

UMA ANÁLISE CRÍTICA DO IDEALISMO DE AXEL HONNETH EM DEFESA DA DEMOCRÁTICA PARIDADE PARTICIPATIVA DE NANCY FRASER

Frederico Graniço¹

RESUMO: O presente artigo busca uma análise crítica do debate entre Nancy Fraser e Axel Honneth sumarizado no livro lançado em 2003 conjuntamente pelos dois pensadores². A argumentação atual se referirá aos textos, ali contidos, “Social Justice”, de Nancy Fraser, e “Redistribution as Recognition”, de Axel Honneth³.

ABSTRACT: This article attempts a critical analysis of the debate between Nancy Fraser and Axel Honneth summarized in the book launched in 2003 jointly by the two thinkers. The current argument will refer to the texts, contained therein, "Social Justice", by Nancy Fraser, and "Redistribution to Recognition", by Axel Honneth.

1) Resumo da questão entre os autores

Nancy Fraser e Axel Honneth, em seu livro, têm por objetivo a compreensão da relação entre “redistribuição” e “reconhecimento”. Entendem por redistribuição econômica a necessidade por re-divisão das riquezas socialmente produzidas, esta seria a principal reivindicação dos movimentos sociais nos últimos dois séculos. Já o reconhecimento seria uma demanda que se popularizou mais recentemente, desinteressada na redistribuição da riqueza reivindica respeito nas relações sociais – onde de um lado clama-se por igualdade de tratamento e, de outro, por reconhecimento da diferença.

1 Frederico Graniço é bacharel em Ciências Sociais pela Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro, e mestrando do programa de Pós-Graduação em Filosofia na Universidade Federal do Rio de Janeiro sob orientação da prof.^a Dr.^a Susana de Castro. Email: fredgranico@yahoo.com.br.

Frederico Graniço holds a BA in Social Sciences from the Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro, and is graduating in Science Graduate Program in Philosophy at the Universidade Federal do Rio de Janeiro under the guidance of prof. Dr. Susana de Castro. Email: fredgranico@yahoo.com.br.

2 FRASER, N; HONNETH, A.: 2003.

3 Referentes aos primeiro e segundo capítulos. Os nomes completos destes capítulos são, respectivamente, ‘Social Justice in the Age of Identity Politics: Redistribution, Recognition, Participation’ e ‘Redistribution as Recognition A Response to Nancy Fraser’.

A respeito deste objetivo central de tecer a relação entre redistribuição e reconhecimento, Fraser defende um “dualismo perspectivo” onde um eixo não pode ser reduzido a outro, mas podem (e devem) ser ligados num conceito amplo de justiça que os subsuma sob o objetivo normativo da “paridade participativa” – conceito análogo ao “discurso não-coagido” de Jürgen Habermas. Já Honneth considera ilegítima a distinção entre cultura e economia, propõe um “monismo normativo” onde a economia é entendida como resultado das inter-relações sociais legitimadas intersubjetivamente por três esferas do reconhecimento – amor, lei e estima.

Honneth em seu discurso reconstrói a formação da sociedade moderna como a diferenciação entre três esferas de reconhecimento autônomas: 1) o amor é a esfera afetiva colocada em movimento por decorrência do fim das amarras do status nas relações sociais medievais; 2) a legalidade é resultado do discurso burguês sobre a necessária igualdade de condições legais entre os seres humanos; 3) já a estima social é a re-interpretação do status medieval, com a diferença revolucionária de que aqui os sujeitos são avaliados por suas realizações e não por seus laços de parentesco. São estas três esferas de reconhecimento que ancoram a legitimação dos discursos sociais atuais, por isso a base normativa da teoria crítica deve partir desse consenso moral estabelecido.

Já Nancy Fraser em seu discurso busca demonstrar a irredutibilidade das questões culturais às econômicas e vice-versa. Feito isso através de exemplos empíricos, busca uma abordagem teórica que dê conta da diferenciação entre estes dois eixos de justiça e também da inter-relação patente entre eles. Através de seu “modelo de status” abandona a questão da formação identitária dos sujeitos mal-reconhecidos e se volta para os resultados institucionais da ausência de paridade participativa decorrente desse mal-reconhecimento. Com isso busca um critério normativo deontológico para o diagnóstico e solução dos problemas de mal-reconhecimento: é mal-reconhecido todo sujeito que por conta de uma filiação identitária é negado como um par nas relações sociais, soluções justas devem eliminar essa desigualdade sem a formação de nenhuma outra desigualdade de relações.

Passemos a uma análise crítica do debate. Num primeiro momento salientarei o conjunto de problemas decorrentes do idealismo honnethiano. No segundo momento defenderei a boa solução fraseriana de um ‘dualismo perspectivo’. A exceção será a questão entre “ética” e “moralidade deontológica”; aqui serei fiel à posição de Richard Rorty na deflação do incondicional, concedendo a Honneth, *pace* Fraser, a necessidade de uma antecipação da boa vida para qualquer tarefa avaliativa atual.

2) Os Erros Idealistas de Axel Honneth.

2.1 – Seu Idealismo Sociológico

Axel Honneth se esforça na defesa de sua chamada “Teoria Crítica”, todavia quero mostrar neste trabalho que o adjetivo “crítica” não é apropriado à sua teoria.

No curso de sua caracterização dos princípios normativos intersubjetivos contemporâneos, Honneth volta-se para a formação da sociedade moderna. Esta representaria um “progresso moral” para a humanidade por criar a esfera da igualdade legal e por desvincular a esfera da estima social do status de parentesco. Por focar nas distinções entre capitalismo e feudalismo (e não nas semelhanças), sua explanação só representaria teor crítico se estivesse contestando a legitimidade moral de um Senhor Feudal, mas em referência à contemporaneidade o discurso honnethiano mais obscurece que clarifica.

Exacerbando as distinções entre medievo e modernidade, Honneth falha na tarefa *crítica* de perceber as continuidades da dominação social. Atendo-nos a estas continuidades percebemos que o discurso honnethiano é carregado de eufemismos: o princípio da “igualdade legal” poderia ser chamado “princípio da hipocrisia” – desde quando já está claro que a igualdade legal não se sustenta sem uma igualdade ampla de condições –, e o princípio da “realização meritocrática” poderia ser chamado “princípio da exploração” – porque a organização econômica capitalista não favorece o trabalho, mas sim a propriedade.

Essa não é só uma questão formal de nomenclatura, pois Honneth parte destes princípios supostamente progressistas para concluir, falsamente, que o capitalismo liberal é o “ponto de partida legitimado para a política ética”. Com isso faz parecer que o desenvolvimento social não requer nenhum tipo de ruptura com a sociedade atual, mas tão-somente o desenvolvimento de suas três esferas de reconhecimento: amor, lei e realização. Honneth vincula toda possibilidade de argumentação racional a estas esferas de reconhecimento mal denominadas (porque mal compreendidas) resolvendo que somente discursos embasados na ideologia burguesa hegemônica podem servir ao aprimoramento social.

“If deep-seated claims of this kind are always socially shaped – in the sense that the content of the expectation is always influenced by institutionally anchored principles of recognition – then these principle always give rise to practical grounds that make up the rational web of sphere-specific discourses of questioning and justification.”
(HONNETH:2003 145)

O problema é que, assim, novamente afasta o adjetivo “crítica” de sua teoria; pois se a única possibilidade de questionamento está na utilização da linguagem burguesa hipócrita de legitimação, então a tarefa mais difícil será exatamente a crítica do que está posto. Resta como possibilidade uma crítica reformista de ‘aprimoramento’ das incompletudes da modernidade, sendo varrida a possibilidade de uma crítica radical.

Assim Honneth inventa uma monolítica esfera intersubjetiva hegemônica burguesa e conclui que toda argumentação racional precisa partir destes princípios. Com isso reduz a estrutura econômica atual a um consenso moral intersubjetivamente estabelecido sobre a esfera de reconhecimento da “realização meritocrática” (nosso princípio da exploração).

“Not only wick activities can be valued as ‘work’, and hence are eligible for professionalization, but also how high the social return should be for each professionalized activity is determined by classificatory grids and evaluative schemes anchored deep in the culture of bourgeois-capitalist society.” (HONNETH:2003 154)

Mas isso nos leva à falsa conclusão de que a razão para traficantes de alta patente possuírem rendimentos superiores a professoras ginasiais e bombeiros, é o desrespeito cultural das cidadãs e cidadãos pela profissão de ensinar e salvar vidas enquanto super-valorizam o ‘importante’ ofício da distribuição ilegal de drogas e armas. Assim, Honneth decide, a reivindicação distributiva deve assumir a forma da argumentação legal e/ou da re-interpretação do princípio de realização. Reduzindo o campo da luta distributiva a um espectro idealista culturalista, acaba por condenar à esquizofrenia o maior movimento social da América Latina (Movimentos dos Trabalhadores Rurais Sem-Terra). Pois, desde quando as ocupações de terra não necessariamente mobilizam argumentos da legalidade (hipocrisia) burguesa nem possuem por objetivo imediato um debate sobre o princípio de realização (exploração) – são sim ações concretas de democratização dos meios de produção – escapam à tipologia honnethiana de reivindicações.

Honneth se equivoca a tal extremo por ter decidido abandonar a existência de uma dimensão econômica política e estruturalmente conflituosa na sociedade. Desde quando tudo se baseia na cultura social, não existem imposições militares, econômicas, políticas ou estruturais de qualquer tipo. Ao contrário, o mundo atual está profundamente legitimado pois sua base de sustentação é exatamente a razão socialmente estabelecida:

“Since the central institutions of even capitalist societies require rational legitimation through generalizable principles of reciprocal recognition, their reproduction remains dependent on a basis of moral consensus – which thus possesses real primacy vis-à-vis other integration mechanisms, since it is the basis of the normative expectations of members of society as well as their readiness for conflict.” (HONNETH:2003 157)

Ora, se o capitalismo está embasado na “legitimação racional através de princípios gerais de reconhecimento recíproco” e sua reprodução depende da “base de consenso moral”;

então já não há necessidade alguma de crítica – ainda mais porque esse consenso moral tem prioridade frente a outros mecanismos de integração.

O profundo e triste engano de Honneth está relacionado a uma má compreensão histórica das turbulentas transformações revolucionárias que retiraram o poder do feudo passando-o para as mãos burguesas. O filósofo acredita que essa transformação foi, mais uma vez eufemicamente, resultado do “mercado e dos novos pensamentos”, simplesmente abstraindo toda a luta popular. Esquecendo-se da aliança entre burguesia e nobreza no episódio paradigmático da Revolução Francesa, vende a ideia de que a ascensão burguesa é responsável pelo “progresso moral” da modernidade – quando na verdade os interesses burgueses representam há muito os principais entraves à democracia, à ecologia, à paz, à igualdade étnica, entre outros.

Como se não bastasse essa enxurrada idealista, Honneth também resolve que o “poder persuasivo” e a “incontestabilidade de razões morais” são o verdadeiro motor da história (p. 149). A esse respeito me contento em fazer duas perguntas: a primeira é sobre o “poder persuasivo” da “incontestabilidade de razões morais” no evento da invasão estadunidense ao Iraque ou no Holocausto, a segunda é sobre o número de mortos.

2.2 – Seu Idealismo Epistemológico.

Partindo deste tacanho idealismo sociológico, onde todos os sujeitos necessariamente se referem a uma forma hegemônica de legitimação⁴, Honneth percebe que qualquer justificação normativa advinda deste arcabouço é dubitável. Desde quando os sujeitos estão contingencialmente imersos numa sociabilidade histórica questionável, já não podemos confiar em seus discursos normativos. Como solução para o antigo “problema do corpo” (seja o corpo físico ou o corpo social) temos o antigo caminho redentor do mundo das ideias!

“In this second case, it can no longer simply be a matter of spelling out already-existing, socially anchored principles of justice in all their plurality; rather, what is at stake is the central, far more difficult task of developing normative criteria out of the plural concept of justice, by means of which contemporary developments can be criticized in light of future possibilities.” (HONNETH:2003 183)

Sendo assim, para fugir do “presentismo míope” das “reivindicações relativistas de justificação”, é necessário um critério normativo para o desenvolvimento da “constituição moral

4 Sem complexidade, sem discursos e ideologias conflitantes, sem posição de classe, sem sujeitos em realidade, pois nessa compreensão todos se resumem a objetos completamente passivos da ordem social (menos os filósofos, como será mostrado).

da sociedade”. A pergunta, é claro, é como construir tal critério – por definição necessariamente acima da opinião dos sujeitos (aqui tomados como meros objetos da sociedade).

Esse critério normativo tácito, Honneth nos diz, pode ser fornecido por sua “teoria do reconhecimento”; que parte de uma “fenomenologia das experiências sociais de injustiça” (p. 114). Essa teoria tem a vantagem de “identificar o descontentamento social” de modo “independente do reconhecimento público” – isso porque trabalha precisamente com o tipo de “considerações moral-psicológicas” que Fraser deseja evitar (p. 125).

Vemos então que Honneth conclui com a necessidade de uma análise fenomenológica das experiências de injustiça. Porque se o discurso normativo social se refere necessariamente ao discurso legitimado socialmente, então teríamos um círculo bem pequeno de justificação – posto que o injusto seria tão-somente tomado em relação à ordem social vigente. Para resolver este problema (de ter transformado os sujeitos em objetos de uma ordem social monolítica), Honneth apela a uma concepção sobre a “natureza intersubjetiva dos seres humanos” (p. 138):

“But, on the other hand, this restriction to only a form of justification seems to entirely lose sight of the normative perspectives from which individuals decide how far they can follow the established principles of public justification in the first place. It is as if the generally accepted reasons need not correspond to the normative expectatons that the subjects bring – in a certain way on their own – to the social order.” (HONNETH:2003 130)

Pronto, Honneth amarrou a análise normativa das reivindicações de justiça a uma abordagem “moral-psicológica” dos indivíduos. Agora está em condições de responder conceitualmente quais “expectativas normativas os sujeitos geralmente têm da ordem social”. E, como sabemos, a boa fenomenologia é aquela que responde as coisas sem nenhuma “restrição histórica” (p. 125) e “livre de contextos hermenêuticos” (p. 126).

Ora, passemos à crítica, o problema aqui é claro! Toda a argumentação honnethiana cai por terra com uma simples pergunta: o que o leva a crer que seu empreendimento teórico fenomenológico é mais capaz de dizer o que as pessoas consideram desrespeito do que elas mesmas? O senhor Honneth acredita que estudando a psicologia interior dos seres humanos “em geral” será capaz de esboçar um fundamento normativo para todo o mundo, e isso melhor do que qualquer um dos seres humanos “particulares” – mesmo que organizados em movimentos populares e discutindo organicamente suas questões – poderiam fazer. Partindo das críticas de Rorty e Fraser a esta postura platônica, permitam-me chamar isto de ‘autoritarismo acadêmico’.

Se lembrarmos a genialidade psicanalítica de Freud, veremos que o papel do terapeuta não é afirmar acima do paciente seus problemas, mas ao contrário dialogar com este paciente para que ele próprio autonomamente tome consciência de si expressando suas questões. A

Teoria Crítica deveria se manter nesta linha de diálogo íntimo com os movimentos sociais, em vez de se preocupar procurando fundamentos a-históricos para as experiências de injustiça⁵.

Honneth ignora isso e, através desse malabarismo teórico, resolve, por um lado, que a filiação da teoria crítica social aos movimentos sociais é “perigosa” (p. 115), por outro que a principal reivindicação popular se refere à “honra” muito mais que à “situação material”.

Assim fica completamente desacreditada a conclusão de Honneth de que as metas normativas do progresso moral deveriam ser a “individualização” e a “inclusão social”. Além de ter faltado uma argumentação convincente para que preferíssemos a “individualização” (e não, por exemplo, a democratização) da sociedade, a própria estratégia fenomenológica de estipulação dos princípios normativos do progresso moral parece cúmplice de um teorismo demasiado a-crítico e autoritário. Em realidade a tipologia de Honneth não está muito preocupada em convencer, basta descobrir as raízes fenomenológicas das experiências de injustiça e, em seguida, modificar a vida das pessoas de um modo que talvez nem elas mesmas saibam que desejavam.

Mas a “individualização” é um termo completamente questionável como meta moral, principalmente em tempos onde assistimos resultados nefastos do individualismo crescente e falta de senso coletivista em nossa sociedade⁶. E, por outro lado, “inclusão social” é um termo criticamente esvaziado, com o qual o dono do Banco Mundial e o presidente de um possível Partido Comunista Brasileiro concordariam igualmente – fica faltando exatamente a tarefa crítica de perguntarmos: que tipo de inclusão ‘cara pálida’?

3) A democracia de Fraser entre o *fundamento* e o *procedimento*

Honneth se coloca em tão maus lençóis por conta de sua preocupação em justificar normativamente as metas das políticas públicas, em distinguir os bons dos maus movimentos sociais; quer, como bom filósofo, fazer isso sem precisar perguntar às pessoas o que elas sentem – quer descobrir o que elas sentem por trás das palavras, num misto de fenomenologia, sociologia e psicologia. Fraser, partindo de uma ética do discurso e de um pragmatismo

5 Para a relação entre Teoria Crítica e psicanálise veja ROUANET, Sérgio Paulo. “Teoria Crítica e psicanálise” / – Rio de Janeiro: *Tempo Brasileiro*; Fortaleza: Edições Universidade Federal do Ceará, 1983.

6 E digo isso linguisticamente, como ator argumentativo que joga propostas interpretativas e aguarda o *feedback* de uma audiência que sonha ser a mais democrática possível; pois não sei exatamente o que ‘fenomenologicamente’ Honneth poderia dizer que estou pensando agora enquanto simplesmente olho para o objeto computador.

democrático, caracteriza este tipo de postura como monológica e platônica, de outro lado situa uma postura aristotélica dialógica.

“Finally, the Platonic stance neglects the importance of democratic legitimacy; effectively usurping the role of the citizenry, it authorizes a theoretical expert to circumvent the deliberative process by which those subject to the requirements of justice can come to regard themselves as the latter's authors.” (FRASER:2003 71)

Assim conclui que a postura aristotélica é preferível. Todavia, Fraser nos diz, esta pode recair em “formalismos vazios” por rejeitar “conteúdos substantivos” rápido demais, insistindo no “procedimento democrático que tem pouco a dizer sobre a justiça” (p. 71). Por isso, embora melhor que o platonismo, o aristotelismo também não seria a melhor saída. O ideal seria o velho caminho do meio – uma apropriada “divisão do trabalho entre teóricos e cidadãos”:

“Yet it is possible to state a rule of thumb: when we consider institutional questions, the task of theory is to circumscribe the range of policies and programs that are compatible with the requirements of justice; weighing the choices within that range, in contrast, is a matter for citizen deliberation.” (FRASER:2003 72)

Embora a posição de Fraser seja preferível à monológica honnethiana, me preocupa sua resistência ao que chama de “procedimentalismo vazio”. Neste ponto eu não quero argumentar, em defesa da democracia, que o “procedimentalismo vazio” é preferível a qualquer “conteúdo substantivo”; mas sim que não existe nem pode existir um tal procedimentalismo vazio. Qualquer proposta política carrega consigo conteúdos substantivos, não há algo como uma proposta sem conteúdo ou neutra: se dizemos que as decisões devem ser tomadas pelas pessoas democraticamente, há aqui inúmeros conteúdos substantivos querendo se afirmar⁷. Defendemos com isso algo de bastante específico: que todos os sujeitos devem possuir dignidade igual na tomada de decisões.

Por isso estranho quando Fraser divide o trabalho entre “teoria” e “deliberação cidadã”, fazer esta distinção é acreditar que filósofos fazem algo de categorialmente distinto das demais pessoas. Este é um ponto confuso no pensamento fraseriano, pensa que “there are no clearly marked borders separating political theory from the collective reflection of democratic citizens” (p. 71), mas se não existem “bordas claras”, existem então bordas tênues? Sustento,

7 O debate sobre a *verdade* entre os filósofos Richard Rorty e Jürgen Habermas é bastante pertinente neste ponto. Embora endosse a ‘epistemologia’ rortyana, propus em outro lugar que o filósofo se equivoca quando faz o pragmatismo parecer algo de vago e tênue, desprovido de conteúdos substantivos. A este respeito indico meu artigo de 2009: *Entre verdade e democracia: Os debates Rorty & Habermas*. Disponível em <http://www.gtpragmatismo.com.br/redescricoes/edicao3.htm>.

partindo de Rorty, que não haja algo como um limite categorial para essa distinção; o máximo que posso pensar é que um filósofo competente terá argumentos realmente bons quando em comparação com um sujeito que, por ventura, dedique pouco tempo ao pensamento crítico. Mas nesse caso não é necessário falar em nenhuma “divisão de trabalho entre teóricos e cidadãos”, pois o teórico só pode ter vantagem na deliberação democrática em referência a sua capacidade de convencimento dos demais participantes – e esta é precisamente a base da democracia. Pode-se ceder que em alguns casos os sujeitos decidam permitir que um perito explique os meandros de determinado problema sobre o qual medidas serão tomadas, mas aqui também não é necessário falar em “limite da democracia”, pois esta vantagem no tempo de fala do perito – por definição – também está submetida às decisões democráticas. Ou seja, é recomendável que o perito se cale quando a maioria assim desejar.

Neste ponto Fraser se aproxima do engano de Honneth quando este pergunta retoricamente:

“(…) what would be the implications for the categorial framework of a critical social theory if, at a particular time and for contingent reasons, problems of distribution no longer played a role in the political public sphere?” (FRASER:2003 117)

O problema aqui é que ambos estão subestimando a democracia. Ora, as pessoas – animais inteligentes que são – só abandonarão as reivindicações distributivas se estas deixarem de lhes ser um problema. A possibilidade de abandonarem uma questão problemática é absurda e não precisa ser cogitada. Cogitá-la, como Honneth, faz parecer que o nosso maior problema atual é a ausência de um fundamento para a justiça, que falta às pessoas um senso de justiça que possibilite a democracia – mas nosso problema não é a ausência de tal fundamento, mas sim a existência de poderes políticos *interessados* na ausência democrática.

A abordagem fraseriana versa precisamente sobre a competência democrática para as decisões. Em referência a posições populistas e autoritárias, Fraser nos diz:

“Both those approaches are monological, vesting in a single subject the authority to interpret the requirements of justice. In contrast to such approaches, the status model treats participatory parity as a standard to be applied dialogically, in democratic processes of public deliberation. No given view—neither that of the claimants nor that of the “experts”—is infeasible. Rather, precisely because interpretation and judgment are ineliminable, only the full, free participation of all the implicated parties can suffice to warrant claims for recognition.” (FRASER:2003 43)

Por isso considero que Fraser, com seu modelo de status baseado na reivindicação por paridade participativa, segue no caminho certo. Todavia complica um pouco as coisas no modo

de sua argumentação. Ela quer que as interpretações dos “requerimentos de justiça” sejam dialógicas, mas insiste – a meu ver desnecessariamente – numa concepção de justiça deontológica.

Pensa assim porque considera que “sob as condições modernas do pluralismo de valor” seria “sectário” vincular o reconhecimento à auto-realização: “No approach of this sort can establish such claims as normatively binding on those who do not share the theorist's conception of ethical value.” (FRASER:2003 30).

Mas essa forma de colocar as coisas entra em conflito com a posição dialógica defendida por Fraser. Compreendamos então a posição de Fraser: considera que as cidadãs e cidadãos devem decidir sobre o leque de possibilidades para o empreendimento da “justiça”, mas a conceitualização desta justiça e a circunscrição do alcance das políticas públicas, cabem à deontologia e aos teóricos. Há aqui uma contradição desnecessária, pois não há meios para fundamentar absolutamente a ‘justiça’.

Essa concepção de justiça, Fraser nos diz, é retirada do espírito moderno da “liberdade subjetiva”, mas este espírito não precisa estar acima da opinião dos sujeitos; ao contrário, ele só se sustentará se estiver intimamente integrado à opção dos sujeitos. Aqui é necessária a sutileza de perceber que a democracia pode cuidar de si mesma⁸.

Para clarificar a questão tomemos um exemplo prático de Fraser.

“Such tactical considerations aside, the case of same-sex marriage presents no conceptual difficulties for the status model. On the contrary, it illustrates a previously discussed advantage of that model: here, the norm of participatory parity warrants gay and lesbian claims deontologically, without recourse to ethical evaluation—without, that is, assuming the substantive judgment that homosexual relationships are ethically valuable. The self-realization approach, in contrast, cannot avoid presupposing that judgment, and thus is vulnerable to counter-judgments that deny it.” (FRASER:2003 40)

⁸ Tugendhat em suas *Lições de Ética* (1996) nos diz: “(...) se o bem não é mais dado previamente de modo transcendente, parece então que é apenas o recurso aos membros da comunidade que por sua vez não pode ser limitada e que, portanto, deve fornecer o princípio do ser bom para todos os outros – e isto quer dizer também para seu querer e seus interesses. Formulado de maneira taxativa a intersubjetividade assim compreendida passa a ocupar o lugar do previamente dado de maneira transcendente e parece assim constituir o único sentido que ainda resta de preferência objetiva.” (p.95) E acrescenta uma justificativa para a insistência dos filósofos na dedução transcendente: “Estamos inclinados a isto [deduzir de algum outro lugar] por causa de nossa proveniência de morais tradicionais e porque como crianças, primeiro, crescemos no contexto de uma compreensão de moral ao menos em parte autoritária. Assim, terminamos esperando de uma outra parte uma simples fundamentação (da razão) em analogia com um apoio pela autoridade.” (p. 92)

Há aqui algumas complicações desnecessárias. A ideia de uma justiça deontológica acima da opinião dos atores é desnecessariamente autoritária. A distinção que posso ver nesse caso é entre ‘coisas que não gosto’ e ‘coisas que não admito’, pois a distinção entre ‘concepção de justiça’ e ‘concepção de boa-vida’ faz parecer que devemos tratar as duas coisas em separado. Mas a meu ver o mais interessante é propor que devemos tratar as duas coisas juntas.

Nesse caso devemos acreditar que democratizando as mídias, as escolas, as condições de vida e dignidade, democratizando a sociedade, então – a cada passo – as soluções encontradas pelas pessoas serão mais e mais próximas de uma boa concepção de justiça integrada a uma boa concepção de boa vida. Não há necessidade de afirmar uma instância distinta da opinião dos atores, com autoridade sobre estes atores, ao contrário, é necessário que os atores sociais tomados igualmente assumam os poderes que, atualmente, são facultados a atores “especiais” simplesmente por possuírem a propriedade privada.

Acho que essa forma de colocar as coisas é fiel ao projeto fraseriano de subsumir *redistribuição e reconhecimento* sob uma perspectiva de justiça democrática (neste caso não-deontológica). Mas vejamos um pouco mais porque Nancy Fraser, no início de sua explanação, toma o caminho dessa distinção entre justiça e boa vida:

“Norms of justice are universally binding; like principles of Kantian *Moralität*, they hold independently of actors’ commitments to specific values. Claims about self-realization, on the other hand, are usually considered to be more restricted. Like canons of Hegelian *Sittlichkeit*, they depend on culturally and historically specific horizons of value, which cannot be universalized.” (FRASER:2003 28)

Ela própria concede que esse contraste, entre Moralidade e auto-realização, “em parte”, é uma “questão de perspectiva” (p. 28). Gostaria de propor que essa questão é ‘completamente’ uma questão de perspectiva. Não há uma moralidade, como a kantiana, desvinculada da história e da opinião dos sujeitos: esta concepção é resquício de um indesejado autoritarismo. Nesse sentido a defesa de Honneth da necessidade de uma antecipação da boa vida para qualquer avaliação normativa parece sensata – excetuando sua proposta de construir tal “antecipação” a partir de uma fenomenologia empiricamente orientada, mais útil e mais coerente é construí-la democraticamente, a partir das arenas de discussão públicas; nesse caso, *pace* Honneth, os movimentos populares são sim fontes legítimas de argumentação.

Para concluir gostaria de expressar uma dúvida mais prática sobre a argumentação de Fraser. Soa-me perfeita sua explanação sobre o dualismo perspectivo e a necessidade de que a esquerda integre as lutas por redistribuição e reconhecimento, de modo a construir uma nova

sociedade – enfim democrática. É bastante progressista sua distinção entre políticas *afirmativas* e *transformativas*, que clarificam a inutilidade do reformismo.

A questão que trago é sobre a possível eficiência da estratégia proposta por Fraser em sua conclusão: as *reformas não-reformistas*. Fraser acredita que, através de reformas com vistas a médio e longo-prazo, é possível uma transformação substantiva da realidade capitalista de opressão e miséria:

“These would be policies with a double face: on the one hand, they engage people's identities and satisfy some of their needs as interpreted within existing frameworks of recognition and distribution; on the other hand, they set in motion a trajectory of change in which more radical reforms become practicable over time.”
(FRASER:2003 79)

A esse respeito Fraser argumenta que a social-democracia no período fordista optou por essa estratégia, mas não teve tempo de ver seus frutos por conta da ascensão neoliberal.

“Although none of these policies altered the structure of the capitalist economy *per se*, the expectation was that together they would shift the balance of power from capital to labor and encourage transformation in the long term. That expectation is arguable, to be sure. In the event, it was never fully tested, as neoliberalism effectively put an end to the experiment.” (FRASER:2003 80)

Minha questão é se realmente faltou tempo para ver os resultados do experimento, ou se o advindo neoliberalismo não pode ser compreendido como parte do experimento, que teria então falhado. Quer dizer, políticas públicas progressistas em meio à lógica do capital são – por definição – empreendimentos dificultados. Quanto mais resultados práticos tais políticas alvejarem, maior será a rejeição do poder vigente. Tal estratégia das reformas não-reformistas exigiria um nível organizacional estupendo e permanente dos movimentos populares para, co-existindo com o capital, vencer-lhe as batalhas em nome de cada nova política pública de democratização.

No Brasil temos o caso do golpe militar de 64, quando o capital nacional aliado ao capital internacional (principalmente Estados Unidos) resolveram que a ‘democracia’ estava indo longe demais.

Assim sendo, penso que a questão sobre a possibilidade das reformas não-reformistas é a questão sobre o futuro do capitalismo: podemos esperar um aprimoramento da democracia neste sistema ou, ao contrário, ele tende – se deixado solto – ao incremento da espoliação e

submissão⁹? Que nível organizacional seria necessário para convivermos com os interesses do capital e garantirmos avanços homeopáticos na sociedade? Não haveria uma estratégia que exigisse dos movimentos populares um nível organizacional mais focalizado num movimento radical de ruptura que eliminasse a co-existência autoritária do poder do capital e, assim no longo prazo, não nos exigisse uma dificultada mobilização permanente paralela à exploração e opressão? Aqui me refiro a uma estratégia de independência semelhante à adotada por Cuba. Deixo estas questões em aberto.

Bibliografia

- GRANIÇO, Frederico. *A Verdade no fim da linha e a urgência democrática: Estudos sobre o debate Habermas & Rorty de 2000*. In: *Revista Redescrições – Revista on line do GT de Pragmatismo e Filosofia Norte-americana*. Ano 2, Número 1, 2010.
- FRASER, N; HONNETH, A. *Redistribution or Recognition*. A political-Philosophical exchange. Londres/Nova York: Verso, 2003.
- TUGENDHAT, Ernst. *Lições sobre ética*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1996.

⁹ Ainda mais nos tempos atuais onde assistimos ao crescente monopólio do poder econômico por uma classe mínima de mega proprietários transnacionais.