultura e economia política estão sempre imbricados, e virtualmente toda luta contra injustiça, quando corretamente entendida, implica demandas tanto por redistribuição quanto por reconhecimento” (FRASER, 1997a, p. 12, tradução minha). Portanto, para ela, as lutas por reconhecimento e as lutas por redistribuição, travadas por diversos grupos na contemporaneidade, traduzem um problema mais amplo e complexo, relativo à não realização de justiça social. E por isso é que, em sua análise, justiça social hoje, numa perspectiva expandida, requer tanto redistribuição quanto reconhecimento.

Como se vê, rompendo com ambas as tradições – liberalismo e comunitarismo – Fraser propõe um conceito bidimensional de justiça social, como forma de equacionar os diferentes tipos de anseios e demandas apresentados pelos movimentos sociais na contemporaneidade. Pois, para ela, a tarefa de uma teoria verdadeiramente crítica é conceituar reflexivamente as lutas emancipatórias da contemporaneidade e trabalhar, prospectivamente, de modo a compreender seus objetivos. Disso decorre sua insistente tentativa de, por um lado, entender como nascem as demandas por reconhecimento em um passado recente e, por outro, demonstrar que ainda se faz necessária uma série de transformações do ponto de vista da distribuição dos recursos materiais.

Contudo, para que se realizem essas duas tarefas, é preciso elaborar os conceitos de reconhecimento cultural e igualdade social de um modo que sejam compatíveis entre si, que se sustentem reciprocamente. Essa é a tarefa a que se propõe Fraser: conectar duas problemáticas políticas que hoje se encontram dissociadas, de uma forma que resulte em um aparato conceitual capaz de dar conta da realização de justiça social nos tempos atuais. A dificuldade de vincular as duas idéias – justiça econômica e justiça cultural ou simbólica – pode ser colocada nos seguintes termos: enquanto a primeira requer um tratamento igualitário e indiscriminado de todos os indivíduos, por meio do equacionamento das desigualdades, a segunda demanda justamente o contrário, ou seja, o reconhecimento das particularidades de cada sujeito, a celebração de suas diferenças, o seu tratamento como um ser único e inigualável. Charles Taylor (1994) expressa, de forma muito elucidativa, o que distingue uma

⁶⁸ Verifica-se, aqui, que as questões levantadas anteriormente por Fraser, tendo como referência o modelo de esfera pública burguesa e a proposição de um arquétipo diferenciado, aparecem novamente em um contexto ampliado, em que o problema já não é mais apenas processar desigualdade e diferença na esfera pública, mas produzir justiça social em um mundo profundamente desigual e marcado pelas múltiplas identidades culturais.

perspectiva da outra: enquanto a política do universalismo, propiciada pela passagem da honra para a dignidade, impõe um igualamento dos direitos e dos títulos de todos; a política da diferença sustenta que cada um deve ser reconhecido em sua identidade única, combatendo-se, assim, a assimilação que aniquila o ideal de autenticidade.

Por isso, a aliança entre uma política de redistribuição e uma política de reconhecimento parece, em princípio, inviável, pois se tratam de idéias lastreadas em pressupostos aparentemente contraditórios e, até mesmo, excludentes. E o que Fraser pretende é, justamente, desenvolver aquilo que chama de “teoria crítica do reconhecimento”: uma teoria “que identifique e defenda apenas aquelas versões da política cultural da diferença que possam ser coerentemente combinadas com a política social da igualdade” (FRASER, 1997a, p. 12).

Para subsidiar sua discussão, Fraser (1997a, p. 16) recorre, inicialmente, a dois exemplos extremos – idealizados, já que não encontrados do modo como ela os descreve no mundo real – que demandariam, cada qual, respectiva e unicamente, redistribuição e reconhecimento: classe, na concepção marxiana ortodoxa, e sexualidade menosprezada em seu tipo ideal (homossexualidade). Em sua apresentação, Fraser procura demonstrar como, em princípio, as questões vinculadas à classe podem ser solucionadas por meio de uma reestruturação econômica – já que as diferenças culturais não são a raiz dos problemas vividos pelos trabalhadores –, e como as dificuldades relacionadas ao exercício e ao respeito da sexualidade menosprezada podem ser resolvidas por meio de mudanças culturais profundas, em que a heterossexualidade deixa de ser a norma e passa a ser entendida apenas como mais uma das diversas formas existentes de exercício da sexualidade. Nessa última hipótese, parece que o pano de fundo do problema não tem qualquer vinculação com questões de ordem econômica ou material e o exemplo mais claro disso seria o homossexual que, apesar de rico, é duramente discriminado por sua opção afetivo-amorosa.

Após a análise dessas duas categorias, Fraser argumenta que entre esses dois extremos há coletividades que podem ser denominadas “ambivalentes” (ou “bivalentes”). O que distingue essas coletividades é a sua relação tanto com a estrutura econômica quanto com a ordem social: quando oprimidas ou subordinadas, elas sofrem injustiças que estão conectadas à política e à economia simultaneamente, ou seja, elas vivem problemas de redistribuição e problemas de reconhecimento. Segundo a autora, “coletividades ambivalentes, em suma, podem sofrer ambos: má distribuição sócio-econômica e ausência de reconhecimento cultural, em situações e formas nas quais nenhuma dessas injustiças é um

efeito indireto da outra, mas são ambas primárias e co-originárias” (FRASER, 1998, p. 15, tradução minha).

Em termos esquemáticos, a distinção analítica de Fraser entre tipos de coletividades e respectivos remédios pode ser assim expressa:

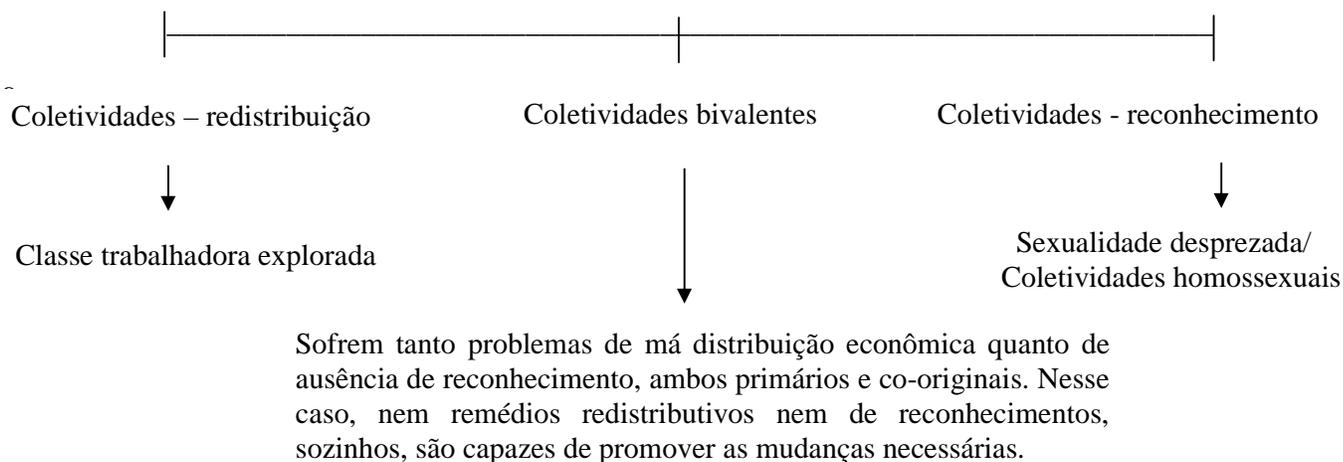


Figura 03: Esquema explicativo dos tipos de coletividades injustiçadas e respectivos remédios no modelo teórico de Nancy Fraser

E é por isso que elas demandam tanto políticas de redistribuição quanto de reconhecimento. São coletividades híbridas, segundo Fraser, que, como tais, possuem características tanto do modelo ideal de classe trabalhadora explorada quanto do arquétipo da sexualidade menosprezada. Dentre elas podem-se apontar raça, gênero, classe (no mundo real) e sexualidade menosprezada (também no mundo real). Enfim, “praticamente todas as coletividades oprimidas do mundo real são ambivalentes” (FRASER, 1998, p. 22, tradução minha) e, como tais, demandam, para superação da condição de injustiça a que são submetidas, redistribuição e reconhecimento simultaneamente. Mais do que simplesmente diagnosticar que há coletividades desse tipo, a autora sustenta, como mote principal de seu trabalho, que cultura e economia estão imbricadas e não se constituem em dois domínios substantivos distintos, mas são duas perspectivas analíticas que podem ser assumidas em relação a qualquer domínio.

Diferentemente de Honneth, portanto, para quem as lutas cotidianas são sempre lutas por reconhecimento e, ainda que tenham algum tipo de reivindicação material, tratam-se, em última instância, de disputas no campo do reconhecimento conferido às diferentes formas de realização por meio da divisão do trabalho, Fraser, inclusive por sua clara vinculação a uma tradição marxista, não abre mão da necessidade de algum tipo de reestruturação

econômica ao lado de uma profunda mudança de ordem cultural. A essa forma de tratamento das práticas sociais Fraser dá o nome de “dualismo perspectivista”: cultura e economia são indissociáveis, uma é responsável pela construção de estruturas ou configurações injustas na outra (FRASER, 1998, p. 42).

Assim, uma vez demonstrado que todas as coletividades encontram-se submetidas a problemas de ordem cultural e econômica, que elas são forjadas dentro de arcabouços, cultural e econômico, impassíveis de serem dissociados, torna-se patente que as vítimas de injustiças o serão em decorrência tanto das estruturas econômicas quanto dos padrões sociais de valoração e representação. Nancy Fraser se coloca, então, o desafio de pensar os remédios aptos a cessar e reverter os danos resultantes da má distribuição de recursos/bens materiais e da ausência de reconhecimento e/ou do falso reconhecimento. Tais remédios, por mais diversas que sejam as proposições em que estão contidos, podem ser enquadrados em duas categorias básicas identificadas pela feminista: “afirmação” e “transformação”.

Por remédios afirmativos, Fraser (1997a, p. 23) entende todas aquelas propostas que se destinam a corrigir os resultados injustos e, por isso, indesejáveis, produzidos pelos arranjos sociais econômicos e simbólico-culturais, sem, contudo, modificar a estrutura que os engendra. Assim, os remédios afirmativos cessam os efeitos da injustiça, mas não aniquilam sua causa, deixando intacta a fonte causadora do problema. De outro lado, na categoria dos remédios transformativos, a autora coloca todas as aquelas políticas ou ações destinadas a corrigir os efeitos injustos dos arranjos sociais por meio da modificação profunda da estrutura da qual eles provêm. O que fazem os remédios transformativos, portanto, é cessar os resultantes injustos mediante a reestruturação daquilo que lhes deu causa (FRASER, 1997a, p. 24), promovendo a criação de arranjos sociais profundamente diferenciados daqueles anteriormente existentes.

Nesse sentido, as ações afirmativas no campo da cultura, muito embora solucionem o problema interno do reconhecimento – os grupos subalternos passam a se sentirem valorizados e reconhecidos em suas diferenças, adquirindo auto-estima e auto-respeito – acabam por reproduzir todas as diferenciações que deram ensejo à desvalorização e justificaram a subordinação, em grau ainda mais exacerbado. Por isso, elas podem ter o efeito perverso de sedimentar as diferenciações sociais e produzir uma balcanização no universo cultural-simbólico da sociedade. As ações transformativas, por outro lado, contestam as dicotomias, os rótulos, sem, contudo, homogeneizarem ou aniquilarem as diferenças grupais, tal como o faz a política do universalismo. Ao contrário, elas colocam às claras a pluralidade

e a diversidade e reforçam a necessidade de sua convivência harmônica, sem correrem o risco da reificação cultural.

Com relação aos remédios para as injustiças econômicas, Nancy Fraser faz uma distinção similar: os afirmativos buscam “ajustar a má distribuição de recursos feita pelo Estado”, mas deixam “intacta a estrutura político-econômica” que lhes é subjacente; os transformativos, por outro lado, revêem “distribuições injustas por meio da transformação das estruturas político-econômicas”, ou seja, conseguem corrigir as injustiças mediante a reconfiguração dos elementos que as causaram (FRASER, 1997a, p. 24-25). Em virtude da forma como agem, os remédios afirmativos redistributivos redundam, ao final, na criação de profundos danos de reconhecimento, pois as coletividades subalternas, exploradas, a quem são destinados os programas de redistribuição, acabam sendo vistas e tratadas como “parasitas” da sociedade. Já os remédios transformativos, exatamente porque modificam as estruturas sócio-econômicas, criando novos padrões de produção e distribuição dos bens, não dão ensejo a tais vicissitudes.

Em suma, remédios afirmativos de injustiças culturais tendem a promover a diferenciação e, por isso, correm o grande risco de enclausurar culturas e criar pequenos guetos; os transformativos, em contrapartida, tendem a desestabilizar as diferenciações, criando novos padrões de relacionamento e reconhecimento que podem conduzir a uma relação democrática entre as inúmeras coletividades, garantindo, assim, a sua participação, em condições de igualdade, na esfera pública (o que Fraser (1998) denomina “participação paritária”). No que tange às injustiças econômicas, “remédios de redistribuição afirmativa podem gerar reveses de não-reconhecimento, enquanto os remédios de redistribuição transformativa podem reparar algumas formas de não-reconhecimento” (FRASER, 1997a, p. 26, tradução minha).

Feito o diagnóstico dos tipos de remédios que estão disponíveis para correção das injustiças econômicas e culturais e da forma como cada um deles age, Nancy Fraser (2001) se propõe a investigar que tipo de combinação de remédios, para coletividades bivalentes – alvo das duas formas de injustiça –, pode melhor contribuir para eliminar ou pelo menos minimizar as interferências que podem surgir quando redistribuição e reconhecimento são buscados conjuntamente. Para execução desse esforço, Fraser propõe que se imagine a seguinte matriz:

Afirmação	Transformação
Redistribuição	
<i>O Estado de Bem-Estar Liberal:</i> Realocações superficiais de bens existentes para os grupos existentes; apóia diferenciação entre grupos; pode gerar não reconhecimento.	<i>Socialismo:</i> Reestruturação profunda das relações de produção; elimina diferenciações entre grupos; pode ajudar a solucionar algumas formas de não-reconhecimento.
Reconhecimento	
<i>Multiculturalismo dominante:</i> Realocações superficiais de respeito às identidades dos grupos existentes; apóia diferenciação entre grupos.	<i>Desconstrução:</i> Reestruturação profunda das relações de reconhecimento; desestabiliza diferenciações entre grupos.

Figura 4: Matriz Redistribuição e Reconhecimento na cultura e na economia (FRASER, 1997a, p. 27, tradução minha)

Na primeira célula dessa matriz, tem-se o modelo do Estado de Bem-Estar Liberal voltado para a redistribuição econômica. Tal modelo, como se sabe, funda-se em re-alocações de bens materiais que não redundam numa reestruturação do sistema produtivo, mas apenas tentam corrigir-lhe algumas deformações pontuais. Por isso, ele tende a gerar a diferenciação entre os grupos e dificultar o reconhecimento, pois as coletividades beneficiadas pelas ações corretivas são vistas como “parasitas” da sociedade. Na segunda célula, em que se cruzam redistribuição e transformação, está o projeto socialista, que se funda, basicamente, numa profunda reestruturação das relações de produção e, assim, da distribuição dos bens materiais. As premissas em que se funda tal projeto tendem a contribuir para a eliminação da diferenciação entre as coletividades e, por isso, pode contribuir para o reconhecimento entre os indivíduos e grupos. Na terceira célula, em que se encontram reconhecimento e afirmação, está o projeto do multiculturalismo dominante, que tende a exacerbar as diferenciações culturais, pois as modificações que propõe no sistema de reconhecimento inter-grupal são apenas superficiais. Por fim, na quarta célula, encontra-se o modelo de desconstrução, que propõe uma profunda reestruturação das relações de reconhecimento e, por isso, tende a minar as diferenciações culturais.

Analisando esses remédios, Fraser (1997a, p. 28) constata que dois pares já se mostram, de início, incompatíveis, quais sejam a política de redistribuição afirmativa do Estado de Bem-Estar Liberal e a política transformativa de reconhecimento da desconstrução; a política afirmativa de reconhecimento do multiculturalismo dominante e a política transformativa de redistribuição socialista. E dois pares, então, são passíveis de combinação sem que se vislumbre, inicialmente, incompatibilidade entre eles, que são: i) política

transformativa de reconhecimento da desconstrução e política transformativa de redistribuição do socialismo; ii) política afirmativa de reconhecimento do multiculturalismo dominante e política afirmativa de redistribuição do Estado de Bem-Estar Liberal (FRASER, 1997a, p. 28).

Depois de aplicar esses dois pares de remédios a duas diferenciações ambivalentes – gênero e raça – Fraser (1997a, p. 28-29) conclui que a política afirmativa de redistribuição tende a categorizar a coletividade por ela beneficiada como deficiente e insaciável, e essa visão que dela terá o restante da sociedade se exacerba quando aliada à política afirmativa de reconhecimento do multiculturalismo dominante. A política transformativa do socialismo aliada à política da desconstrução, ao contrário, pode gerar resultados muito menos problemáticos, pois ambas se pautam pela reestruturação, de um lado econômica, de outro, cultural. A reestruturação econômica garante que todos os indivíduos tenham igual acesso aos bens materiais e, por isso, mina as injustiças decorrentes da má-distribuição; já a reestruturação cultural contribui para destruir as diferenciações estigmatizantes, proporcionando um espaço em que as diferentes coletividades se encaram como iguais.

Essa primeira proposta de Fraser, formulada no célebre artigo *From redistribution to recognition?* está bastante marcada pela tradição marxista da autora, que, nesse momento, apresenta-se irredutível quanto à necessidade de se adotarem, para as soluções dos problemas vividos pelas coletividades bivalentes, apenas medidas transformativas. Posteriormente, especialmente em seu debate com Honneth, Fraser (FRASER; HONNETH, 2003, p. 78) acaba revisando parcialmente essa proposta para conceder que os remédios transformativos, embora preferíveis em princípio, demandam um processo de implementação fática mais complexo e demorado. Diante disso, ela propõe uma “via média da reforma não reformista”, que contempla reformas que, de início, podem parecer meramente afirmativas, mas que terão efeitos transformativos em contextos específicos.

Mas o que deve ficar bastante claro é que, em nenhum momento, Fraser abre mão de seu dualismo perspectivista, ou seja, de perseguir justiça sócio-econômica e simbólico-cultural simultaneamente. Diferentemente de Honneth, ela acredita que cultura e economia são duas dimensões da realidade que, embora conectadas, se diferenciam. Esse é um ponto especialmente relevante, pois denota que a concepção de Fraser de reconhecimento é bastante diferenciada daquela formulada por Honneth e diz respeito a algo muito específico, vinculado à cultura e às diferentes formas de vida. É dessa noção de reconhecimento formulada por Fraser que trato a seguir, procurando evidenciar como ela a conecta à esfera pública.

5.3 Reconhecimento, esfera pública e paridade de participação: um retorno ao tema da inclusão e da abertura

Nancy Fraser, coerente com seu paradigma bidimensional de justiça, procura formular um conceito de reconhecimento que seja compatível com a promoção de redistribuição. Para tanto, ela se distancia daquele a que chamou “modelo de reconhecimento identitário”, cujos principais expoentes são, hoje, Axel Honneth e Charles Taylor⁶⁹. Nesse modelo, o reconhecimento é entendido como uma necessidade básica do ser humano, indispensável à sua completa formação como sujeito. Ele representa, em última instância, uma questão de auto-realização. Assim, o que requer reconhecimento é uma identidade de grupo específica, que detém um valor em si, assim como todas as demais identidades. O fundamento de tais reivindicações é, nesse sentido, ético e está ligado a tudo o que aquela determinada coletividade entende por “boa vida”. Diferentes concepções de boa vida devem ser igualmente valorizadas e celebradas porque relevantes em si.

Para Fraser, esse modelo tem sérios problemas, pois reifica a cultura, entendendo-a como algo exacerbadamente delimitado, circunscrito e fechado, que contém como sua marca uma essência imutável. Além disso, ele ignora as disputas de poder e os conflitos em torno da construção das normas sociais que acontecem no interior do próprio grupo. Finalmente, acaba negando a autonomia do indivíduo, uma vez que impõe aos sujeitos sua conformação ao padrão estabelecido pela identidade coletiva. Levado às suas últimas consequências, esse modelo pode redundar em separatismo e conseqüente isolamento das coletividades, impedindo, assim, o intercâmbio e o diálogo entre diferentes culturas, indispensável à construção de uma sociedade democrática. E, em uma análise final, ele pode justificar demandas por reconhecimento que se pautem em sectarismo, sexismo, racismo e todo tipo de preconceitos, o que, de modo algum, contribui para o aprofundamento e a consolidação da democracia, tampouco para a construção de uma sociedade sem relações de dominação.

⁶⁹ Conforme já apontei anteriormente, entendo inadequada a crítica formulada, de modo indistinto, a Honneth e Taylor. Apesar de ambos efetivamente realçarem o conteúdo identitário da noção de reconhecimento, apontando-o como um requisito indispensável para a formação não distorcida da subjetividade, Honneth focaliza o indivíduo inserido nesse processo, enquanto Taylor confere especial ênfase à identidade de grupo. Assim, embora Honneth tenha uma visão excessivamente psicologizante do reconhecimento, ele não cai tão facilmente na armadilha de considerar os grupos como homogêneos, fechados em si mesmos e, assim, negar as disputas e os conflitos internos existentes. Ao contrário, exatamente por focalizar o processo de formação da identidade no indivíduo, ele abre o espaço necessário a que críticas a tradições, normas e valores que neguem reconhecimento a um sujeito possam ser criticadas e revisadas no interior do próprio grupo.

Como contraponto a esse modelo, Nancy Fraser propõe o que ela chama de “modelo de status”. Nesse modelo, o que requer reconhecimento não é a especificidade cultural de determinado grupo, mas a condição de membros do grupo como parceiros completos (integrais) na interação social. Assim, a política de reconhecimento não significa, no modelo de Fraser, política de identidade, ao contrário, ela é uma política “empenhada em superar a subordinação por meio do estabelecimento do parceiro não reconhecido como um membro integral da sociedade, capaz de participar em paridade com os outros membros” (FRASER, 2001, p. 24, tradução minha).

Nesse sentido, há um critério normativo que permite a Fraser julgar as situações em que uma política de reconhecimento é necessária para se alcançar a justiça social, ou, dito de outro modo, verificar a legitimidade da demanda por reconhecimento de sua identidade formulada por determinado grupo social. Com tal critério, Fraser foge da cilada de admitir como válidas e legítimas todas e quaisquer formas de respeito à diferença. Esse critério é a norma da paridade participativa. Segundo a autora, duas condições são necessárias para que haja paridade participativa: i) uma condição objetiva, que determina que a “distribuição dos recursos materiais deve se dar de modo que assegure aos participantes [da interação social] independência e voz”; e ii) uma condição intersubjetiva, que impõe que “os padrões institucionalizados de valoração cultural devem expressar igual respeito a todos os participantes e assegurar igual oportunidade para alcançar estima social” (FRASER, 2001, p. 29, tradução minha).

Verifica-se, portanto, que a idéia de diversidade cultural não é abordada por Fraser como algo que se relaciona com a integridade de coletividades específicas que devem ter sua cultura e tradições preservadas porque encerram um valor em si ou porque tal reconhecimento é necessário ao pleno desenvolvimento do ser humano. O reconhecimento, em Fraser, não é um problema de auto-realização. Ao contrário, a diversidade, a pluralidade cultural, étnica, racial, de gênero, é um elemento constituinte das sociedades complexas contemporâneas. que, muitas vezes, dá ensejo à criação de normas, de padrões de valoração que menosprezam determinadas coletividades e celebram, privilegiam outras. Essa situação impede que os indivíduos alcancem o espaço público em condições de igualdade, ou, nas palavras de Fraser, de paridade de participação. E, por isso, suscitam lutas por reconhecimento, ou seja, lutas por respeito à diferença e pela subversão de padrões culturais que dominam, subordinam e inferiorizam determinadas identidades.

Diante de tudo isso, tais padrões devem ser alterados, transformados, desestabilizados, com vistas a superar as condições de subordinação em que se encontram as

coletividades (ambivalentes) menosprezadas, não porque as características dessas coletividades tenham um valor em si, mas porque é injusto o impedimento simbólico-cultural colocado à sua participação no espaço público, em condições de igualdade com os demais grupos.

Note-se que Fraser não ignora a identidade dos sujeitos ou menospreza a importância da construção dessa identidade na formação plena do indivíduo. Contudo, parece-me que isto só se torna politicamente relevante para ela quando, a essas identidades específicas, são atrelados padrões de valoração cultural e simbólica que colocam os indivíduos em situações de subordinação e opressão, quebrando, assim, a norma da paridade participativa. Ouso, dizer, portanto, que a idéia de reconhecimento em Nancy Fraser ganha um caráter quase procedimental, ou seja, o reconhecimento é visto quase como um procedimento necessário a que os indivíduos alcancem uma posição paritária na esfera pública. Vista sob esse ângulo, a teoria de Fraser não pode ser caracterizada, propriamente, como uma “teoria do reconhecimento”. Ela é muito melhor qualificada como uma teoria da esfera pública ou mesmo uma teoria da participação. Pois, em uma análise mais aprofundada, o que se percebe é que os problemas distributivos e os problemas de reconhecimento são relevantes e merecem solução porque impedem que os indivíduos participem, em condições de igualdade, da esfera pública, o elemento caracterizador do modelo democrático encampado por Fraser.

Por isso, ela rompe com a noção habermasiana de que a arena deliberativa é um espaço onde as diferenças de status, classe, gênero, estão suspensas e neutralizadas (FRASER, 1997b, p. 74), ou seja, que essas questões, ali, perdem a sua significância para a noção de força do melhor argumento e os indivíduos deliberam, então, como se fossem iguais. Para a referida autora, afirmar que no espaço público as diferenças de status estão suspensas e os indivíduos dialogam como se fossem iguais apenas reforça a dominância já exercida pelos grupos mais poderosos. Nesse sentido, a única alternativa capaz de aprofundar a noção de paridade participativa é tornar explícitas as desigualdades, assumi-las, tematizá-las publicamente e não simplesmente imaginar que estariam suspensas no espaço público (FRASER, 1997b, p. 79). E, mais do que isso, arquitetar políticas de redistribuição e de reconhecimento capazes de alterar essa situação de disparidade ou assimetria.

Pode-se afirmar, assim, que Fraser se reporta às diferenças (culturais, étnicas, de gênero, etc) sob dois focos: i) o da esfera pública – nesse espaço, contrariamente ao que sustenta a teoria habermasiana, a autora acredita que as diferenças entre os parceiros da interação não devem ser suspensas ou ignoradas, como se eles fossem iguais, mas sim

explicitadas, tematizadas publicamente; e ii) o da justiça social – aqui, a questão da diferença liga-se, de modo mais próximo, ao tema do reconhecimento: deverão ser empregados remédios contra déficits de reconhecimento sempre que às diferenças exibidas pelos sujeitos corresponderem padrões de valoração simbólica que denigram, subordinem ou desprezem identidades específicas.

Assim, Fraser se distancia também de Honneth, ao afirmar que o problema de reconhecimento não está vinculado à auto-realização dos sujeitos e sim ao exercício da cidadania. O reconhecimento é relevante não porque (ou apenas porque) garante que as pessoas tenham uma visão positiva de si mesmas, mas porque efetiva o ideal de paridade de participação, permitindo que todos e todas possam ingressar na esfera pública e ali participar dos debates em curso em condições de igualdade com os demais.

6 CONCLUSÃO: Ou como vincular inclusão pública e reconhecimento?

A primeira questão a ser examinada no debate aqui proposto – vinculação entre diversidade, reconhecimento e esfera pública, no interior da teoria crítica – é o fato de que Habermas, Honneth e Fraser não trabalham, em suas discussões, com a mesma noção de reconhecimento ou, dito de outra forma, eles conferem a essa categoria teórica conotações, se não totalmente, relativamente diferenciadas e que, por isso, devem ser bem explicitadas. Como o próprio Honneth (2001, p. 45) observa, o conceito de reconhecimento não é claro, tampouco determinado, e se encontra em disputa no campo da teoria política. Nesse sentido, enquanto Fraser e Habermas se reportam, de forma bastante similar, à questão do reconhecimento como um problema de ordem simbólico-cultural, em que coletividades, por suas habilidades, características, língua e valores, ocupam um lugar subalterno nas relações sociais porque tratadas, no esquema geral de valoração, de modo desigual em relação aos demais grupos, Honneth coloca o reconhecimento como um elemento central da formação da identidade subjetiva, uma necessidade humana que deve estar presente em todo o tipo de relação – amorosa, familiar, jurídica ou de trabalho – como meio de se garantir o pleno florescimento dos atributos do auto-respeito, da auto-confiança e da auto-estima.

É possível, pois, concluir, inicialmente, que para os dois primeiros expoentes da teoria crítica antes referidos, o problema do reconhecimento tem como elemento central uma certa ordem cultural que não valora, igualmente, as mais diferentes formas de vida. Contudo, cumpre notar que Habermas distingue as diferentes lutas por reconhecimento em curso na contemporaneidade (feminismo, multiculturalismo, nacionalismo e a luta contra a herança eurocêntrica do colonialismo), para demonstrar que todas elas são ou podem ser solucionadas no interior da própria esfera pública, sem a necessidade de se formular mecanismos institucionais específicos – tais como direitos coletivos, como defende Charles Taylor – a fim de respondê-las. Para ele, a simples existência de procedimentos capazes de garantir a participação de todos os indivíduos no debate público é suficiente para lidar com as demandas por reconhecimento formuladas pelas mais diferentes e plurais coletividades. Nancy Fraser, diferentemente, aponta a importância de que determinadas condições subjetivas e objetivas sejam observadas para que, efetivamente, se garanta paridade de participação no debate público: as primeiras se referem, justamente, aos problemas de déficit ou negação de reconhecimento. Tal condição demanda a desconstrução de padrões hierárquicos de valoração social, que categorizam determinadas identidades como normativas e outras, como

subordinadas. Desse modo, ela claramente exige, sempre que esse padrão interfira, negativamente, na participação pública do sujeito inferiorizado, que ele seja transformado por uma política de reconhecimento. Tem-se aqui um mecanismo institucional de tratamento da questão, que deve operar *pari passu* com a participação na esfera pública. Ou seja, não se trata de um exame prévio à entrada dos sujeitos no debate público, mas da verificação e correção das assimetrias ali existentes, que decorram de uma desigual valoração das diferentes identidades e formas de vida. Em que pese, portanto, Fraser e Habermas partirem de diagnósticos semelhantes sobre os elementos propulsores das lutas por reconhecimento, o tratamento dado a elas é manifestamente diverso: Fraser exige “reformas não-reformistas” capazes de alterar a condição de subordinação e opressão que impede que os indivíduos interajam como pares na esfera pública. Habermas, por outro lado, acredita que é no debate público e por meio da apresentação de razões e argumentos que os sujeitos desrespeitados poderão alterar as bases que geram sua condição de subalternidade, sendo inapropriadas medidas que modifiquem o caráter liberal do direito.

Mas há um ponto relevante que, mais uma vez, vincula Fraser e Habermas: toda a argumentação por eles expendida acerca do reconhecimento tem como elemento central a esfera pública. Ou seja, a esfera pública cumpre um papel essencial no modelo de reconhecimento vislumbrado por esses autores. Além de ser o espaço em que tais lutas são travadas cotidianamente, é também na esfera pública que, em certa medida, elas encontrarão sua solução. Seja na proposta das políticas de reconhecimento de Fraser, seja na concepção liberal de direito de Habermas, a esfera pública é sempre o espaço em que se processam os embates por reconhecimento. A vinculação entre diversidade e esfera pública é, pois, nítida na obra recente desses dois autores, embora apenas Fraser procure realmente encontrar um elemento que possa conectá-las de uma forma que, sempre que questões decorrentes da diversidade – cultural, étnica, de gênero – tenham um impacto negativo na participação pública dos sujeitos, elas possam ser alteradas por meio de políticas que, diferentemente de acirrar diferenças e produzir sectarismo, procura desestabilizá-las. Habermas, conforme já asseverado, não estabelece uma vinculação de tal tipo: muito embora admita a relevância dos vínculos identitários no debate público, ele não avalia o impacto de tais vínculos sobre a participação dos indivíduos na esfera pública, permanecendo fiel a um enfoque liberal desse espaço.

Honneth, diferentemente de Habermas e Fraser, trata o reconhecimento como uma necessidade humana vital: para se formarem, enquanto sujeitos, de modo integral e não distorcido, todos os indivíduos precisam manter relações nas quais, reciprocamente, se

reconhecem e são reconhecidos pelos outros, como alguém moralmente imputável, de quem se necessita afetivamente e que contribui, com suas capacidades e habilidades específicas, para a realização dos objetivos da sociedade. Assim, o reconhecimento não é apenas um dentre vários outros elementos que permeiam as relações sociais, mas sim o seu elemento definidor. É a partir dele que se diferenciam relações capazes de gerar auto-confiança, auto-respeito e auto-estima daquelas que não detêm essa característica e como tais, são qualificadas de distorcidas. A proposta de Honneth pode ser avaliada como bastante reducionista da complexidade social, especialmente naquelas situações em que ele procura demonstrar que o seu conceito de reconhecimento é suficiente para também lidar com as demandas por redistribuição econômica. Ao reduzir todo o leque de interações que se estabelecem entre os sujeitos às categorias exclusivas do reconhecimento e seu revés – o não reconhecimento ou o falso reconhecimento – Honneth acaba forjando uma noção que, por representar tudo, corre o sério risco de nada representar. Em um momento em que as teorias feministas chamam a atenção para a necessidade de se superar os binarismos de toda sorte, que funcionam como instrumento de subordinação e opressão de minorias, na medida em que categorizados segundo a oposição certo/errado ou bom/ruim ou eu/outro, Honneth recorre a um unitarismo que pode ter sérias conseqüências, especialmente para o equacionamento político das disputas contemporâneas por reconhecimento.

Todavia, vale a pena notar a proximidade da idéia de reconhecimento jurídico desenvolvida por Honneth com a noção de paridade participativa de Fraser. Para Fraser, a paridade participativa é contemplada sempre que os indivíduos se posicionam, em condições de paridade, na esfera pública, podendo participar do processo de formação da vontade como iguais. Isso pode ser alcançado por meio da implantação de políticas de redistribuição e/ou de reconhecimento, sempre que se verificar a hipótese de necessidade de tais remédios. Para Honneth, o reconhecimento jurídico supõe uma igual imputabilidade moral, é dizer, ele se verifica sempre que os indivíduos se reconhecem, reciprocamente, como sujeitos capazes de participar do processo público de formação da vontade, além de gozarem de proteção jurídica contra atos agressivos à sua liberdade (HONNETH, 2003, p. 192-193). A diferença entre as perspectivas destes autores parece, então, residir nas conseqüências que resultam de uma situação de ausência de reconhecimento: Fraser se preocupa com as conseqüências políticas de uma situação de ausência de reconhecimento, ou seja, em que e o quanto esse déficit ou negação interferirá na participação política dos sujeitos que não se vêem reconhecidos ou que são subordinados com apoio em uma valoração negativa de sua identidade. Já Honneth se preocupa, quase exclusivamente, com o impacto que as situações de ausência ou falso

reconhecimento terão sobre a formação psíquica do sujeito. A sua questão central de análise são os malefícios gerados por situações de desrespeito sobre a identidade do sujeito e não propriamente as conseqüências políticas derivadas desse contexto.

Finalmente, é preciso apontar que a esfera pública é um elemento muito pouco relevante na discussão sobre o reconhecimento empreendida por Honneth. Ela aparece, apenas, como o “sujeito” cuja atenção os movimentos sociais que tematizam a negação do reconhecimento procuram atrair. Desse modo, ela não é o local onde surgem tais demandas, tampouco se configura como um espaço relevante para a formação da identidade, tal como aponta Fraser. Surge, apenas, como o possível receptor das reivindicações dos movimentos sociais que, nesse sentido, parecem dela não participar. A esfera pública é, portanto, reduzida à condição de espaço relevante somente quando é necessário captar a atenção pública para situações de desrespeito. Ela perde o caráter central que, até então, detinha no projeto democrático da teoria crítica. E, com isso, a teoria de Honneth diminui o seu potencial emancipatório em relação às demais, pois como é possível construir relações mais ampliadas de reconhecimento se o que se tem à disposição é uma esfera pública tão reduzida e limitada? Juntamente com o problema do unitarismo, esse é um dos principais elementos que colocam a teoria de Honneth em pior condição quando se trata de vincular diversidade e esfera pública, já que essa última sequer faz parte do modelo mais geral por ele formulado.

Com apoio em tudo o que até aqui aponte, creio ser possível afirmar que a formulação de Fraser é a que melhor lida com o dilema de se estabelecer uma conexão positiva entre diversidade de esfera pública. A noção de paridade de participação insere o problema do reconhecimento na esfera pública de um modo especialmente interessante: para além de simplesmente admitir que ali as diferenças existem e são relevantes (tal como o faz Habermas), ela valora tais diferenças em uma perspectiva emancipatória – sempre que elas se converterem em mecanismos de promoção da desigualdade de participação, deverão ser revistas e reavaliadas, de modo a se alterar os padrões que equalizam diferenças e desigualdades. Essa é uma contribuição fundamental dada por Fraser à teoria crítica, que permite tenha continuidade o projeto de emancipação social vislumbrado pelos teóricos da primeira geração, ainda que em uma condição “pós-socialista”.

7 REFERÊNCIAS E BIBLIOGRAFIA CONSULTADA

ARENDT, Hannah. *A condição humana*. 5. ed. Tradução: Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1991. Título original: *The human condition*.

AVRITZER, Leonardo. Teoria crítica e teoria democrática: do diagnóstico da impossibilidade da democracia ao conceito de esfera pública. *Novos Estudos CEBRAP*, São Paulo, n. 53, p. 167-188, mar. 1999.

_____. Democratic theory and the formation of a public sphere. In: AVRITZER, Leonardo. *Democracy and the public space in Latin America*. Princeton: Princeton University Press, 2002. chap. 2, p. 36-54.

AVRITZER, Leonardo; COSTA, Sérgio. Teoria crítica, democracia e esfera pública: concepções e usos na América Latina. *Dados*, Rio de Janeiro, v. 47, n. 4, p. 703-728, 2004.

AVRITZER, Leonardo, SANTOS, Boaventura de Sousa. Introdução: para ampliar o cânone democrático. In: SANTOS, Boaventura de Sousa (Org.). *Democratizar a democracia: os caminhos da democracia participativa*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002. p. 39-82.

BARBOZA FILHO, Rubem. Sentimento de democracia. *Lua nova*, São Paulo, n. 59, 2003.

BARRY, Brian. Cultura e igualdade. *Istor*, Ciudad de México, año II, n. 7, p. 38-59, invierno del 2001.

BENHABIB, Seyla. Models of public space: Hannah Arendt, the Liberal Tradition, and Jürgen Habermas. In: CALHOUN, Craig (Ed.). *Habermas and the public sphere*. Cambridge: MIT Press, 1992. p. 73-98.

BOBBIO, Norberto. *Liberalismo e democracia*. Tradução: Marco Aurélio Nogueira. 6. ed. São Paulo: Brasiliense, 2000. Título original: *Liberalismo e democrazia*.

BOTTOMORE, Tom (Ed.). *Dicionário do pensamento marxista*. Tradução: Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1983. Título original: *A dictionary of marxist thought*.

CALHOUN, Craig. Introduction: Habermas and the public sphere. In: CALHOUN, Craig (Ed.). *Habermas and the public sphere*. Cambridge: MIT Press, 1992. p. 1-48.

COSTA, Sérgio. Complexidade, diversidade e democracia: alguns apontamentos conceituais e uma alusão à singularidade brasileira. In SOUZA, Jessé (Org.). *Democracia hoje: novos desafios para a teoria democrática contemporânea*. Brasília: Editora UNB, 2001. p. 461-476.

COSTA, Sérgio; WERLE, Denílson Luís. Reconhecer as diferenças: liberais, comunitaristas e as relações raciais no Brasil. *Novos Estudos CEBRAP*, São Paulo, n. 49, p. 141-158, nov. 1997.

DERANTY, Jean-Philippe, RENAULT, Emmanuel. Politicizing Honneth's ethics of recognition. *Thesis Eleven*, London, n. 88, p. 92-111, feb. 2007.

DWORKIN, Ronald. Liberalismo e justiça. In: DWORKIN, Ronald. *Uma questão de princípio*. Tradução de Luís Carlos Borges. São Paulo: Martins Fontes, 2001. parte três, p. 269-328. Título original: *A matter of principle*.

FERES JÚNIOR, João. Contribuição a uma tipologia das formas de desrespeito: para além do modelo hegeliano-republicano. *DADOS – Revista de Ciências Sociais*, Rio de Janeiro, v. 45, n.4, p. 555-576, 2002.

FRASER, Nancy. Recognition without ethics? *Theory, Culture & Society*, London, v. 18, n. 2-3, p. 21-42, jun. 2001.

_____. From redistribution to recognition? Dilemmas of justice in a “Postsocialist” Age. In: FRASER, Nancy. *Justice interruptus: critical reflections on the “postsocialist” condition*. New York: Routledge, 1997a. p. 11-39.

_____. Rethinking the public sphere: a contribution to the critique of actually existing democracy. . In: FRASER, Nancy. *Justice interruptus: critical reflections on the “postsocialist” condition*. New York: Routledge, 1997b. p. 69-98.

_____. Introduction: Justice interruptus. In: FRASER, Nancy. *Justice interruptus: critical reflections on the “postsocialist” condition*. New York: Routledge, 1997c. p. 01-08.

_____. Rethinking recognition. *New Left Review*, London, v. 3, p. 107-120, may/jun. 2000.

_____. What's critical about critical theory? The case of Habermas and gender. In: BENHABIB, Seyla, CORNELL, Drucilla (Ed.). *Feminism as Critique*. Minnesota: University of Minnesota Press, 1987. p. 31-55.

_____. Social justice in the age of identity politics: redistribution, recognition, and participation. *The Tanner Lectures on Human Values*, Salt Lake City, v. 19, p. 1-67, 1998.

_____. Multiculturalism, antiessentialism, and radical democracy: a genealogy of the current impasse in feminist theory. In: FRASER, Nancy. *Justice interruptus: critical reflections on the "postsocialist" condition*. New York: Routledge, 1997d. p. 173-188.

FRASER, Nancy; HONNETH, Axel. *Redistribution or recognition?: A political-philosophical exchange*. London: Verso, 2003.

GOULD, Carol. Diversity and democracy: representing differences. In BENHABIB, Seyla (Ed.). *Democracy and difference: contesting the boundaries of the political*. New Jersey: Princeton University Press, 1996. p. 171-186.

GUTMANN, Amy. *Identity in democracy*. Princeton: Princeton University Press, 2003.

HABERMAS, Jürgen. Labor and interaction: remarks on Hegel's *Jena Philosophy of Mind*. In: HABERMAS, Jürgen. *Theory and practice*. Tradução de John Viertel. Boston: Beacon, 1973. cap. 4, p. 142-169. Título original: *Theorie und práxis*.

_____. Further reflections on the public sphere. In: CALHOUN, Craig (Ed.). *Habermas and the public sphere*. Cambridge: MIT Press, 1992. p. 421-461.

_____. *Direito e democracia: entre facticidade e validade*. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997a. 2v. Título original: *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*.

_____. *Mudança estrutural da esfera pública*. Tradução de Flávio R. Kothe. 2. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003a. 398 p. Título original: *Strukturwandel der Öffentlichkeit*.

_____. The public sphere. In GOODIN, Robert E., PETTIT, Philip (ed.). *Contemporary political philosophy: an anthology*. Cambridge: Blackwell Publishers, 1997b. p. 105-108.

_____. Equal treatment of cultures and the limits of postmodern liberalism. *The Journal of political philosophy*, Oxford, v. 13, n. 1, p. 1-28, 2005.

_____. A luta por reconhecimento no Estado Democrático de Direito. In: HABERMAS, Jürgen. *A inclusão do outro: estudos de teoria política*. Tradução de George Sperber e Paulo

Astor Soethe. São Paulo: Loyola, 2002a. cap. 8, p. 229-267. Título original: *Die Einbeziehung des Anderen – Studien zur politischen Theorie*.

_____. Inserção – inclusão ou confinamento? In: HABERMAS, Jürgen. *A inclusão do outro: estudos de teoria política*. Tradução de George Sperber e Paulo Astor Soethe. São Paulo: Loyola, 2002b. cap. 5, p. 147-176. Título original: *Die Einbeziehung des Anderen – Studien zur politischen Theorie*.

_____. Uma questão de teoria política. In: HABERMAS, Jürgen. *Era das transições*. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003b. parte V, p. 151-173. Título original: *Zeit der Übergänge*.

_____. Três modelos normativos de democracia. *Cadernos da escola do legislativo*, Belo Horizonte, n. 3, p. 105-121, jan./jun. 1995.

_____. Técnica e ciência enquanto “ideologia”. In: BENJAMIN, Walter *et al.* *Textos escolhidos*. São Paulo: Abril Cultural, 1975. p. 303-333. (Os pensadores, XLVIII).

HONNETH, Axel. *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. Tradução de Luiz Repa. São Paulo: Editora 34, 2003. Título original: *Kampf um Anerkennung*.

_____. Justiça e liberdade comunicativa. Reflexões em conexão com Hegel. *Revista Brasileira de Estudos Políticos*, Belo Horizonte, n. 89, p. 101-120, jan-jun. 2004.

_____. Recognition or redistribution? Changing perspectives on the moral order of society. *Theory, Culture & Society*, London, v. 18, n. 2-3, p. 43-55, jun. 2001a.

_____. Recognition: Invisibility: on the epistemology of ‘recognition’. *The Aristotelian Society Supplementary Volume*, Oxford, v. 75, issue 1, p. 111-126, jul. 2001b.

HOROCHOVSKI, Rodrigo Rossi. Empoderamento: definições e aplicações. In: ENCONTRO ANUAL DA ANPOCS, 30, 2006, Caxambu. *Anais do 30º Encontro Anual da ANPOCS*. Caxambu: ANPOCS, 2006. 1 CD-ROM.

KYMLICKA, Will. Multiculturalism and minority rights: west and east. *Journal on ethnopoltics and minority issues in Europe*, Flensburg, issue 4, p. 01-25, 2002.

MAIA, Rousiley Celi Moreira. A identidade em contextos globalizados e multiculturais: alguns dilemas da igualdade e da diferença. *GERAES – Revista de Comunicação Social*, Belo Horizonte, n. 50, p. 12-23, 1999.

_____. Dos dilemas da visibilidade midiática para a deliberação pública. In: LEMOS, André *et. al. Mídia.br: livro do XII COMPÓS*. Porto Alegre: Sulina, 2004. p. 09-38.

MATTOS, Patrícia. O reconhecimento, entre a justiça e a identidade. *Lua Nova*, São Paulo, n. 63, p. 143-161, 2004.

MCCARTHY, Thomas. Labor and interaction: the critique of instrumental reason. In: MCCARTHY, Thomas. *The critical theory of Jürgen Habermas*. Cambridge: MIT, 1978. chap. 1, p. 17-40.

MEEHAN, Johanna. Autonomy, recognition and respect: Habermas, Benjamin, and Honneth. In: MEEHAN, Johanna (Ed.). *Feminists read Habermas: gendering the subject of discourse*. London: Routledge, 1995. cap. 9, p. 231-246.

MIGUEL, Luís Felipe. A democracia domesticada: bases antidemocráticas do pensamento democrático contemporâneo. *Dados – Revista de Ciências Sociais*, Rio de Janeiro, v. 45, n. 3, p. 483-511, 2002.

NEVES, Paulo Sérgio da Costa. Luta antiracista: entre reconhecimento e redistribuição. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 20, n. 59, p. 81-96, out. 2005.

NEVES, Raphael Cezar da Silva. *Reconhecimento, multiculturalismo e direitos: contribuições do debate feminista a uma teoria crítica da sociedade*. 2005. 86 f. Dissertação (Mestrado em Ciência Política) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.

NOBRE, Marcos. Apresentação: Luta por reconhecimento: Axel Honneth e a teoria crítica. In: HONNETH, Axel. *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. Tradução de Luiz Repa. São Paulo: Editora 34, 2003. Título original: *Kampf um Anerkennung*. p. 07-19.

PINTO, Céli Regina Jardim. Quem tem direito ao “uso do véu”? (uma contribuição para pensar a questão brasileira). *Cadernos Pagu*, Rio de Janeiro, n. 26, p. 377-403, jan./jun. 2006.

OGANDO, Ana Carolina Freitas Lima. Feminismo, Justiça e Reconhecimento: repensando a cidadania das mulheres no Brasil. 2006. 156f. Dissertação (Mestrado em Ciência Política) –

Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2006.

OKIN, Susan Moller. Gender, the public and the private. In: HELD, David (Ed.). *Political theory today*. Stanford: Stanford University Press, 1991. p. 67-90.

RUBIN, Gayle. *O tráfico de mulheres: notas sobre a “economia política” do sexo*. Tradução de Christine Rufino Dabat, Edileusa Oliveira da Rocha e Sônica Corrêa. Recife: SOS Corpo, 1993.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Por uma concepção multicultural dos direitos humanos. In: SANTOS, Boaventura de Sousa (Org.). *Reconhecer para libertar: os caminhos do cosmopolitismo multicultural*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003. p. 427-461.

SAZBÓN, José. O legado teórico da Escola de Frankfurt. In: DE VITA, Álvaro, BORON, Atilio A. (Org.). *Teoria e filosofia política: a recuperação dos clássicos no debate latino-americano*. São Paulo: Edusp, Buenos Aires: Clacso, 2004. p. 173-203.

SCOTT, Joan. O enigma da igualdade. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 13, n. 1, p. 11-30, jan./abr. 2005.

_____. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. *Educação e realidade*, Porto Alegre, v. 16, n. 2, p. 5-22, jul./dez. 1990.

SCHUMPETER, Joseph Alois. Capitalismo, socialismo e democracia. Tradução de Sérgio Goes de Paulo. Rio de Janeiro: Zahar, 1984. Título original: Capitalism, socialism and democracy.

SILVEIRINHA, Maria João. Democracia deliberativa e reconhecimento: repensar o espaço público. *Revista de comunicação e linguagens*, Lisboa, n. 36, p. 213-232, dez. 2005.

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

TAYLOR, Charles. The politics of recognition. In: GUTMANN, Amy (Ed.). *Multiculturalism: Examining the politics of recognition*. Princeton: Princeton University Press, 1994. p. 25-73.

VITA, Álvaro de. Liberalismo igualitário e multiculturalismo (Sobre Brian Barry, *Culture and Equality*). *Lua Nova*, São Paulo, n. 55-56, p. 05-27, 2002.

WALZER, Michael. The communitarian critique of liberalism. *Political Theory*, London, v. 18, n. 1, p. 06-23, feb. 1990.

WERLE, Denílson Luís. *Lutas por reconhecimento e justificação da normatividade (Rawls, Taylor e Habermas)*. 2004. 220 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2004.

YOUNG, Iris Marion. Comunicação e o outro: além da democracia deliberativa. In: SOUZA, Jessé (Org.). *Democracia hoje: novos desafios para a teoria democrática contemporânea*. Brasília: Editora UNB, 2001. p. 365-386.

_____. Difference as a resource for democratic communication. In: BOHMAN, James, REGH, William (Ed.). *Deliberative democracy. Essays on reason and politics*. Cambridge: MIT Press, 1999. p. 383-406.