

# DIÁLOGOS ENTRE REDISTRIBUIÇÃO E RECONHECIMENTO<sup>1</sup>

## *DIALOGUES BETWEEN REDISTRIBUTION AND RECOGNITION*

*Luiz Felipe Teves de Paiva Sousa - Pós-doutorando em Teoria e Filosofia do Direito pelo Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). Doutor e Mestre em Teoria e Filosofia do Direito pela UERJ. Graduado em Direito pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Professor da Faculdade de Direito do Centro Universitário Augusto Motta (UNISUAM).*

### RESUMO

O presente artigo tem por objetivo analisar as questões de redistribuição e de reconhecimento no contexto da discussão entre as propostas do filósofo alemão Axel Honneth e da filósofa estadunidense Nancy Fraser. Apesar de divergirem na relação que existe entre essas duas questões, ambos os autores se situam na ambiciosa tentativa de descrever normativamente e teorizar a sociedade capitalista como um todo, unindo campos comumente apartados cientificamente; temas que tangenciam a análise política, a filosofia moral e a teoria social. Pode-se afirmar que ambos reclamam a responsabilidade de continuar e reatualizar a tradição da Teoria Crítica da sociedade, iniciada por Max Horkheimer, e de proceder a uma crítica imanente e transcendente das formas de organização social através de suas teorias. A organização desse trabalho será feita através de uma inicial análise do aspecto histórico de cada uma das questões, da redistribuição e do reconhecimento, com o seu papel na Teoria Crítica. Posteriormente, analisar-se-á os pontos de convergência que possibilitaram o diálogo entre o filósofo e a filósofa, terminando com as propostas de cada um dos autores e as suas críticas à proposta contrária. Espera-se com esse trabalho orientar mais claramente as discussões e realçar a importante tarefa que é a de construir uma grande teoria que explique os conflitos sociais existentes no atual capitalismo globalizante.

**Palavras-chave:** Honneth; Fraser; Teoria da Redistribuição; Teoria do Reconhecimento; Teoria Crítica.

### ABSTRACT

This article aims to analyze issues of redistribution and recognition in the context of the discussion between the proposals of German philosopher Axel Honneth and American philosopher Nancy Fraser. Although they disagree on the relationship between these two issues, both authors are engaged in an ambitious attempt to normatively describe and theorize capitalist society as a whole, bringing together fields that are commonly separated scientifically; topics that touch on political analysis, moral philosophy, and social theory. It can be said that both claim responsibility for continuing and updating the tradition of Critical Theory of society, initiated by Max Horkheimer, and for proceeding with an immanent and transcendent critique of forms of social organization through their theories. This work will be organized through an initial analysis of the historical aspect of each of the issues, redistribution and recognition, with their role in Critical Theory. Subsequently, the points of convergence that enabled dialogue between the philosopher and the philosopher will be analyzed, ending with the proposals of each of the authors and their critiques of the opposing proposal. This work aims to provide clearer guidance for discussions and highlight the important task of constructing a grand theory that explains the social conflicts existing in today's globalizing capitalism.

**Keywords:** Honneth; Fraser; Redistribution Theory; Recognition Theory; Critical Theory.

<sup>1</sup> Nota do Editor: Este artigo foi escrito em 2015, sendo possível que, em função disso, alguns elementos de análise estejam desatualizados. Mesmo assim, a publicação é extremamente válida, visto que o debate filosófico sobre o tema permanece válido e pertinente.

## INTRODUÇÃO

O presente artigo tem por objetivo analisar o debate e intercâmbio ocorrido entre o filósofo alemão Axel Honneth e a filósofa estadunidense Nancy Fraser no contexto do livro produzido em coautoria, *Redistribution or Recognition? A political-philosophical exchange* (2003). Para além de um mera compilação, almeja-se com o presente trabalho sistematizar a disposição dos argumentos e organizar os pensamentos de cada autor dentro da chave da respectiva herança filosófica, traçando os objetivos e as propostas dentro do contexto de cada local de fala.

Nesse sentido, conforme afirmado na introdução do livro conjunto, a preocupação principal dos autores recai na continuação e redirecionamento da Teoria Crítica, esclarecendo e colocando em outros patamares a relação entre a ordem econômica do capitalismo contemporâneo e os padrões de avaliação culturais que prevalecem na sociedade capitalista. A motivação de ambos orbita no esclarecimento das concepções equivocadas da relação economia-cultura de forma determinista, seja na interpretação simplista da teoria marxiana da relação entre base econômica e superestrutura cultural ou, ao contrário, a interpretação de que a cultura estabeleceria antes e de fora a ordem econômica capitalista e as relações assimétricas de reconhecimento<sup>2</sup>. Ambos os autores almejam ir além das posições reducionistas que não representariam a tradição da Teoria Crítica, propondo outras leituras da realidade para descrever e identificar o empírico no qual as suas teorias se pautam, bem como os horizontes normativos inscritos no paradigma da modernidade.

Dessa forma, para enquadrar o pensamento de cada um dos autores, o trabalho será organizado de forma a tratar, primeiramente, do aspecto histórico das duas propostas, tanto o paradigma do reconhecimento, como o da redistribuição. Depois, analisaremos os pontos de convergência entre as propostas, o que é essencial para justificar a possibilidade do diálogo entre os dois autores, culminando na organização e sistematização das propostas e críticas de cada autor à posição contrária. Espera-se chegar a uma melhor disposição dos argumentos e a um esclarecimento desse debate de extrema importância para a filosofia contemporânea.

## 1. ASPECTO HISTÓRICO

As questões acerca da redistribuição, sob a perspectiva da filosofia ocidental, principalmente a anglo-americana, foram centrais na filosofia moral e nas querelas sociais na era fordista. No período pós-Segunda Guerra Mundial, as questões de justiça distributiva estiveram em evidência na análise das reivindicações sociais e, principalmente nos países de bem-estar social democráticos, o paradigma na análise dos conflitos convergiu para a disputa distributiva, construídas em termos de normas universais. Com as questões das diferenças culturais ou mesmo de projetos de boa vida ocupando um papel secundário<sup>3</sup>, reivindicações de redistribuição igualitária revestiam o sentido de justiça na esfera pública e na academia.

Todavia, acontecimentos no último quarto do século XX, principalmente após o muro de Berlim, marcaram o mundo de maneira a alterar a interpretação e a teoria social que descrevesse a realidade e

2 Conforme Nicholas Smith salienta, não é clara essa noção de análise do capitalismo contemporâneo, pois ambas as formas de identificação não se excluem de forma a representar dois extremos de um continuum. Apesar disso, a comparação funciona para expor duas concepções das quais os autores querem se afastar e não reconhecem como válidas. SMITH, Nicholas. *Recognition, Culture and Economy: Honneth's debate with Fraser*. In: PETHERBRIDGE, Danielle. *Axel Honneth: Critical essays*. Boston: Brill, 2011. p. 321.

3 Cumprir observar que deixar de lado não significa o abandono dessas questões, mas apenas que cumpriam uma função secundária da análise social. Honneth considera que essas questões estariam presentes antes mesmo, não fazendo sentido essa distinção, funcionando apenas como uma divergência na ênfase. Ver: Fraser; Honneth; 2003, p. 123-124.

a normatividade inerente às comunidades e estados capitalistas, que passaram a se constituir em torno de bandeiras neoliberais em vias de propensão mundiais, através do fenômeno da globalização. Eventos como o 11 de Setembro de 2001, bem como as guerras do Iraque e Afeganistão e as disputas religiosas, nacionalistas, de gênero no mundo, colocaram em evidência a questão do reconhecimento, culminando *inter alia* na comumente designada virada cultural.

Entretanto, para além da importância do reconhecimento, a injustiça distributiva continuava. A disparidade econômica que grassava frente à globalização do capital e a sua concentração constante<sup>4</sup> retiraram a força do Estado de bem-estar social que antes era um pressuposto para corroborar uma política e teoria de redistribuição e de pautas mais igualitárias. Crises como a de 2000 – conhecida como a da bolha da internet ou das empresas “dot com” –, bem como as mais recentes e não previsível à época da escrita do livro dos dois filósofos, as de 2007-9<sup>56</sup> – conhecidas como a crise dos “subprimes” e da Zona do Euro, que até a presente escrita desse artigo ainda repercute seus efeitos – resultaram em políticas de austeridade nos principais centros econômicos nacionais, gerando apenas mais disparidades sociais através das medidas de controle da inflação voltadas apenas para reverter a recessão e retomar o crescimento econômico, assumindo taxas desemprego significativas e impondo as necessidades das medidas alternativas para flexibilizar as leis trabalhistas.

Nesse sentido, as duas questões que foram pertinentes (à época do livro, 2003), ainda o são atualmente. Não haveria, assim como não há, como deixar que se oculte seja a questão do reconhecimento, ou da redistribuição, das discussões sobre injustiça social, de forma que haveria de se arcar com uma leitura que não retrataria a realidade local e global, das atuais incongruências e injustiças sociais que operam na sociedade capitalista. Sabedores disso, tanto a Fraser como o Honneth trabalham com esses paradigmas e, apesar de divergirem sobre a importância de cada uma dessas esferas (redistribuição e reconhecimento), reconhecem que não há como afastar a análise e o vocabulário dessas duas.

Importa ressaltar que uma leitura possível sobre as duas questões ou esferas acima descrita deveria ser rechaçada por não se enquadrar nas propostas dos autores aqui estudados. Trata-se da visão econômica que reduz o reconhecimento a um mero epifenômeno da redistribuição. Ambos os autores concordam em abandonar essa visão e a julgam, inclusive, equivocada. Fraser e o Honneth concordam que tanto a redistribuição como o reconhecimento estão na ordem das discussões e da leitura a ser feita da sociedade capitalista atual, não devendo reduzir, como fora feito através da história do marxismo ortodoxo, a visão totalizante do fenômeno estrutural econômico e a superestrutura cultural ao seu reboque.

Prosseguindo na análise do debate entre os dois autores, deve-se iniciar o estudo dos pontos de convergência dos dois e realçar a importância desse vocabulário para a pesquisa social, política e moral.

4 Essa constante concentração do capital, já afirmada por inúmeros teóricos marxistas e críticos, recentemente foi endossada empiricamente pelo estudo de Thomas Piketty. Apesar da proposta utópica de um imposto sobre transações em dimensões mundiais, a sua análise da concentração do capital ao longo da história é extremamente importante como ferramenta para combater os argumentos mais partidários ao sistema capitalismo, como os do libertarianismo. Ver: PIKETTY, Thomas. *Capital in the Twenty-First Century*. Translated by Arthur Goldhammer. London; Cambridge: Harvard University Press, 2014. p. 1-35.

5 Inclui-se aqui a crise do sistema financeiro dos EUA e o outro resultado nefasto dessa crise que foi a crise das dívidas soberanas, que acudiu inúmeros países do mundo e colocou até mesmo a União Europeia em questão. Ver: HARVEY, David. *The Enigma of the Capital and the Crises of Capitalism*. New York: Oxford University Press, 2010. p. 1-39.

6 Apenas realçando as questões controversas dessa, como demonstra David Harvey, a crise resultou em uma adição de 240 bilhões de dólares aos 100 mais ricos do mundo, valor que poderia acabar quatro vezes com a pobreza no mundo. Ironicamente, o que está salvando e possibilitando números de um mundo mais igualitário são os BRICS (associação dos países: Brasil, Rússia, Índia, China e África do Sul) e, ressaltando as proporções de cada caso, as suas políticas públicas. Ver: HARVEY, David. *Seventeen Contradictions and the End of Capitalism*. New York: Oxford University Press, 2014. p. 22.

## 2. PONTOS DE CONVERGÊNCIA

Para poderem realizar e escreverem uma obra em conjunto, Fraser e Honneth deveriam ter ao menos pontos de convergência que justificassem o diálogo. Não haveria como esperar que duas teorias divergentes em completo dialogassem com algum objetivo para além do repúdio mútuo. Nesse sentido, propõe-se nesse tópico identificar o que aproximaria os dois autores, com vistas a traçar o campo comum em que o debate se estabeleceu.

A principal questão de convergência entre os dois autores é salientado por ambos em inúmeras passagens do livro. Como bem observou Honneth, “em um primeiro plano há a questão geral de quais ferramentas categóricas são mais promissoras para reviver a tese da Teoria Crítica de articular e justificar moralmente de apenas uma vez as reivindicações normativas dos movimentos sociais” (2003, p. 113). Então, seria a possibilidade de continuar o legado da tradição da Teoria Crítica, aperfeiçoando e atualizando-a frente às inúmeras injustiças nas sociedades contemporâneas. Dessa forma, faz-se necessário analisar o que seria essa tradição.

Historicamente, a Teoria Crítica como escola de pensamento, conforme afirmou Fred Rush, “nasceu no trauma da República de Weimar, atingiu a maturidade no exílio (EUA) e alcançou aceitação cultural em seu retorno” (Rush, p. 2008, p. 25). Através dessa assertiva, Rush pretende destacar os processos de transformação pelos quais essa peculiar forma crítica de pensar sofreu. Nascida e afirmada em sua primeira forma como Escola de Frankfurt, inúmeros grandes pensadores figuraram como integrantes desse grupo. Tendo por data inicial 1923, com a criação do Instituto de Pesquisa Social, até o fim da República de Weimar e a ascensão de Hitler, em 1933, grandes autores como Theodor Adorno, Marx Horkheimer, Friedrich Pollock, Leo Löwenthal e Herbert Marcuse já integravam o instituto. Altamente diversificada entre as propostas desses diferentes autores, a grande marca dessa “primeira” Teoria Crítica (ou primeira geração), foi a tentativa de se afirmar enquanto portador de uma proposta própria e única de pesquisa, não mais no sentido positivista ou científico natural que seccionaria arbitrariamente uma esfera da realidade, mas em oposição a outras teorias filosóficas e sociais (Ib., p. 32). Apesar da distinção já ter sido trabalhado por Horkheimer no início da década de 1930, através de aulas e ensaios, somente em 1937 seria realizada a grande obra que fincaria a peculiaridade teórica da escola na obra *Teoria Tradicional e Teoria Crítica*, na qual Horkheimer finalmente sistematizaria e organizaria normativamente o que deveria ser o novo território da pesquisa do instituto (Ib., p. 34).

Horkheimer, à época, expunha-se contrário à teoria tradicional, que se caracterizava pelo não-historicismo universalista e por uma concepção instrumental da razão. De acordo com o filósofo, essa teoria poderia ser subdividida entre o materialismo reducionista, caracterizado pela redução do mundo a uma base física (Ib., p. 37), e o idealismo racionalista, que para o filósofo seria o símbolo da burguesia que se erigia para construir um fundamento absoluto e anti-histórico tendo em vista o colapso dos tradicionais ordenamentos medievais (Horkheimer, 2013, p. 73). O objetivo de Horkheimer era construir uma teoria social interdisciplinar, “filosoficamente orientada, para desalojar tanto a filosofia social quanto a sociologia como eram representadas na Europa (até então)” (Rush, 2008, p. 37). Tratar-se-ia da proposta da unidade entre a teoria e a práxis, para além do dualismo que caracterizava o pensamento social, político e filosófico de sua época (Horkheimer, 2013, p. 260-261).

Acerca da ligação e da herança da Teoria Crítica que Honneth e Fraser afirmam, a continuidade seria justamente a preocupação com união daquela teoria e práxis, pela primeira vez feita por Horkheimer, tendo em vista a “dialética da imanência e da transcendência” (2003, p. 201-3 e 238). Essa dialética seria a necessidade de se construir uma base da crítica na realidade social de forma a partir da concretude e identificar nessa o potencial emancipatório para a transcendência. Assim como Horkheimer pretendia

aproveitar o aspecto do idealismo racionalista, especialmente o alemão de Kant e Hegel, para liberar o materialismo das tendências reducionistas, ou seja, unir a teoria e a práxis, Fraser e Honneth almejam construir e identificar a concretude da injustiça social e apontar o potencial emancipatório nela inscrito.

Fraser, ao fincar o referencial empírico de sua proposta, imanente à realidade, identifica os discursos descentralizados de crítica social, que para ela seriam os paradigmas de justiça social populares. Tratar-se-iam dos símbolos da gramática hegemônica de contestação e deliberação nas sociedades do capitalismo contemporâneo. Essa gramática, um discurso normativo transpessoal, seria a base da mediação entre o descontentamento moral e os protestos sociais, presente em todas as esferas sociais – locais de trabalho, domicílios, associações civis etc. – das sociedades democráticas. Entretanto, ao invés de serem dotados de um privilégio absoluto, esse paradigma popular seria avaliado através da sua adequação para a estrutura social e, sob perspectiva da filosofia moral, através de sua validade moral. Para Fraser, os paradigmas que poderiam ser identificados tacitamente na gramática atual dos movimentos sociais e dos atores políticos seriam os da redistribuição e o do reconhecimento, não fechando espaço para que um possível outro surja ou haja uma transformação nos existentes, seja por uma radicalização ou extensão. Dessa forma, a teoria seria policêntrica e multilateral, não se fundamentando em nada além do que o mundo social já expõe, ou seja, a imanência da esfera pública, que necessariamente aponta em suas diretrizes a transcendência, a paridade de participação na esfera pública nos polos da justiça reconhecida e redistribuída. Ademais, a proposta da Fraser será melhor explicada na parte da análise específica de sua teoria, abaixo no texto (3.2).

Honneth, criticando a herança que Fraser reputa à Teoria Crítica e que será melhor analisada na parte específica da análise do filósofo (3.1), salienta que a sua interpretação da transcendência na imanência social é mais forte. Fincando a transcendência enquanto um potencial normativo que reemerge em toda nova realidade social, na medida em que está fundida à própria estrutura dos interesses humanos, a imanência seria uma forma de prática ou experiência que seria indispensável para a reprodução social. Assim, “a ‘transcendência’ deveria ser uma propriedade da ‘imanência’, de forma que a facticidade das relações sociais sempre contenham a dimensão de reivindicações transcendentais” (Ib., p. 244). O referencial empírico para Honneth seria a reflexão moral-psicológica inseridas nas suas três esferas de reconhecimento, significativas para descrever uma eticidade que restaria presente na realidade social da ordem do capitalismo moderno e ocidental. Apesar de melhor explicado no tópico referente à análise da proposta do filósofo, cumpre observar o ponto que revelaria o potencial emancipatório das lutas sociais diárias e a sua gramática seria os sentimentos de justiça e injustiça, e não os paradigmas populares, estando presentes, respectivamente, na formação da identidade ou personalidade plena dos sujeitos e na respectiva quebra de expectativas desses frente ao desrespeito aos padrões sociais intersubjetivamente internacionalizados de reconhecimento.

Assim sendo, ambos assumem a responsabilidade de continuar e aperfeiçoar a Teoria Crítica. Alinhando a práxis com a teoria, a necessidade da transcendência e imanência, Honneth e Fraser acabam por contribuir diferentemente para o enriquecimento dessa tradição de pensamento. Mesmo que discordando, como melhor será visto logo abaixo, esse ponto de união reflete a importância do objetivo de ambos os filósofos e os seus trabalhos de uma vida acadêmica.

### 3. PONTOS DE DIVERGÊNCIA

Inicialmente, alguns pontos de divergência poderiam ser levantados e abortados, entretanto, como bem salientado por Rainer Forst, a diferença substancial entre as propostas de Fraser e Honneth poderia ser delineada por aspectos filosóficos mais fundamentalmente basilares:



(...) ainda, a justaposição entre dignidade e felicidade captura alguma coisa da diferença teórica que nós encontramos nesse debate, pois isso reflete basicamente a diferença entre uma forma de entendimento kantiana e uma hegeliana. Isso não é apenas sob a luz do fato de que os teóricos da primeira tradição, como Nancy Fraser, permaneçam lembrando os da segunda (tradição) que felicidade ou ‘a vida boa’ é um termo contestado que não pode fundamental reivindicações de justiça em tempos pós-metafísicos e de pluralismo. Inversamente, proponentes da segunda tradição, como Axel Honneth, mantêm a lembrança aos outros (primeira tradição) que o objetivo último das lutas por justiça é possuir em última instância a possibilidade de levar uma vida boa e plena. (2011, p. 303)

Os apontamentos das diferenças nas análises de cada um dos autores apenas ecoam a diferença na herança da filosofia idealista de cada um deles. Enquanto Fraser claramente herda a concepção de crítica kantiana, Honneth recebe principalmente a hegeliana. Não se trata de polarizar a chave teórica de cada um dos autores, o que seria de todas as formas errôneo, na medida em que o principal enfoque de ambos é reviver a Teoria Crítica, que foi influenciada indistintamente pelos dois grandes filósofos modernos. Todavia, ainda são construções abstratamente distintas que divergem na identificação da imanência e das potencialidades emancipatórias. Dessa forma, com essas noções nas bases, passar-se-á para a análise de cada uma das propostas dos filósofos.

### 3.1 Axel Honneth e a luta por reconhecimento

O principal trabalho no qual Honneth expõe a sua teoria do reconhecimento é *Luta por Reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais* (2003). Através da obra realizada em conjunto com a Fraser, o filósofo apenas expôs superficialmente a sua tese principal, dada a limitação acerca das propostas debatidas. Então, ao menos alguns apontamentos estruturais sobre a sua teoria devem ser tratados. Esses apontamentos serão organizados levantando primeiro a herança hegeliana do filósofo, passando para a interpretação das relações sociais de reconhecimento, completando com o seu ponto de referencial para a noção de evolução moral. Uma vez abordada sua teoria, passar-se-á para a análise da distinção que Honneth elenca em relação à Fraser, expondo as características do seu pensamento que afirma como sendo mais relevantes para interpretar a realidade, identificar a transcendência e traçar a sua gramática social contemporânea, como um herdeiro da Teoria Crítica.

Partindo dos estudos das obras de Hegel do período de Jena, principalmente da *Sistema da eticidade*, Honneth almejou reconstruir sistematicamente as linhas argumentativas de uma luta pelo reconhecimento e as suas esferas presentes na estrutura social. Apesar do importante passo para a identificação do potencial de uma motivação dos conflitos sociais, Honneth, todavia, não recepcionou Hegel de forma absoluta. Alterou, em verdade, a sua base, obstruída e prejudicada pelo idealismo racionalista, e as suas esferas, atribuindo outras interpretações e trabalhando com diferentes contextos de análise.

Quanto à base, Honneth, no quadro teórico pós-metafísico que a filosofia se encontra, principalmente a dos pensadores da Teoria Crítica (Habermas, 1990), reconheceu que deveria fundar o pensamento e a identidade das relações de sofrimento de forma diferente da hegeliana. Mudando a limitação da intuição da teoria da intersubjetividade do jovem Hegel, o filósofo recorre a George Herbert Mead para construir uma teoria sobre os aceitáveis pressupostos conceituais naturalistas. Tomando a via fornecida por Mead para acessar a experiência do mundo subjetivo – que seria as camadas incontroláveis do “Eu” e a sua dependência com relação ao assentimento de um outro generalizado, que determinaria o movimento natural do reconhecimento pela libertação histórica da individualidade –, Honneth acreditava que os entraves idealistas da proposta hegeliana estariam superados, visto que não mais se dependeria de uma intuição metafisicamente construída com base na razão.

Fundamentada a base materialmente intersubjetiva de sua proposta, Honneth passaria a abordar a possibilidade de retrabalhar as esferas de reconhecimento do jovem Hegel. Seriam três formas de reconhecimento recíproco que funcionariam como um fio condutor lógico do desdobramento das relações para Hegel: da família, na qual o amor imperaria nas relações e as carências concretas do indivíduo seriam reconhecidas; da sociedade civil, marcada pelas relações jurídicas formais, isto é, as pessoas se reconheceriam como portadoras de pretensões legítimas sob a posse e, dessa forma, proprietárias, cuja vontade em uma troca deveria ser obedecida; e do Estado, como um reconhecimento do e no universal concreto, isto é, como um sujeito socializado em sua unicidade. Deve-se observar que, como Honneth demonstra (2003, p. 60), essa organização da obra *Sistema da Eticidade* não era clara e, posteriormente, Hegel a aprimoraria até chegar a da *Realphilosophie*. Nessa obra, haveria uma quinada maior para a filosofia da consciência, estabelecendo o princípio unitário da propriedade da autodiferenciação como o ponto esclarecedor da realidade. Assim, as formas de relacionamento social e político dos homens passariam a ser internas ao processo de formação de consciência do sujeito, que produziria as três etapas de autoconhecimento do espírito. Tratar-se-ia da última obra antes da sistematização da *Fenomenologia do espírito*, guardando com ela muita proximidade, o que, para Honneth, no contexto pós-metafísico, não seria próprio para a sua abordagem. Então, a proposta de Honneth seria retirar a luta por reconhecimento da função única de formar a autoconsciência e recolocá-la como força motriz moral que impulsionasse o processo de socialização do sujeito, ou seja, resgatar o Hegel do período de Jena que ainda não tinha se submetido completamente à filosofia da consciência e retrabalhá-lo com uma maior adaptação às contingências atuais.

Dessa forma, resgatando os fragmentos e abordagens feitas pelo jovem Hegel e rearticulando-os com a psicologia moral de Mead, Honneth identificou as esferas do reconhecimento do amor, do direito e da estima social. A esfera do amor diria respeito às relações primárias de ligações emotivas fortes entre poucas pessoas. Tratar-se-ia da autorrelação que um sujeito alcançaria quando se soubesse amado por uma outra pessoa, vivenciada como independente, pela qual também sentisse o mesmo. Utilizando-se da psicanálise para elaborar a forte relação mãe e filho, Honneth explicitou as fases do bebê na transição da completa simbiose com a mãe para a da construção da independência a partir dos objetos transicionais e, principalmente, do saber se sentir amado pela mãe. Esse aspecto, da relação afetiva forte, seria a base das futuras relações emotivas e amorosas desse sujeito ao longo de sua vida, seja através da amizade, da família ou do seu parceiro amoroso. Seria a necessária segurança e estabilidade do saber se sentir amado e amar ao mesmo tempo que o permitia seguir com confiança na vida social que o interpelaria a todo instante, sendo dessa forma importante para constituir o sujeito como um ser autoconfiante.

Quanto ao direito e à estima social, Honneth aborda primeiramente o momento histórico das sociedades medievais baseadas na tradição, nas quais essas duas esferas estariam fundidas. Apenas com o advento da modernidade, passou-se a separá-las. Nas chamadas sociedades pós-convencionais, não mais o reconhecimento jurídico seria ordenado através do status ou hierarquia social do sujeito, sendo antes estabelecido como um parâmetro horizontal para todos os integrantes do corpo social, reconhecidos mutuamente como pessoas de direito. O contorno da construção dessa pessoa de direito seria fincado por determinadas propriedades universais, igualando a todos de acordo com capacidades de participar racionalmente no acordo social, manifestando sua vontade como sujeitos e, assim, assumindo a imputabilidade moral frente aos outros membros. Então, através da virada moderna e dos seus diferentes direitos básicos universais – aqui os direitos de primeira, segunda e terceira geração – orbitando em torno da vontade e da consecutiva imputabilidade moral, constrói-se a possibilidade do sujeito adquirir autorrespeito, tratando de maneira igual todos os homens como seres livres, podendo respeitar a si próprio pelo respeito já garantido a todos os outros integrantes da sociedade.

Diferentemente, a estima social passaria por outro grau, não mais universal em torno de propriedades igualmente compartilhadas. Antes, essa esfera diria respeito às propriedades particulares que caracterizariam todos os sujeitos em suas diferenças pessoais, isto é, um *medium* social que expressaria as diferenças de maneira universal e intersubjetivamente vinculante. Com a virada da modernidade, não mais vinculado a status ordenados hierarquicamente, em torno do que ficou convencionado como honra, haveria um verdadeiro quadro de orientações simbolicamente articulado para todos, sempre aberto e poroso, e que representaria a autocompreensão cultural de uma sociedade, nas formulações dos valores e objetivos éticos. O que motivaria os indivíduos nessa esfera seria justamente a autoestima, a estima social das realizações ou capacidades reconhecidas individualmente como valiosas socialmente, isto é, o sentimento do próprio valor dos sujeitos. Seria justamente o reconhecimento das capacidades e propriedade do outro como significativas para a práxis comum, despertando a tolerância e, principalmente, o interesse afetivo pelas propriedades diferentes. Deve-se salientar que nessa esfera estariam contidos indiretamente os padrões de distribuição de renda, sendo identificados como uma verdadeira luta por reconhecimento (2003, p. 208) – esse ponto, que será melhor tratado mais abaixo, é de muita importância para o debate entre Honneth e Fraser.

Assim sendo, explicitada ao menos superficialmente a proposta da luta por reconhecimento de Honneth, insta passar para debate com Fraser no qual o filósofo organiza comparativamente a sua construção. A análise das propostas e críticas do filósofo alemão a Fraser teria como substrato a intenção de saber quais ferramentas seriam melhores para situar e identificar a crítica social no contexto atual, reatualizando a Teoria Crítica e, conforme já explicado acima, identificando o ponto empírico para traçar a transcendência normativa que explicasse a possibilidade e as apostas nas mudanças.

As críticas a serem elencadas a partir desse parágrafo serão organizadas de tal forma que não se abordará todas, mas as mais importantes e diretas, podendo ser dispostas na seguinte ordem: transcendência na imanência, limites da perspectiva deontológica, redistribuição como dependente do reconhecimento e a fenomenologia da injustiça.

Em uma resposta às críticas da Fraser<sup>7</sup>, na quarta sessão do livro (2003), Honneth expõe que ele realizaria um retrocesso a ponto de poder reconstruir o campo real do debate. Tendo em vista ao que ele atribui ser uma confusão de Fraser, o filósofo retoma a complexa e antiga tarefa de reviver os passos da Escola de Frankfurt, recolocando a questão da imanência na transcendência. Demonstrando outras tentativas de reviver essa tradição – como a de Castoriadis, Marcuse, Habermas e de Foucault –, Honneth apenas aponta para a dificuldade que existe nessa proposta e, voltando-se para Fraser, afirma o engano de sua teoria. No seu entender, para reviver a Teoria Crítica não bastaria descobrir um ponto de referência empírico na realidade social para basear a justificação da imanência. Esse ponto não deveria ser o resultado de conflitos contingentes, mas a “expressão de demandas não atendidas da humanidade como um todo” (Ib., p. 244). A transcendência desse ponto seria a possibilidade de apontar o seu potencial normativo em cada nova realidade social na história, dada a sua vinculação à estrutura das organizações humanas. A transcendência, assim, estaria vinculada a práticas ou experiências que seriam indispensáveis para a reprodução social, podendo apontá-las em quaisquer de suas formas. Para Honneth, a proposta de Fraser não alcançaria essa transcendência, pois os seus referenciais imanentes se prenderiam apenas a questões atuais da sociedade, como os paradigmas populares de justiça. Fincar as injustiças como decorrência do não reconhecimento correto e devido através de uma psicologia moral, isto é, os sentimentos de desrespeito e humilhação como o ponto da transcendência para explicar as lutas sociais atuais, seria para Honneth a correta adaptação dos ideais da Escola de Frankfurt.

7 O livro *Redistribution or Recognition?* Foi desenvolvido em quatro partes: a primeira é dedicada à teoria e a crítica de Fraser; a segunda organiza a proposta e a crítica de Honneth; a terceira, a réplica de Fraser; e, a quarta, a réplica de Honneth.



Acerca da crítica à deontologia, Honneth aponta para os limites da ideia fundamental de Fraser, a paridade de participação, e a sua construção derivada do conceito de pessoa e não de uma análise histórica. O filósofo alemão explicita que se poderia identificar historicamente a passagem da mediação das relações medievais baseadas na hierarquia para a moderna fundada na igualdade. Tratar-se-ia de uma melhoria na organização social que, em seu entender, uma teoria social crítica deveria identificar e demonstrar através de uma justificação moral. Fraser, estabelecendo a igualdade moderna como um fato social, não teria demonstrado essa mudança histórica e a superioridade moral do reconhecimento moderno. Desenvolvendo apenas uma teoria da justiça do presente, sua proposta fundada deontologicamente na paridade de participação teria limitações por não identificar o ponto normativo que fundamentasse a mudança social, as pressões dos movimentos sociais em prol de transformações na ordem do reconhecimento. Honneth acredita que a sua teoria do reconhecimento melhor abarca justamente essa mudança, sendo capaz de explicar as diversas configurações históricas, bem como as atuais demandas sociais por justiça, através das demandas por expansão das três esferas do reconhecimento.

Além dos limites históricos, Honneth expõe que a teoria da Fraser não seria capaz de captar a dinâmica social de luta e identificar novas formas de sofrimento. Para ele, apesar da filósofa tentar dar conta da questão ao introduzir a esfera do reconhecimento no seu sistema bidimensional, a análise da redistribuição econômica tente a obscurecer a verdadeira natureza do problema. A questão do reconhecimento não seria um mero problema cultural, mas a questão central, orbitando a questão da redistribuição inclusive a sua volta, e o seu debate verdadeiramente em torno de como avaliar e reconhecer certas formas de trabalho e contribuição para o processo econômico social. Assim, a ausência das esferas ou dimensões (amor, igualdade de direitos e estima social), ou seja, o ideal substantivo de uma vida reconhecida que Honneth expõe, herança vista do jovem Hegel, faz da teoria da justiça de Fraser uma construção apenas formal e presente, fadada a esquecer o que realmente importa para a justiça: a boa vida.

Quanto à fenomenologia, Honneth afirma que haveria uma “antropologia e uma lógica moral na própria estrutura social que levaria a experiências de não reconhecimento que apenas a sua visão de reconhecimento poderia identificar”<sup>26</sup>. Dessa forma, a sua proposta realizaria e estabeleceria uma explicação dos fenômenos de injustiça como formas de não encontro das expectativas do reconhecimento inseridas na sociedade. Diferentemente, a abordagem da Fraser estaria limitada por não ter como identificar as formas embrionárias de miséria social e injustiça moral, ou seja, o não reconhecimento, circulando apenas em paradigmas convencionais de pensamento sobre a justiça, especialmente os temas já articulados publicamente, como o racismo e o feminismo<sup>27</sup>. Não haveria assim uma continuidade do projeto da Teoria Crítica, permanecendo, da mesma forma que o marxismo ortodoxo, preso às contingências históricas. Entretanto, diferentemente daquele, que se restringiu em demasia aos seus aspectos empíricos particulares, isto é, aos dados ontologizados de uma classe trabalhadora para sempre oprimida e a única fonte de injustiça social, conforme afirma Honneth, Fraser estaria presa às especulações acerca dos novos movimentos identitários e as questões da redistribuição, como um quadro que retrata a realidade através de um instante, sem captar o verdadeiro movimento da realidade social pulsante.

### 3.2 Nancy Fraser e a teoria bidimensional

Apesar de partilhar com Honneth a herança da Teoria Crítica, Fraser difere profundamente do filósofo na construção de sua teoria. No seu entender, as reivindicações por justiça social no mundo contemporâneo se encontrariam divididas. Existiriam dois paradigmas populares ou chaves linguísticas que versariam sobre a justiça e que estariam presentes na esfera pública: a das questões de redistribuições e a das políticas de reconhecimento. É a partir desses dois paradigmas que a filósofa constrói a sua teoria,

tornando-se importante, assim como ela o faz, analisar inicialmente o surgimento histórico desses dois como temas na esfera pública.

As questões de redistribuição teriam surgido para a filósofa no contexto da tradição liberal, principalmente no início do último quarto do século XX. Teriam se organizado no contexto de um ainda existente estado de bem-estar social, apesar de já inserido em um processo de revisão neoliberal, e tido por objetivo aliar a tradição liberal das liberdades individuais com a noção de igualdade fruto da democracia social, com enfoque mais concreto na justificação da redistribuição socioeconômica (2003, p. 10). Autores da filosofia analítica, como John Rawls e Ronald Dworkin, através de sofisticadas teorias, teriam formado a construção teórica desse paradigma para a filósofa. Diferentemente, quanto ao paradigma do reconhecimento, Fraser entende que teria surgido na década de 1990, no contexto da globalização e do seu consecutivo efeito da diminuição espacial e temporal das barreiras interculturais e intraculturais. Enquanto teoria, teria tido por base a revitalização da herança hegeliana que, segundo a autora, significaria tanto a preponderância das relações sociais, que seriam anteriores ao indivíduo, como da intersubjetividade, que também seria preponderante em relação à subjetividade. Os maiores representantes desse neo-hegelianismo seriam Charles Taylor e o próprio Axel Honneth, cujas teorias responderiam à explicação e às demandas das atuais políticas identitárias. Essas políticas seriam reivindicações para o afastamento da necessidade de assimilação das normas de uma cultura hegemônica, baseando-se na necessidade de um igual respeito e completo desenvolvimento da subjetividade dos sujeitos. Fraser elenca como exemplos dessas políticas as dos movimentos sociais em torno das questões étnicas em geral, raciais, questões de gênero e de minorias por orientação sexual (Ib., p. 7).

Para além do surgimento histórico, quanto às querelas da redistribuição, Fraser finca como objetivos principais desse paradigma a descrição e a mudança da estrutura econômica da sociedade. As suas pautas de reivindicação e exemplos de injustiça seriam: a exploração (mais-valia, em uma abordagem marxiana); a marginalização econômica (clivagem social em termos da existência de trabalhos mal pagos e a negativa ao acesso aos empregos mais valorizados); e, a privação dos meios mínimos à sobrevivência. Dada a complexidade social contemporânea, Fraser assinala que essas reivindicações mais basilares estariam também revestidas de outros aspectos, aos quais chama de culturais, e que agravariam ou justificariam a disparidade de renda e de acesso aos bens e serviços sociais, isto é, injustiças redistributivas. Essa roupagem seria justamente o outro paradigma, o do reconhecimento.

Não obstante, cumpre ressaltar que, da forma como Fraser se apropria do paradigma do reconhecimento, haveria uma profunda diferença e uma crítica clara da teoria do reconhecimento do Honneth. Para a filósofa, não quanto à autorrealização, o reconhecimento seria, antes de tudo, uma questão de justiça social. Não se deveria tratar da questão do desconhecimento como uma distorção da “relação prática do sujeito com ele mesmo” (Ib., p. 29), que ela julga ser a proposta do Honneth. A injustiça seria a negação de indivíduos ou grupos ao acesso como parceiros iguais na interação social. Padrões culturais institucionalizados seriam barreiras que fundariam a disparidade e distinção entre sujeitos ou grupos que possuísem escolhas não hegemônicas acerca de uma boa vida. Assim, antes de fundar materialmente uma certa forma ou escolha de vida, Fraser acredita que a teoria deveria se restringir ao aspecto formal, evitando uma verticalização das escolhas.

Dessa forma, quanto aos dois paradigmas acima descritos, teria havido para Fraser um deslocamento no curso das questões da justiça social, tanto na academia, como na esfera pública. Se em um primeiro momento imperavam as questões da redistribuição, com a preocupação na justiça socioeconômica, teria havido uma passagem mais recente para as questões de reconhecimento. Entretanto, no entender da filósofa, essa mudança não deveria significar uma ruptura. Sua proposta consistiria em não abandonar o antigo paradigma e, ao mesmo tempo, receber o novo, combinando-os (1997, p. 12; 2003,

p. 9). Polarizar o debate, forçando uma necessária escolha entre os dois paradigmas, significaria para ela, antes de tudo, a construção de uma falsa antítese que apenas resultaria em uma perda do poder descritivo no atual contexto das injustiças sociais (2003, p. 11-16). Tendo em vista as diferentes demandas dos movimentos sociais, bem como a complexidade de sua composição, as reivindicações se misturariam. Ao invés de uma antítese, existiria um *continuum* entre as demandas econômicas de redistribuição e as de reconhecimento social, de forma que todas as questões de injustiça social estariam mais perto de cada um dos polos, mas nunca existindo ou se resumindo a apenas um deles.

Entre os inúmeros casos que Fraser heurísticamente expôs para demonstrar a existência desses polos paradigmáticos do continuum, pode-se destacar como exemplo a questão da heteronormatividade (Ib., p. 17-18). Enquanto divisão baseada no status social reconhecido na sociedade, a injustiça restaria na existência de padrões culturais heterossexuais institucionalizados, como característica natural e normativo, e com homossexualidade recaindo como um status do desviante. Contudo, sob um outro aspecto, a mesma heteronormatividade reverberaria na divisão baseada em classes econômicas, pois a injustiça representaria um desprezo e desvantagens na contratação e promoção dos que se assumem homossexuais, tendo em vista o status já subordinado na sociedade. Então, mesmo recaindo mais para o polo do reconhecimento, as questões referentes à injustiça no caso não se restringiriam apenas a esse paradigma, existindo também consequências econômicas desse desreconhecimento institucionalizado.

Nesse sentido, com os dois paradigmas, o *continuum* e o exemplo, compreende-se a teoria bidimensional, que seria, na visão da Fraser, a melhor maneira de retratar, reconhecer e lidar faticamente com as reivindicações e as questões que afligem a dinâmica social moderna. Todavia, apesar de ser uma parte importante de seu trabalho, a sua teoria ainda precisaria ser dividida em campos de análise. Então, quanto à parte da organização do seu trabalho, Fraser estabelece um recorte metodológico, estruturando uma divisão entre áreas com o intuito de esclarecer os aspectos mais abstratos e mais empíricos de sua teoria bidimensional. Esses seriam o da filosofia moral, da teoria social e do teórico político.

No primeiro, a tarefa seria a de construir um conceito de justiça que acomodasse as duas reivindicações sociais contemporâneas – de igualdade social e de reconhecimento – como categorias filosóficas normativas (Ib., p. 9 e 27) e, para isso, não bastaria afirmar a simples leitura bidimensional da justiça no campo moral. Ainda faltaria para Fraser a normatividade que unisse os dois paradigmas e justificasse a sua existência enquanto regra para todos os casos de injustiça social. Assim, Fraser elabora e identifica a paridade de participação enquanto normatividade da vida social. Essa paridade significaria a condição de qualquer pessoa de ser um igual em relação aos outros, isto é, em relação a qualquer integrante da sociedade. No entender da filósofa, esse ideal não se basearia em noções substantivas acerca da boa vida, correspondendo antes a uma forma de liberalismo deontológico que garantiria uma igualdade de chances na formação de uma vida autônoma. Variando na aplicação e interpretação a cada caso fático, a ideia seria justamente deixar em aberto o grau e o nível de igualdade necessários para garantir a paridade, apenas tendo como marco moral final a extensão do requisito de paridade possível a todos os cidadãos, sem distinção. Então, esse ideal perpassaria qualquer um dos paradigmas de análise do *continuum* e restaria como parâmetro para julgar a pertinência ou não de qualquer intervenção efetiva na sociedade e para remediar qualquer injustiça acerca de um ou dos dois paradigmas em conjunto.

No que tange à teoria social, segundo campo de análise, tratar-se-ia da tentativa de dar conta dos problemas empíricos da má distribuição e do desreconhecimento nas sociedades contemporâneas. Seria a constituição de um aparato conceitual que acomodasse tanto a diferenciação de estruturas de classes – que seria a institucionalização de um mecanismo econômico fundado em um imperativo estratégico que sistematicamente negaria meios e oportunidades a todos os membros da sociedade, tolhendo a paridade de participação na vida social – e de status social – também a institucionalização, mas de padrões

de valores culturais que perversamente negariam o reconhecimento de membros da sociedade como pares na interação social –, como a relação imbricada de ambos. Cumpre destacar que Fraser acredita que concebe a leitura dos potenciais críticos e transcendentais de sua teoria de forma objetiva, isto é, de forma a fugir de instâncias psicológicas ou por demais subjetivas, que em seu entender impediriam a crítica imanente à sociedade e que estariam presentes na teoria de Honneth. Assim, como proposta para a análise desse campo, tanto o aspecto do status, como o de classe, seriam quadros institucionalizados e identificáveis tendo em vista a paridade de participação. A complexidade das sociedades atuais, não resumíveis a um economicismo ou culturalismo, exigiria a superação da construção monológica da teoria e de um perspectivismo dualista frente aos dois aspectos. Procurando evitar cair em um reducionismo ou uma desconstrução<sup>36</sup>, Fraser propõe que o acesso à qualquer prática deveria ser perseguida analiticamente através de duas diferentes perspectivas, com ponto de referência ora na redistribuição, ora no reconhecimento, mas não misturando ou reduzindo a prática a um deles.

Quanto às questões políticas, Fraser entende que a delimitação desse campo seria o da busca por diferentes arranjos institucionais e reformas políticas que contrapusessem tanto a má distribuição, como o desconhecimento. Deve-se observar que esse campo é um ponto novo para a filósofa, sendo nesse trabalho desenvolvido pela primeira vez para a sua teoria e melhor estruturado apenas depois, no seu livro *Scales of Justice* (2010). Procurando fugir de um redesenho teórico total das instituições e dos extremos de um formalismo vazio – que não trabalha com justiça ou com noções mais concretas, apenas normas para chegar a uma legitimidade – e de um autoritarismo substancializado – que negaria a importância do aspecto da cidadania e da contribuição da deliberação dialógica –, Fraser apoia-se criticamente em uma democracia procedimental (2003, p. 72). Apoia-se criticamente na medida em que reconhece o papel da teoria política para analisar os arranjos e possibilidades de formação do debate público e, ao mesmo tempo, a reflexão coletiva e deliberativa dos cidadãos, não devendo excluir um dos extremos. Para a filósofa, não se poderia traçar a priori uma linha que separasse os dois contextos necessários para a análise das questões político-sociais, existindo apenas uma regra de ouro para os casos práticos: em se tratando de questões institucionais, a teoria poderia ajudar a aclarar o alcance das políticas que seriam compatíveis com os requisitos da justiça; entretanto, entre as escolhas dentro do alcance estabelecido, haveria o principal papel da deliberação dos cidadãos. Assim, o papel da teoria seria a demarcação dos parâmetros do debate público, fincando as balizas possíveis para a discussão democrática, dentro dos limites da justiça, ao passo que a deliberação ocorreria dentro das escolhas possíveis elencadas, recaindo a decisão final na deliberação dos cidadãos.

Ademais, a paridade de participação, somando-se aos dois paradigmas da justiça, seria o substrato de conteúdo que Fraser agregaria à teoria da deliberação para que se afirmasse os limites do debate entre cidadãos na esfera pública. Em análises de casos práticos, a filósofa entende que o combate à má distribuição seria a remoção dos impedimentos econômicos que garantissem as condições objetivas da paridade de participação; no outro ponto, o remédio ao desconhecimento seria a remoção das barreiras culturais, com o intuito de garantir os pré-requisitos intersubjetivos de igualdade para a paridade na participação na sociedade (Ib., p. 73). Assim, cada um dos paradigmas da justiça teriam a função de ser o substrato objetivo e intersubjetivo para a garantia da normatividade da paridade da participação.

Dentre as ações políticas que poderiam ser promovidas na construção teórica, Fraser aponta que as contribuições poderiam se dar através de ações afirmativas ou transformativas (Ib., p. 74). As primeiras seriam as ações que tivessem por intuito corrigir efeitos colaterais injustos oriundos do arranjo social, ao passo que, as segundas se identificariam com a reconstrução das raízes das bases sociais que gerariam a injustiça. Nesse sentido, a filósofa destaca que essas duas ações reverberariam de forma diferente para dentro de cada paradigma da justiça. O eixo da redistribuição teria como ação afirmativa o Estado liberal

de bem-estar social – e as suas propostas de transferência de rendimentos – e como transformativa o socialismo – com o enfoque na raiz da desigualdade do sistema econômico. No outro extremo, o eixo do reconhecimento teria como proposta afirmativa a defesa do multiculturalismo – realçando as diferenças de um grupo cultural ou de uma identidade em relação ao resto da sociedade – e como transformativo a desconstrução – acabando com os paradigmas culturais e qualquer identidade que diferenciaria um grupo. Cumprir observar que Fraser sabe que qualquer medida mais estrutural e que altere as bases da realidade é melhor para operar verdadeiras mudanças, mas também reconhece a dificuldade que há em implementar essas, sendo mais factível optar pelas medidas afirmativas. De acordo com a Fraser, caberá ao caso concreto e à deliberação na esfera pública a decisão pela transformação ou afirmação.

Portanto, tendo em vista a teoria construída por Fraser, com os paradigmas de justiça, a normatividade da paridade de participação e os diferentes recortes metodológicos para lidar com o problema da injustiça social contemporânea, pode-se afirmar que a maior crítica que ela faz ao Honneth reside justamente na qualidade de sua teoria. Em seu entender, a sua proposta seria a mais acabada para descrever a sociedade e traçar os potenciais de mudança e de reivindicação social de forma concreta, não se apropriando de noções da psicologia e remetendo o reconhecimento à autorrealização, o que apenas distanciariam o real ponto empírico da teoria. Aliando as reivindicações mais comuns do século XX, isto é, as do último quarto e as do final, a filósofa sustenta que a sua teoria seria a mais adequada para continuar o legado da Teoria Crítica.

## CONCLUSÃO

Honneth e Fraser utilizam a obra realizada em conjunto de maneiras diferentes. É incontestável que ambos apresentam a sua teoria e esboçam a crítica ao trabalho diverso. Contudo, Fraser utiliza grande parte do seu trabalho para estruturar uma nova formulação de sua teoria, unindo de forma os paradigmas da justiça com a perspectiva normativa da paridade de participação – princípio e paradigmas já construídos no livro anterior *Justice Interruptus* (1997) –, no contexto dos seus recortes metodológicos. Além disso, a crítica que a filósofa faz à teoria de Honneth se baseia mais abstratamente na sua interpretação da baixa extensão do potencial crítico, na medida em que se reduziria a apenas um dos paradigmas de sua teoria, o do reconhecimento, e ainda o construiria de forma equivocada, como uma questão de identidade e formação de subjetividade, não como um paradigma de justiça.

Diversamente, Honneth apenas aborda brevemente a sua teoria, já estruturada no *Luta por Reconhecimento* (2003), e se volta principalmente para as críticas à proposta de Fraser. Há claramente uma preocupação menor em defender a peculiaridade do seu paradigma do reconhecimento, que englobaria as querelas de redistribuição, e apontar mais as incongruências da teoria bidimensional da justiça para o contexto das complexas sociedades contemporâneas.

Entretanto, apesar da diferente forma de apropriação do espaço de diálogo, a marca de qualquer teoria que se pretenda crítica é justamente a necessidade e a disposição de fincar a normatividade e a emancipação na negatividade do que se apresenta materialmente (Nobre, 2013, p. 35-37). Honneth e Fraser assim o fizeram, cada um a sua forma, tentando sonhar mais concretamente e atribuindo a mudança ao que existe e emerge do mundo, seja de maneira mais psicológica e intersubjetiva ou mais voltada para a esfera pública. A herança que a Teoria Crítica legou, aproveitando obviamente os passos de Karl Marx e de Max Weber, é resgatado e retrabalhado pelos dois filósofos de maneira brilhante e instigante. Como objetivo do presente trabalho, espera-se apenas que se tenha acompanhado e indicado satisfatoriamente os principais pontos das teorias e suas críticas, expondo cada caminho percorridos pelos filósofos.



Não há na história de todas as ideias e teorias da filosofia uma posição vencedora. No presente debate não haveria como declarar um dos lados e afirmar a melhor teoria. Houve, em verdade, um grande debate e troca de experiências que a filosofia, em seu campo social, moral e político, apenas teve a ganhar. Fraser e Honneth são grandes filósofos que se dispuseram a debater diretamente, algo ainda surpreendente na história do meio acadêmico, e deixaram para a posteridade o seu resultado enquanto ato e potência, para que outros filósofos aproveitem, dialoguem e se apropriem das teorias construídas a sua forma, tendo sempre em vista o legado da Teoria Crítica.

## REFERÊNCIAS

FRASER, Nancy. **Justice Interruptus**: Critical reflections on the “postsocialist condition. London: New York: Routledge, 1997.

FRASER, Nancy; HONNETH, Axel. **Redistribution or Recognition?**: A political-philosophical exchange. Translated by Joel Golb, James Ingram and Cristiane Wilke. London; New York: Verso, 2003.

HARVEY, David. **The Enigma of the Capital and the Crises of Capitalism**. New York: Oxford University Press, 2010.

\_\_\_\_\_. **Seventeen Contradictions and the End of Capitalism**. New York: Oxford University Press, 2014.

HONNETH, Axel. **Luta por Reconhecimento**: a gramática moral dos conflitos sociais. Tradução de Luiz Repa. São Paulo: Editora 34, 2003.

HORKHEIMER, Max. **Teoría Crítica**. Traducción Edgardo Albizu y Carlos Luiz. 1ª ed. Buenos Aires: Amorrortu, 2013.

NOBRE, Marcos (Org.) **A Teoria Crítica**. 3ª ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.

\_\_\_\_\_. **Curso Livre de Teoria Crítica**. 3ª ed. São Paulo: Papirus, 2013.

PETHERBRIDGE, Danielle. **Axel Honneth**: Critical essays. Boston: Brill, 2011.

PIKETTY, Thomas. **Capital in the Twenty-First Century**. Translated by Arthur Goldhammer. London: Cambridge: Harvard University Press, 2014

RUSH, Fred. **Teoria Crítica**. Trad. Beatriz Katinsky e Regina Rebollo. São Paulo: Idéias e Letras, 2008.