



**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA  
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

Pedro Paulo Scremin Martins

**Revisitando a teoria da justiça de Nancy Fraser: velhas e novas questões**

Florianópolis  
2021

Pedro Paulo Scremin Martins

**Revisitando a teoria da justiça de Nancy Fraser: velhas e novas questões**

Dissertação submetida ao Programa de Pós-Graduação em  
Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina para a  
obtenção do título de Mestre em Filosofia.  
Orientador: Prof. Dr. Alessandro Pinzani

Florianópolis  
2021

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor,  
através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Universitária da UFSC.

Martins, Pedro Paulo Scremin

Revisitando a teoria da justiça de Nancy Fraser : velhas e novas questões / Pedro Paulo Scremin Martins ; orientador, Alessandro Pinzani, 2021.  
247 p.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Florianópolis, 2021.

Inclui referências.

1. Filosofia. 2. Nancy Fraser . 3. Justiça. 4. Teoria Crítica. 5. Capitalismo. I. Pinzani, Alessandro. II. Universidade Federal de Santa Catarina. Programa de Pós Graduação em Filosofia. III. Título.

Pedro Paulo Scremin Martins

**Revisitando a teoria da justiça de Nancy Fraser:** velhas e novas questões

O presente trabalho em nível de mestrado foi avaliado e aprovado por banca examinadora composta pelos seguintes membros:

Prof. Dr. Delamar José Volpato Dutra  
Universidade Federal de Santa Catarina

Prof. Dr. Denílson Luis Werle  
Universidade Federal de Santa Catarina

Profa. Dra. Nathalie de Almeida Bressiani  
Universidade Federal do ABC

Certificamos que esta é a **versão original e final** do trabalho de conclusão que foi julgado adequado para obtenção do título de mestre em Filosofia.

---

Prof. Dr. Vilmar Debona  
Coordenação do Programa de Pós-Graduação

---

Prof. Dr. Alessandro Pinzani  
Orientador

Florianópolis, 2021.

Este trabalho de pesquisa só foi possível através do apoio, suporte, leituras e comentários,  
da minha querida Melisse. Dedico esta dissertação a ela.

## Agradecimentos

Ao Professor Alessandro Pinzani, orientador atencioso e perseverante, por ter me acolhido no curso de Mestrado do PPGFil. Agradeço pelos seus ensinamentos, contribuições críticas, apoio e incentivo, mas, sobretudo, pela confiança e generosidade. Se não fosse a sua orientação dedicada e habilidosa na ajuda para resolução de problemas, não teria sido possível finalizar o mestrado. Agradeço ainda, por ter proporcionado, desde o início, um ambiente de discussão livre entre seus orientandos, que nos permitiu submeter ao exame coletivo as diferentes fases de nossas pesquisas, promovendo “calorosas” discussões. Em virtude desse ambiente, é imperativo agradecer a contribuição dos colegas com os quais tive a oportunidade de dialogar e, de certo modo, contribuíram com o meu trabalho:

À anfitriã, Gisleine Aver, por nos receber e compartilhar as noites maravilhosas de discussão e confraternização junto a nós, os quais elenco – esperando não ter esquecido ninguém: Evânia Reich, Ilze Zirbel, Jordan Michel-Muniz, Tiago Mendonça dos Santos, Leandro Cisneros, Bárbara Buriel, Rafael José Lemos, Nunzio Alì, Thiago Zandoná Chaves, Marcone Costa Cerqueira, Vinicius de Brito Zambiazzi, Samuel Heidermann, Franco Maximiliano Rodriguez Migliarini. Dentre todos, dedico um agradecimento especial ao amigo Jordan, pelas contribuições e discussões que cultivamos, as quais me incentivaram bastante a concluir essa dissertação.

Agradeço aos membros da banca pela disponibilidade e contribuições:

À Profa. Dra. Nathalie de Almeida Bressiani, grande conhecedora do pensamento de Nancy Fraser, além de tradutora de sua obra, contribuindo para difundir a teoria frasereana no Brasil. Sou grato pela sua leitura minuciosa dessa dissertação e pelas observações e contribuições para que fosse possível melhorar a versão final. Ao Prof. Dr. Denilson Luís Werle pelas sugestões, desde o exame de qualificação do projeto. Ao Prof. Dr. Delamar José Volpato Dutra, por ter presidido a banca de Mestrado e pelas oportunidades que tive de frequentar suas maravilhosas aulas, tanto no mestrado quanto na graduação em Filosofia. Aos suplentes, Profa. Dra. Franciele Bete Petry, por ter sido membro do exame de qualificação do projeto e ao Prof. Dr. Luiz Gustavo da Cunha de Souza, por terem aceitado o convite.

Alguns agradecimentos especiais são necessários:

À minha querida Melisse, por seu companheirismo e apoio incondicional, mas sobretudo pela paciência durante os meses que me dediquei ao trabalho solitário de leitura e escrita.

À Profa. Dra. Janyne Sattler, pelas oportunidades de participar das suas maravilhosas aulas – tanto no mestrado quanto na graduação em Filosofia – que nos instigam a conhecer as “mulheres na filosofia”.

Ao Prof. Dr. Facundo García Valverde, professor na Faculdade de Filosofia e Letras da Universidade de Buenos Aires, pela organização do workshop *Filosofía y políticas sociales*, permitindo-nos apresentar trabalhos – requisitos para a defesa da dissertação – e promover a discussão de um tema tão importante que é a questão da pobreza, na Argentina e no Brasil, e o programa Bolsa Família.

Aos professores do Departamento de Filosofia da UFSC e do PPGFil.

Aos colegas discentes do mestrado e doutorado em Filosofia, com os quais convivi e aprendi, nesse curto período; e àqueles que assistiram a minha defesa dessa dissertação.

Às profissionais da Secretaria do PPGFil, Irma Iaczinski e Jacinta Vivien Gomes, pela presteza no apoio às questões burocráticas.

Aos bibliotecários e trabalhadores da BU-UFSC, que nos apoiam na iniciação científica e filosófica.

A todos os trabalhadores, contribuintes, que me possibilitaram estudar, gratuitamente, numa universidade pública de qualidade.

À todas essas pessoas que contribuíram – de uma forma ou de outra – para que essa dissertação se concretizasse e para a minha formação. Algumas foram imprescindíveis...

Por último, aos primeiros; a quem tudo devo:

À minha mãe Maria (*in memoriam*) e ao meu pai José (*in memoriam*), minha eterna gratidão e saudades.

Muito obrigado!

“Se você treme de indignação  
perante uma injustiça no mundo,  
então somos companheiros”.

*Che Guevara*

## RESUMO

Nancy Fraser é filósofa, professora de filosofia e política, destacando-se, nas últimas décadas, enquanto pensadora no âmbito da Teoria Crítica contemporânea, com importante influência nos movimentos sociais, particularmente no movimento feminista. Nesse contexto, revisitar sua teoria da justiça bidimensional/tridimensional, a fim de compreender e elucidar seus principais conceitos e influências teóricas da fundamentação desse modelo na teoria social, filosofia moral e teoria/prática política, transformou-se no objetivo dessa pesquisa. Sua apresentação está dividida em quatro capítulos. Primeiramente, apresenta-se o método teórico-crítico de encaminhamento das questões de justiça social, caracterizado pela dialética imanência-transcendência, através da qual busca-se identificar as potencialidades emancipatórias na própria realidade. Orientada pelo diagnóstico de época, no qual lutas por reconhecimento e redistribuição estão aparentemente separadas, Fraser defende a tese de que a justiça social requer tanto redistribuição quanto reconhecimento. Nenhum deles separado é suficiente. Almejando reconciliá-los e combiná-los, parte dos movimentos sociais como ponto de referência empírico, reconstruindo a dinâmica dos conflitos sociais denominados de “paradigmas populares da justiça” e desvelando a “anatomia de uma falsa antítese”. Depois, discute-se alguns aspectos sociológicos que Fraser busca em Marx e Weber para elaborar sua própria concepção de sociedade, permitindo-lhe teorizar sobre a complexidade das relações entre a estrutura econômica e a ordem de status no capitalismo globalizante da modernidade tardia. A partir de uma concepção societária dualista de perspectiva, argumenta em favor da diferenciação, divergência e interações causais entre classe e status e, por conseguinte, considera a irredutibilidade mútua da má distribuição e do reconhecimento errôneo e seu entrelaçamento prático. Fraser confirma que as gramáticas hegemônicas de debate na sociedade, aparentemente divididas, são adequadas à estrutura social capitalista contemporânea e a questão é integrá-las numa estrutura normativa comum e abrangente, que favoreça a unidade das lutas por justiça social. Na sequência, examina-se os aspectos filosófico-morais do projeto de integração das políticas de redistribuição e reconhecimento. Classe e status e as respectivas injustiças, são consideradas como categorias filosóficas normativas e integradas por um único princípio normativo abrangente: a paridade participativa. Demonstra que a norma à qual os “paradigmas populares de justiça” apela é moralmente válida e que todas as formas de injustiças violam o princípio único da paridade de participação. Por último, avalia-se as propostas políticas de soluções afirmativas e transformativas para as injustiças, assim como a possibilidade de uma “via média” denominada de “reforma não reformista”. Sua teoria culmina em orientações políticas programáticas de “posturas de integração” e na indicação de pautas de deliberação pública de um projeto político integrado; tarefa para um “bloco contra-hegemônico” de movimentos sociais. No final, são realizados alguns apontamentos sobre a transição para a justiça tridimensional que discute o problema do desenquadramento da justiça. Com efeito, revisitar a teoria da justiça de Fraser, discutindo velhas e novas questões, proporciona não apenas uma releitura do seu pensamento sobre justiça social, como também possibilita melhor compreensão sobre seus escritos recentes de teoria crítica do capitalismo, contribuindo com o debate sobre reconhecimento e redistribuição.

**Palavras-chave:** Reconhecimento. Redistribuição. Paridade participativa. Teoria Crítica. Capitalismo.

## ABSTRACT

Nancy Fraser is a philosopher, a professor of philosophy and politics, standing out in recent decades as a thinker in the field of contemporary Critical Theory, with an important influence on social movements, particularly on the feminist movement. In this context, revisiting her theory of two-dimensional/three-dimensional justice, in order to understand and elucidate its main concepts and theoretical influences on the foundation of this model in social theory, moral philosophy, and political theory/practice, became the objective of this research. Its presentation is divided into four chapters. Firstly, the theoretical-critical method of addressing social justice issues is presented, characterized by the immanence-transcendence dialectic, through which we seek to identify the emancipatory potentialities in reality itself. Guided by the critical diagnosis of the times, in which struggles for recognition and redistribution are apparently separate, Fraser defends the general thesis that justice today requires both redistribution and recognition. Neither alone is sufficient. Aiming to reconcile and combine them, she starts from social movements as an empirical reference point of Critical Theory, reconstructing the dynamics of social conflicts called “folk paradigms of justice” and unveiling the “anatomy of a false antithesis”. Then, we discuss some sociological aspects that Fraser seeks in Marx and Weber to elaborate her conception of society, allowing her to theorize about the complexity of the relations between the economic structure and the status order in late-modern globalizing. From a perspectivist dualist conception of society, she argues for differentiation, divergence, and causal interactions between class and status, and therefore considers the mutual irreducibility of maldistribution and misrecognition and their practical entwinement with each other. Fraser confirms that the hegemonic grammars of contestation in the contemporary capitalist Society – apparently divided between redistribution and recognition – are adequate to its social structure, and the issue is to integrate both dimensions within a broader overarching moral framework that promotes the unity of struggles for social justice. Next, we examine the philosophical-moral aspects of the project of integration of redistribution and recognition policies. Class and status and their respective injustices are considered as normative philosophical categories and integrated by a single overarching normative principle: participatory parity. It demonstrates that the universalist norms, to which the “folk paradigms of justice” appeal, are morally valid and that all types of injustice violate the single principle of parity of participation. Finally, we evaluate the proposed policies of affirmative and transformative approaches to injustice, as well as the possibility of a “via media” of non-reformist reform. Her theory culminates in a programmatic political orientation of “postures of integration” and in the indication of guidelines for public deliberation of an integrated political project; a project for an emerging counter-hegemonic bloc of social movements. In the end, some notes are made about the transition from two-dimensional to three-dimensional justice, which discusses the injustices of misframing. Indeed, revisiting Fraser’s theory of justice, discussing old and new issues, not only provides a re-reading of her thinking on social justice but also enables a better understanding of her recent writings on the critical theory about capitalism, contributing to the debate on recognition and redistribution.

**Keywords:** Recognition. Redistribution. Participatory parity. Critical Theory. Capitalism.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b>	<b>12</b>
<b>CAPÍTULO I – TEORIA CRÍTICA E MÉTODO</b>	<b>20</b>
<b>1. DIAGNÓSTICO SÓCIO-HISTÓRICO DAS LUTAS SOCIAIS POR JUSTIÇA</b>	<b>20</b>
1.1. Diagnóstico da justiça e a teoria crítica	26
1.2. Os paradigmas populares da redistribuição e do reconhecimento	30
1.3. O “espectro conceitual” de “tipos ideais” de coletividades	34
1.3.1. A concepção bidimensional, dos eixos de subordinação, como regra	37
1.3.2. A concepção frasereana de Teoria Crítica	42
<b>CAPÍTULO II – TEORIA SOCIAL</b>	<b>48</b>
<b>2. QUESTÕES DE TEORIA SOCIAL NA INTEGRAÇÃO BIDIMENSIONAL</b>	<b>48</b>
2.1. Superar a concepção economicista de classe social	49
2.2. O giro weberiano na concepção de classe e status no capitalismo contemporâneo	63
2.3. Classe e status na sociedade capitalista contemporânea	72
2.3.1. Superar o monismo “economicista” e o “culturalista”: diferenciação das esferas sociais	75
2.3.2. Diferenciação intracultural da esfera do status	80
2.4. A concepção de sociedade “dualista de perspectiva”	83
2.4.1. Vantagens do “dualismo de perspectiva” como estratégia política	93
<b>CAPÍTULO III – FILOSOFIA MORAL</b>	<b>100</b>
<b>3. QUESTÕES DE FILOSOFIA MORAL NA INTEGRAÇÃO BIDIMENSIONAL</b>	<b>100</b>
3.1. Crítica ao modelo de reconhecimento identitário	101
3.2. Abordagem do reconhecimento como questão de status social	105
3.2.1. Reconhecimento como questão de status e de justiça	108
3.2.2. Vantagens do reconhecimento como questão de status diante do reconhecimento identitário	115
3.3. Da concepção de sociedade “dualista de perspectiva” à “justiça bidimensional”	118
3.3.1. Condições objetivas e subjetivas da paridade participativa	123
3.4. Paridade participativa como princípio da justiça e da democracia	127
3.4.1. Paridade participativa no reconhecimento como status social	128
3.4.2. Paridade participativa na deliberação democrática	134

3.4.2.1 Paridade participativa na redistribuição	145
3.4.2.2. Paridade participativa como princípio da “justiça democrática”	152
<b>3.5. Reconhecimento da diferença e reconhecimento da humanidade comum</b>	<b>157</b>
<b>CAPÍTULO IV – TEORIA E PRÁTICA POLÍTICA</b>	<b>160</b>
<b>4. QUESTÕES DE TEORIA POLÍTICA NA INTEGRAÇÃO BIDIMENSIONAL</b>	<b>160</b>
<b>4.1. Do socialismo e desconstrução ao “reformismo não reformista”: questões de teoria e prática política</b>	<b>161</b>
4.1.1. Resolvendo o dilema: afirmação ou transformação	165
4.1.2. Crítica ao “desconstrucionismo” cultural: entre o conceito e o contexto das soluções políticas das injustiças	173
<b>4.2. A “reforma não reformista”: afinando a “via média” entre política afirmativa e transformadora</b>	<b>177</b>
4.2.1. “Reforma não reformista” na dimensão da redistribuição	180
4.2.2. “Reforma não reformista” na dimensão do reconhecimento	182
<b>4.3. Posturas de integração e pautas de deliberação para institucionalizar a “justiça democrática”</b>	<b>187</b>
4.3.1. Estratégias integradas de deliberação democrática para um “bloco contra-hegemônico” emergente de movimentos sociais	194
<b>4.4. Movimentos sociais e organização política: formação e desconstrução de identidades</b>	<b>196</b>
<b>4.5. Atualização diagnóstica e transição para a justiça tridimensional</b>	<b>208</b>
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b>	<b>221</b>
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS</b>	<b>237</b>

## Introdução

*Na sociedade contemporânea, os atores sociais não ocupam um "lugar" predeterminado, mas, sim, participam ativamente num regime dinâmico de lutas contínuas por reconhecimento.*  
*Nancy Fraser, 2003.*

A “gramática dos conflitos sociais” e sua mudança de objetivos e características, bem como o debate teórico sobre as lutas por reconhecimento, tem sido objeto de destaque na filosofia política e teoria social nas últimas décadas. O conceito de reconhecimento é um termo polissêmico. Enquanto conceito filosófico, que denota uma relação intersubjetiva, remonta ao Idealismo Alemão; sendo apresentado pela primeira vez com certa sistematicidade na filosofia hegeliana. Embora tenha sido amplamente utilizado e discutido na tradição filosófica hegeliano-existencialista francesa e na filosofia alemã do século passado, foi somente em 1992 que o conceito hegeliano é reabilitado por Charles Taylor e Axel Honneth (1992), respectivamente<sup>1</sup>. Cada qual com sua motivação e perspectiva teórica, tais autores deram um importante tratamento para uma renovação do conceito hegeliano para se pensar as questões relativas às políticas de identidades, a pluralidade cultural e as respectivas diversidades de ideais de vida boa ou bem viver. Todavia, as novas teorias deixavam em segundo plano as desigualdades econômicas cada vez mais proeminentes na realidade social.

A partir de então, o debate sobre reconhecimento identitário se tornou cada vez mais objeto de debate na academia. Desde o ano de 1995, aproximadamente, a estadunidense Nancy Fraser, professora de filosofia e política na *The New School for Social Research* (New York – EUA), adentrou o debate com o texto *Da redistribuição ao reconhecimento*<sup>2</sup>. Sua posição, entretanto, diante de um diagnóstico de época que denominou de “condição pós-socialista”, foi a de contestar a centralidade do reconhecimento tanto nos movimentos sociais, quanto no debate teórico sobre a justiça. A partir de então, Fraser passou a se ocupar da construção de um modelo de reconhecimento como status social, que se caracteriza como uma crítica do reconhecimento identitário – e das políticas de identidade – concebido pela maioria dos teóricos do reconhecimento. Sua pretensão foi a de construir um modelo teórico que articule os movimentos sociais, então divididos, capaz de integrar

<sup>1</sup> Cf. HONNETH, A. **Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais**. Tradução: Luiz Repa. 2. ed. São Paulo: Editora 34, 2009. ; Cf. TAYLOR, C. La política del reconocimiento. In: HABERMAS, J.; TAYLOR, C. (org.). **Multiculturalismo: lotte per il riconoscimento**. 5. ed. Milano: Feltrinelli, 2003. p. 9–62.

<sup>2</sup> Cf. FRASER, N. From Redistribution to Recognition? Dilemmas of Justice in a “Postsocialist” Age. **New left review**, London, UK, v. 1, n. 212, p. 68–93, 1995.

a redistribuição e o reconhecimento, a partir da tese central de que a justiça social requer ambas as condições: objetivas e subjetivas<sup>3</sup>.

A construção desse modelo de status, se tornou uma das principais preocupações de sua produção teórica e culminou na justiça bidimensional que, por sua vez, passou a ser discutida na teoria política contemporânea e no interior da Teoria Crítica; resultando no famoso debate com o filósofo Axel Honneth. Diante desse e tantos outros diálogos, sobretudo com teóricas feministas – como Iris M. Young e Judith Butler – sua teoria da justiça se constituiu num modelo alternativo fundamentado na teoria social, na teoria moral e na teoria política; concebendo o reconhecimento como resultado das relações sociais institucionalmente mediadas e, portanto, como questão de justiça.

Nancy Fraser fundamenta o seu enfoque de justiça na concepção bidimensional da sociedade capitalista, *i.e.*, presumindo que esta sociedade engloba duas ordens de subordinação, diferentes do ponto de vista analítico: estratificação das classes, enraizadas principalmente em mecanismos econômicos do sistema e hierarquia de status, baseada em grande parte em padrões institucionalizados de valor cultural. Estas duas ordens não correspondem exatamente uma à outra, mas interagem em um sentido causal e mediadas normativamente<sup>4</sup>. A partir de sua postura normativa, que pode ser caracterizada como crítica moral, ambas as lutas sociais devem ser pautadas pela paridade de participação seja na distribuição de bens materiais – renda e riqueza – seja na igualdade de status, como reconhecimento, entre os indivíduos e grupos sociais.

Na perspectiva de abranger a inserção de Fraser nesse debate e sua trajetória teórica de crítica e construção de seu modelo alternativo, essa dissertação tem como objetivo compreender a elaboração da sua teoria da justiça bidimensional e sua transição tridimensional, elucidando seus principais conceitos e influências teóricas para a fundamentação desse modelo no âmbito da teoria social, da filosofia moral e teoria/prática política a partir de seu método teórico-crítico. Para tanto, a delimitação do objeto de pesquisa, incluiu um certo delineamento, haja vista o caráter fragmentário da obra de Fraser, isto é, considerando que ela não construiu sua teoria de uma só vez, num único texto. Com efeito, na busca de sanar essa dificuldade, busquei alguns elementos em autores estudiosos da obra de Fraser para delimitar o construto dessa pesquisa.

Para esse delineamento consideramos que em *Fortunas do feminismo* (2013), Fraser reúne uma coletânea de textos que foram escritos no período que vai de 1985 a 2010 e os organiza em três

---

<sup>3</sup> Para uma descrição detalhada da biografia de Fraser e uma compreensão abrangente do conjunto da obra de Nancy Fraser, Cf. BRESSIANI, N. D. A. **Nancy Fraser e o feminismo**. Campinas, SP, 2020. Disponível em: <https://www.blogs.unicamp.br/mulheresnafilosofia/nancy-fraser-e-o-feminismo/>. Acesso em: 8 ago. 2021.

<sup>4</sup> Cf. FRASER, N. La justicia social en la era de la política de la identidad: redistribución, reconocimiento y participación. In: FRASER, N.; HONNETH, A. (org.). **¿Redistribución o reconocimiento? Un debate político-filosófico**. Tradução: Pablo Manzano. Madrid, Espanha: Ediciones Morata, S. L., 2006b. p. 17–88. p. 163.

capítulos a partir da ideia de que, “desde a perspectiva atual, a história do feminismo de segunda onda parece um drama em três atos”. Em seguida, no *Prólogo a um drama em três atos*, Fraser considera o processo de evolução do feminismo nos respectivos contextos sociais que constituem o drama. Os três atos são: 1º) o “capitalismo” estatalmente organizado ou “social-democrata”, 2º) o “neoliberalismo ascendente” e, 3º) a crise do neoliberalismo. Esse último, considerado “ainda em marcha” na ocasião em que a autora diagnostica um “vínculo perigoso” entre o feminismo e o neoliberalismo. Inclusive, os textos do último capítulo da referida obra, é um convite às feministas para forjar uma nova aliança entre a “emancipação” e a “proteção social”<sup>5</sup>. Diante dessas considerações, Silva explicita: quando esses três marcos históricos são incluídos na introdução da coletânea *Fortunas do feminismo*, eles passam a ter outra função, *i.e.*, de organizar a própria produção teórica de Fraser sobre o feminismo e servem suficientemente como categorias organizadoras de sua produção mais ampla em filosofia política<sup>6</sup>. Consequentemente, o autor agrupa e discute os textos de Fraser conforme a seguinte periodização: o período de ascensão do neoliberalismo e globalização capitalista, inclui os textos sobre a teoria da justiça bidimensional. Enquanto o “cenário [de crise do capitalismo neoliberal] tem seu marco inaugural nos textos reunidos em *Escalas de justiça* (2008) e avança até suas publicações mais recentes, em que Fraser faz referência a diversos estudos e diagnósticos sobre a crise capitalista que se multiplicam desde 2008”<sup>7</sup>.

Por sua vez, outros autores, como Enrico P. B. da Silva, em sua pesquisa rastreia os escritos de Fraser até 2013 e divide a obra da autora, para a sua análise, em três blocos temáticos: o primeiro refere-se ao modelo para as políticas de interpretação das necessidades; o segundo trata das concepções teóricas e análises empíricas a respeito da subordinação feminina e das lutas feministas, que atravessam toda a produção da autora e; o terceiro bloco temático, contempla o modelo para uma teoria crítica da justiça, desenvolvido em estreita conexão com a práxis política dos movimentos sociais<sup>8</sup>. No âmbito dessa tematização, situa o momento em que Fraser entra “no debate sobre o reconhecimento, cujo ponto de partida foi um artigo de 1995 denominado ‘Da Redistribuição ao Reconhecimento? Dilemas da justiça na era pós-socialista’”<sup>9</sup>, em que delimita a teoria da justiça bidimensional em 2003, no debate com Honneth em *Redistribuição ou reconhecimento*. Por último, assinala que, “(...) em seus trabalhos a partir de 2004, [Fraser] passou a se dedicar ao

<sup>5</sup> FRASER, N. Prólogo a un drama en tres actos. In: FRASER, N. (org.). **Fortunas del feminismo: del capitalismo gestionado pelo estado a la crise neoliberal**. Quito - Ecuador: IAEN - Instituto de Altos Estudios Nacionales del Ecuador, 2015c. p. 17–36. p. 17., et seq.

<sup>6</sup>SILVA, F. G. Nancy Fraser e um drama feminista em três atos. In: SCHMIDT, A. R.; SECCO, D.; ZANUZZI, I. (org.). **Vozes femininas na Filosofia**. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2018c. p. 171–199. p. 173.

<sup>7</sup> Ibid., p. 189.

<sup>8</sup> Cf. SILVA, Enrico Paternostro Bueno da. **A teoria social crítica de nancy fraser: necessidade, feminismo e justiça**. 2013. Dissertação (Mestrado em Sociologia) - Pós-Graduação em Sociologia, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, SP, 2013. p. vii.

<sup>9</sup> Ibid., p. 22.

estudo de novos dilemas da justiça, próprios de um tempo de globalização”<sup>10</sup>. De fato, no final do texto *A justiça social na era da política da identidade*, Fraser faz uma atualização do seu diagnóstico sócio-histórico dos movimentos sociais e dos debates sobre a justiça, apontando a inclusão da terceira dimensão da justiça – a política –, a fim de discutir o problema do deslocamento. Problema esse que, para Fraser, não foi adequadamente abordado pelas tradicionais teorias da justiça, até então centradas no “enquadramento Keynesiano-Westfaliano” como marco nacional de referência.

Tanto as considerações desses autores, como a difícil periodização e/ou tematização dos escritos de Fraser, levaram a delimitação dessa dissertação no tema da justiça bifocal/bidimensional, compreendida entre 1995, a partir do texto *Da redistribuição ao reconhecimento*, até o texto *Reenquadrando a justiça em um mundo globalizado*, de 2005<sup>11</sup>; além de outros textos contidos no livro *Escalas de justiça*, a fim de, no final dessa pesquisa, deixar alguns apontamentos sobre a transição para a justiça tridimensional. Entretanto, o eixo de análise, são os dois textos incluídos em *Redistribuição ou reconhecimento*, de 2003: *A justiça social na era da política da identidade* e *Uma deformação que torna o reconhecimento impossível*. Embora trate-se de textos datados, cujo debate se deu há mais de 15 anos gerando inúmeros trabalhos de investigação e balanços em geral<sup>12</sup>, considero que uma compreensão o mais abrangente possível, especificamente da teoria de Fraser, nesse debate e para além dele – nos limites desse estudo –, é fundamental para compreender a sua atual crítica do capitalismo, seus fundamentos, bem como as suas propostas políticas.

Convém ainda lembrar, segundo Silva, que os textos especificamente feministas, isto é, que Fraser põe em primeiro plano, discussões sobre a “subordinação feminina” e as “lutas feministas”, atravessam toda a sua obra e, portanto, alguns desses textos – no período delimitado – foram selecionados. De modo diverso seria impossível compreender e discutir a teoria da justiça de Fraser em particular, e, posteriormente a sua crítica do capitalismo, sem considerar aquilo que é central no seu pensamento: a explicitação do subtexto de gênero e as respectivas injustiças<sup>13</sup>. Ademais, é

---

<sup>10</sup> Ibid., p. 25.

<sup>11</sup> Artigo originalmente publicado na *New Left Review*, no 36, nov./dez. 2005, Cf. FRASER, N. *Reenquadrando a justiça em um mundo globalizado*. **Lua Nova: Revista de Cultura e Política**, São Paulo, n. 77, p. 11–39, 2009b.

<sup>12</sup> Cf. SOUZA, L. G. D. C. de. *Redistribuição ou reconhecimento 15 anos depois. Um balanço do debate entre Nancy Fraser e Axel Honneth e de sua repercussão no Brasil*. **Política & Sociedade**, Florianópolis, v. 17, n. 40, p. 118–155, 2019.

<sup>13</sup> Pelo fato de os livros de Fraser serem coletâneas de artigos publicados ao longo de vários anos, optei por citar os artigos individualmente ou como capítulos dos respectivos livros, tentando contextualizá-los – sempre que possível – por tema e período. Por exemplo, no livro *Escalas de justiça* (2008) estão incluídos textos antes publicados em outros lugares, como por exemplo, o artigo, FRASER, N. ¿De la disciplina hacia la flexibilización? Releyendo a Foucault bajo la sombra de la globalización. **Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales**, Ciudad de México, México, v. 46, n. 187, p. 15–33, 2003a. , republicado como Cap. 8, Cf. FRASER, N. ¿De la disciplina a la flexibilización? Releyendo a Foucault a la sombra de la globalización. *In*: FRASER, N. (org.). **Escalas de justicia**. Barcelona, Espanha: Herder Editorial, 2008a. p. 113–128. Ou seja, um conjunto de textos esparsos e agrupados, no referido livro, segundo a temática do *problema do desenquadramento* da justiça. Da mesma forma, nas obras *Fortunas do feminismo* e *Redistribuição ou reconhecimento* (2003), o texto de abertura é uma versão revisada do “The Tanner Lectures on Human Values, vol. 19, ed. Grethe B. Peterson. Salt Lake City, 1998, págs. 1-67”. Cf. FRASER, 2006b, p. 18, n. 1.

imprescindível constar, que outros textos de Fraser de fora do período delimitado, quando mencionados, o foram com intuito de esclarecer conceitos e linhas de continuidade/mudança no seu pensamento; assim como textos de outros autores com os quais a autora dialogou, além de Honneth. Com essa delimitação, o conjunto de textos buscados, exigiu uma dupla leitura analítica: internamente, procurando interpretar e explicitar o que Fraser realmente disse nos seus textos e o que não disse; e, externamente, recorrendo ao contexto sócio-histórico em que suas obras foram escritas e/ou publicadas, bem como aos autores com os quais dialogou criticamente.

Esse breve panorama do delineamento da pesquisa, conflui na sua apresentação/discussão, a partir do método teórico-crítico de Nancy Fraser e, em parte, na sua própria forma de apresentação da teoria da justiça bidimensional – especificamente no texto *A justiça social na era da política da identidade*; sendo dividida em quatro capítulos.

Em relação ao **primeiro capítulo**, é apresentado o método teórico-crítico de encaminhamento das questões de justiça social, o qual tem como pressuposto o diagnóstico de época e a concepção marxiana de teoria crítica como sendo “a auto clarificação das lutas e das vontades da época”<sup>14</sup>. Com o diagnóstico histórico e social, Fraser percebe que na “condição pós-socialista” houve uma predominância de movimentos sociais preocupados em exigir reconhecimento para grupos sociais, os quais variam quanto ao caráter progressista ou conservador. No âmbito do diagnóstico teórico da justiça, da mesma forma, ela percebe um crescimento do interesse pelo reconhecimento, na academia, polarizando com as tradicionais teorias da justiça distributiva. Trata-se, portanto, de um duplo diagnóstico: empírico e teórico. Ambos indicam que atualmente, a academia não pode limitar-se a refletir sobre exigência de redistribuição dos bens materiais; assim como, os movimentos sociais não podem ater-se apenas às pautas de políticas identitárias de reconhecimento. Como integrar as disjuntivas que se manifestam na prática e são refletidas nas teorias é a tarefa que Fraser empreende, seguindo a “característica definidora da teoria crítica: sua dialética típica da imanência e a transcendência” – ou entre ser e dever-ser – que pressupõe um momento descritivo/explicativo e outro normativo. A partir de um “ponto de referência empírico”, *i.e.*, dos paradigmas populares de justiça, esse método busca identificar as potencialidades emancipatórias e de justiça social.

Com efeito, o primeiro procedimento teórico de Fraser, apresentado no Cap. I, é a reconstrução da dinâmica dos conflitos sociais, por ela denominados de *paradigmas populares da justiça* (*folk paradigms of social justice*), no sentido de desvelar a “anatomia de uma falsa antítese” que estaria

---

<sup>14</sup> MARX, Karl. Letter to A. Rüge, September 1843. In: Karl Marx: Early Writings. Trans. Rodney Livingstone and Gregor Benton. New York: Vintage Books, 1975, p. 209., Apud FRASER, N. What’s critical about critical theory? the case of Habermas and gender. **New German Critique**, New York, USA, n. 35, Special Issue on Jurgen Habermas, p. 97–131, 1985. p. 97.

presente na disjuntiva das reivindicações por justiça social. Para tanto, Fraser recorre já nesse momento, ao método weberiano de “tipos ideias” para demonstrar, inicialmente que entre os extremos de “tipos puros” de lutas econômicas de um lado, e, lutas culturais, de outro lado, existem coletividades bivalentes como o gênero e a “raça”; e, num segundo momento, já pressupondo a diferenciação de classe e status, demonstra que a bidimensionalidade é regra.

Na composição do **segundo capítulo**, em questões de teoria social, discute-se alguns aspectos da base sociológica que Fraser busca em Marx e no marxismo, bem como aquilo que foi passível de ser refutado para, então, adaptar suas categorias sociológico-normativas de classe e status a partir da teoria weberiana. Em seguida, reconstrói-se as bases sociológicas weberianas do seu modelo bidimensional de justiça, destacando que a metodologia weberiana de “tipos ideias” é novamente mobilizada para argumentar em favor da “diferenciação”, “divergência” e “mútua imbricação” entre classe e status e as respectivas injustiças na sociedade capitalista contemporânea. Por último, analisa-se como Fraser atualiza a esfera do status para uma sociedade pluralista de valores e, enfim, redefina o seu modelo “dualista de perspectiva” e suas vantagens. Em suma, do ponto de vista da teoria social, a questão, para Fraser, é demonstrar que “as gramáticas hegemônicas de debate da sociedade são adequadas à sua estrutura social”<sup>15</sup> e que a questão é integrá-las num projeto político de integração.

Por sua vez, o **terceiro capítulo**, possui uma discussão relacionada à normatividade da teoria de Fraser, onde ela examina os aspectos filosófico-morais do projeto de integração das políticas de redistribuição e reconhecimento. Nesse capítulo, é descrito como Fraser considera as duas dimensões da sociedade – cuja diferenciação fora demonstrada na análise teórico-social – como categorias filosóficas normativas integradas por um único princípio normativa abrangente: a paridade participativa. A propósito, é importante esclarecer que a discussão é guiada pelas quatro questões de filosofia moral que, segundo Fraser, deve-se abordar para integrar normativamente reconhecimento e redistribuição: 1ª) o reconhecimento é uma questão de justiça ou de realização pessoal?; 2ª) a redistribuição e o reconhecimento constituem dois paradigmas normativos distintos ou cada um deles pode subsumir-se no outro?; 3ª) como distinguir as reivindicações justificadas de reconhecimento das injustificadas?; e, 4ª) a justiça exige o reconhecimento daquilo que é característico de indivíduos ou grupos ou é suficiente o reconhecimento da nossa humanidade comum?<sup>16</sup>. No interim da reconstituição da teoria de Fraser, reflexões e questionamentos são mencionados sobre o caráter “substantivo” designado por Fraser à norma da paridade de

<sup>15</sup> Cf. FRASER, 2006b, p. 156.

<sup>16</sup> Essas questões foram primeiramente abordadas no texto *Reconhecimento sem ética* (2001) e, posteriormente, retomadas no texto *A justiça social na era da política da identidade*. Cf. *ibid.*, p. 35.; Cf. FRASER, N. Reconhecimento sem ética? In: SOUZA, J.; MATTOS, P. (org.). **Teoria crítica no século XXI**. São Paulo: Annablume, 2007c. p. 113–140. p. 119.

participação e o seu potencial para uma crítica funcional do capitalismo. Sob a ótica da filosofia moral, nesse capítulo, Fraser “determina, [ao estabelecer um critério externo, objetivo] que as normas às quais” os *paradigmas populares de justiça* “apelam, são moralmente válidas”<sup>17</sup>.

Para o **quarto capítulo**, questões de teoria e prática política, uma análise relacionada à mudança que Fraser opera na sua proposta de soluções para as injustiças, compreendida entre a primeira versão da sua teoria bifocal ou perspectivista<sup>18</sup> e a segunda versão ou teoria da justiça bidimensional<sup>19</sup>, foi destacada. Em seguida, se realiza uma reflexão sobre a proposta de *via média Redistribuição ou reconhecimento*, formulada, pressuponho, como resposta às críticas ao dilema – afirmação ou transformação – presente na primeira versão da sua teoria. Nesse sentido, primeiramente descrevo a questão das soluções/remédios (ou estratégias políticas), depois, seguindo o seu pressuposto dualista de perspectiva, avalio a via média – denominada pela autora de “reforma não reformista” – na dimensão do reconhecimento e, por último, reconstruo e avalio a via média na dimensão da redistribuição; seguindo os seus exemplos paradigmáticos sobre o “caso do véu muçulmano” – no reconhecimento – e a “renda básica incondicional” – na redistribuição – que Fraser utiliza para contextualizar a distinção entre ações afirmativas e transformativas. Procuo ainda, reconstituir os aspectos centrais da sua proposta política de “posturas de integração” e pautas/diretrizes para um “bloco contra-hegemônico de movimentos sociais”, propostas para a institucionalização da “justiça democrática”.

Para completar, ainda no capítulo 4, realiza-se alguns apontamentos sobre a transição da justiça bidimensional para a terceira dimensão da justiça (representação política). O limite temporal das discussões de Fraser sobre a justiça tridimensional, demarca, ao mesmo tempo – diante dos acontecimentos históricos – a transição seguinte de uma teoria normativa para a crítica do capitalismo; conforme algumas observações são realizadas ao longo do texto e retomadas nas considerações finais para um balanço da linha de continuidade teórico-política do pensamento da autora.

Acredito que revisitar a teoria da justiça de Nancy Fraser, levantando velhas e novas questões, é importante não apenas para enriquecer a compreensão do seu pensamento sobre a justiça social, como também é condição fundamental para se compreender seus escritos recentes de teoria crítica do capitalismo. Assim, almejo com essa reconstrução minuciosa, detalhada e, por vezes crítica, da teoria da justiça de Fraser, proporcionar alguma contribuição para os debates e construção do conhecimento filosófico no campo da teoria crítica e, quiçá também do feminismo,

---

<sup>17</sup> Cf. FRASER, 2006b, p. 156.

<sup>18</sup> Cf. FRASER, 1995.; Cf. FRASER, N. From redistribution to recognition? Dilemmas of justice in a “postsocialist” age. In: FRASER, N. (org.). **Justice Interrupts: critical reflections on the “postsocialist” condition**. London, UK; New York, USA: Routledge, 1997a. p. 1–40.

<sup>19</sup> Cf. FRASER, 2006b.

sobre as mais diversas questões de injustiça discutida pela autora, como as opressões, a exploração, a marginalização, a dominação e o desrespeito.

## Capítulo I – Teoria Crítica e Método

### 1. Diagnóstico sócio-histórico das lutas sociais por justiça

Inicialmente, cumpre-me realizar uma breve visualização do diagnóstico sócio-histórico (ou diagnóstico de época) de Fraser, tomados em dois momentos: na segunda metade da década de 1990 que corresponde a sua primeira versão de teoria bifocal e, no início da década de 2000, relativo à sua versão de teoria da justiça bidimensional<sup>20</sup>. Em seguida, devo situar o diagnóstico da justiça, como descrito pela autora, traçando os respectivos paralelos com o diagnóstico social e as propostas alternativas aos modelos vigentes predominantes à época.

Num de seus livros da década de 1990, *Justiça interrompida: reflexões críticas sobre a condição pós-socialista*, publicado em 1997<sup>21</sup>, Fraser faz um diagnóstico da conjuntura política segundo o qual estávamos diante de uma predominância de lutas por reconhecimento e de políticas de identidade. Parafraseando a obra “a condição pós-moderna” de Jean-François Lyotard<sup>22</sup>, Fraser denomina

---

<sup>20</sup> Na primeira versão da sua teoria da justiça, Fraser utilizava o termo *bifocally* de “acordo com sua inclinação de seguir Jürgen Habermas na visão de tais questões [de injustiças de reconhecimento e redistribuição] bifocalmente” FRASER, 1995, p. 72, n. 7. Na segunda versão da justiça bidimensional, mais “acabada”, passa a utilizar o termo *two-dimensional*, que significa a compreensão “bidimensional” da justiça, constituída de duas esferas diferenciadas analiticamente e mutuamente irreduzíveis. Ainda assim, na justiça bidimensional, não abandona a designação “bifocal” enquanto método de avaliação das injustiças – dualismo perspectivo – em ambas as esferas sociais, simultaneamente. Desse modo, na segunda versão, utiliza duas vezes o termo “bifocal” para defender que “distribuição e reconhecimento não ocupam esferas separadas” de forma substantiva, como o faz Habermas, segundo sua interpretação desse autor (sobre o “dualismo essencialista” de Habermas, ver seção 2.4). “Em vez disso, elas se interpenetram para produzir padrões complexos de subordinação. (...) Disso se segue que a distribuição e o reconhecimento nunca podem ser totalmente separados. Todas as interações participam simultaneamente de ambas as dimensões, embora em proporções diferentes. Portanto, tudo deve ser analisado **bifocalmente** e avaliado de ambas as perspectivas” FRASER, N. *Social Justice in the Age of Identity Politics: Redistribution, Recognition and Participation*. In: FRASER, N.; HONNETH, A. (org.). **Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange**. Tradução: Joel Golb; James Ingram; Christiane Wilke. New York, USA; London, UK: Verso, 2003c. p. 217–218., grifo meu. Ademais, tendo incluído a norma da paridade na “justiça bidimensional”, afirma que “deve-se aplicar a norma da paridade **bifocalmente**, garantindo que as reformas destinadas a reduzir as disparidades de classe não acabem exacerbando as disparidades de status – e vice-versa” Ibid., p. 230., grifo meu. (sobre as vantagens do “dualismo perspectivista”, para “proteção dos efeitos perversos”, Cf. seção 2.4.1., Cf. *ibid.*). Desse modo, utilizarei, no decorrer do texto, **teoria bifocal** para me referir à primeira versão da sua teoria da justiça (correspondente ao texto *Da redistribuição ao reconhecimento*), e **teoria bidimensional** para me referir à segunda versão (correspondente aos textos de *Redistribuição ou reconhecimento*).

<sup>20</sup> Todas as traduções do inglês e outras línguas estrangeiras, utilizadas nessa dissertação, foram realizadas pelo autor com o objetivo exclusivo de padronização da apresentação do texto na língua portuguesa; sendo de minha inteira responsabilidade eventuais discrepâncias.

<sup>21</sup> Todas as traduções do inglês e outras línguas estrangeiras utilizadas nessa dissertação, foram realizadas pelo autor com o objetivo exclusivo de padronização do texto na língua portuguesa; sendo de minha inteira responsabilidade eventuais erros e discrepâncias.

<sup>22</sup> Cf. LYOTARD, J.-F. **A condição pós-moderna**. 12. ed. Rio de Janeiro: Editora José Olympio, 2009. Nessa obra, publicada em 1979, Lyotard define o “fim das metanarrativas” como sendo a característica da sociedade “pós-moderna”, isto é, a incredulidade em relação aos metarrelatos, que na modernidade teriam sido legitimadores do bom, do justo e do verdadeiro. Assim, a questão é onde se poderá encontrar a legitimidade da nova ordem mundial na pós-modernidade que é antitotalitária Cf. *ibid.*, p. XVI e 127. Fraser discorda dessa desconfiança no pensamento “totalizante”, como veremos a seguir.

aquela época de condição “pós-socialista”, sobre a qual se propunha a refletir de maneira crítica. Nessa obra, “a autora procura caracterizar as teorias do reconhecimento contemporâneas como ‘ideologias da era pós-socialista’”<sup>23</sup>.

Com o termo “condição pós-socialista”, Fraser queria designar um estado de ânimo cético que marcou a situação em que a esquerda se encontrava depois do ano de 1989<sup>24</sup>, *i.e.*, uma delimitação genérica do horizonte no qual o pensamento político se movia com o colapso do “socialismo real”. Este estado de ânimo, conforme Fraser, traz consigo dúvidas autênticas unidas a sombras genuínas que se avolumam sobre as possibilidades de mudança social progressista, embora ligadas a elementos ideológicos difíceis de isolar e identificar<sup>25</sup>.

Para começar a separar o autêntico do ideológico, Fraser<sup>26</sup> distingue três características constitutivas da condição “pós-socialista”: a primeira é a ausência de qualquer visão que apresente uma alternativa progressista para a presente ordem, que se deve em parte a uma questão de deslegitimação crescente – na esteira de 1989 – do socialismo em sentido amplo. Neste aspecto, para a autora, o que entrou em colapso não foi apenas um conjunto de arranjos institucionais (outrora) realmente existentes; mas a crença no ideal principal que inspirou as lutas por transformação social no último século e meio, sendo denominado por Habermas de “esgotamento das energias utópicas”<sup>27</sup> que, apesar da proliferação de movimentos ativistas progressistas em todo o mundo, indica não ter surgido uma nova visão progressista ocupando o lugar do socialismo. Inclusive, para Fraser, a ausência de visões utópicas é uma característica da então condição e não uma situação permanente que justificaria a declaração vazia de Francis Fukuyama no sentido de que 1989 representaria “o fim da história”<sup>28</sup>; a segunda característica é a mudança na gramática da

<sup>23</sup> SILVA, F. G. Intersubjetividade e conflito: o reconhecimento e seus usos no pensamento político contemporâneo. *In*: RAMOS, F. C.; FRATESCHI, Y.; MELO, R. (org.). **Manual de Filosofia Política**. 3. ed. São Paulo: Saraiva, 2018b. p. 317–341. p. 336., grifos do autor.

<sup>24</sup> FRASER, N. Introduction. *In*: FRASER, N. (org.). **Justice interruptus: critical reflections on the "postsocialist" condition**. New York, USA; London, UK: Routledge, 1997b. p. 1–11. p. 1.

<sup>25</sup> Cf. *ibid.*

<sup>26</sup> FRASER, 1997a, p. 1–8.

<sup>27</sup> Trata-se da tese com a qual o teórico crítico, se contrapõe “(...) àquelas filosofias que veem no esgotamento das energias utópicas, uma despedida da modernidade como um todo e o despontar de uma pós-modernidade” WERLE, Denilson Luis. O esgotamento das energias utópicas e a ideia de emancipação em Habermas. *In*: WERLE, Denilson Luis *et al.* (org.). **Justiça, teoria crítica e democracia**. Florianópolis: Nefiponline, 2018. v. 2, p. 72–91. p. 77., diz Habermas: “julgo infundada essa tese do surgimento da pós-modernidade. Nem a estrutura do espírito da época, nem o modo de debater as futuras possibilidades de vida se modificaram; nem as energias utópicas em geral retiraram-se da consciência da história. Antes pelo contrário, terminou uma determinada utopia que, no passado, cristalizou-se em torno do potencial de uma sociedade do trabalho”. HABERMAS, J. A nova intransparência: a crise do estado de bem-estar social e o esgotamento das energias utópicas. **Novos Estudos CEBRAP**, São Paulo, v. 18, 1987. p. 105.

<sup>28</sup> Em 1988, Francis Fukuyama publicava seu famoso artigo *O fim da história?*, com o qual, diante dos acontecimentos, – também citados por Fraser – do colapso do socialismo, argumentava que as ideologias alternativas tinham se esgotado e o liberalismo econômico e político, considerado por ele como a “ideia de Ocidente”, havia finalmente triunfado. Cf. FUKUYAMA, F. The end of history? **The National Interest**, Washington, D.C., USA, v. Summer, p. 1–18, 1989. p. 1–3., grifo meu., como afirma na sua tese: “o que podemos estar testemunhando não é apenas o fim da Guerra Fria, ou a passagem de um determinado período da história do pós-guerra, mas o fim da história como tal: isto é, o ponto

formulação de reivindicações políticas, com predomínio do reconhecimento da diferença de grupos ou política de identidades, chegando a eclipsar as reivindicações por igualdade social ou de classe, bem como o correspondente declínio da socialdemocracia. Aqui, entrelaçados com os desenvolvimentos históricos, em nível empírico, encontramos no imaginário político, atores que parecem se afastar de um imaginário político socialista que tinha como problema central da justiça, a redistribuição, para então aderir ao imaginário político “pós-socialista” que tem como principal justiça o reconhecimento; refletindo numa dissociação entre política cultural e política social; por último, o contexto para esses desenvolvimentos, é o ressurgimento do liberalismo econômico. Enquanto o centro de gravidade do político parece mudar da redistribuição para o reconhecimento e os compromissos igualitários parecem retroceder, a globalização do capitalismo está cada vez mais mercantilizando as relações sociais, erodindo proteções sociais e piorando as chances de bilhões de vida. Esta é, pois, a condição “pós-socialista”: a ausência de qualquer projeto emancipatório abrangente e credível, apesar da proliferação de frentes de luta; uma dissociação generalizada da política cultural de reconhecimento e as políticas sociais de redistribuição e uma descentralização das reivindicações por igualdade em face à mercantilização agressiva e um aumento acentuado das desigualdades materiais.

Diante da ausência de uma visão alternativa e progressista para suprir o vazio da condição pós-socialista, o diagnóstico época de Fraser aponta o fenômeno do *deslocamento* não apenas das lutas por redistribuição para o reconhecimento, mas também no campo teórico da justiça<sup>29</sup>. No “âmbito empírico” ou de análise dos fenômenos dos movimentos sociais, a chamada *condição pós-socialista* seria fortemente marcada por uma diferenciação das frentes de luta e das demandas de reivindicações entre redistribuição e reconhecimento que se encontra intimamente vinculada à ascensão dos movimentos identitários contemporâneos. Tais movimentos expressariam o abandono de uma luta social centrada exclusivamente em metas econômicas para afirmar a particularidade de reivindicações por reconhecimento cultural. No *imaginário político* entretanto, essa diferenciação das frentes de luta seria ocultada em nome de falsas totalizações: as ideologias pós-

---

final da evolução ideológica da humanidade e a universalização da democracia liberal ocidental como a forma final de governo humano”. Ibid., p. 1.

<sup>29</sup> No texto *Repensando o reconhecimento* (2000) Fraser acrescenta ao diagnóstico do *deslocamento*, o problema da *reificação* da identidade. Essa última questão está relacionada ao reconhecimento da diferença de grupos, baseado no modelo identitário – tão criticado por Fraser – e ao diagnóstico de que, “na virada do século, as questões sobre reconhecimento e identidade tornaram-se ainda mais fundamentais, contudo, agora muitas delas têm uma responsabilidade diferente: de Ruanda aos Bálcãs, as questões de ‘identidade’ estimularam campanhas pela purificação étnica e até pelo genocídio, bem como movimentos que mobilizaram resistência a elas” FRASER, N. *Repensando o reconhecimento*. **Revista Enfoques**, Rio de Janeiro, v. 9, n. 1, p. 114–128, 2010b. p. 114., grifo da autora. Texto original: FRASER, N. Rethinking Recognition. **New Left Review**, London, UK, v. 3, n. 1, p. 107–120, 2000c. Diante da constatação dessas formas fundamentalistas de reconhecimento e formação de identidades de grupos étnicos e fechados, Fraser parte para uma crítica radical do modelo da identidade e começa a esboçar, como alternativa, o modelo de reconhecimento como status (Cf. seção 3.2).

socialistas seriam caracterizadas por elaborações teóricas que apresentam o reconhecimento como a única categoria capaz de descrever as injustiças sociais contemporâneas – apesar de um crescimento agudo da desigualdade material – ofuscando as exigências por igualdade material. Aos olhos dessa nova ideologia, a luta por reconhecimento pareceria substituir as lutas por redistribuição, como se estas não fossem mais necessárias ou politicamente vigentes. Em vez de salientar a ampliação das demandas reivindicatórias no panorama político contemporâneo, a ideologia pós-socialista apresenta a redistribuição e o reconhecimento como metas mutuamente excludentes, optando seletivamente pela última<sup>30</sup>.

Fraser, do mesmo modo que se contrapõe às teorias totalizantes do reconhecimento, não rejeita pensar a sociedade capitalista como uma totalidade. Com efeito, na sua crítica à condição “pós-socialista” tais teorias serão submetidas a um exame crítico.

Isso significa, antes de tudo, cultivar algum tipo de distância cética em face da moda ‘pós-socialista’ de desconfiança do pensamento normativo, programático e ‘totalizante’. Evitar tal pensamento no presente contexto, seja em nome da ‘desconstrução’, ‘pós-modernismo’ ou ‘reformismo fragmentado’, é expressar sintomaticamente, ao invés de questionar criticamente, o atual ‘esgotamento das energias utópicas’ [da esquerda]. (...) Em contraste com essas abordagens, uma perspectiva crítica deve defender, tanto quanto possível e desejável, o pensamento abrangente, integrativo, normativo e programático. Deve diagnosticar o recuo geral ‘pós-socialista’ de tal pensamento na cultura política recente e estabelecer a base conceitual para corrigi-lo.<sup>31</sup>

Questionar criticamente o “esgotamento das energias utópicas” não significa colocar a economia política entre parênteses, como fazem as propostas que se elevaram para ocupar o vazio da “condição pós-socialista” tais como a “democracia radical” e o “multiculturalismo” ou ainda as mais anêmicas noções de “liberalismo político” e “comunitarismo”<sup>32</sup>. Fazer essa crítica, para Fraser, assim como para Habermas, “(...) não implica fechar os olhos para a persistência dos conflitos oriundos da exploração, dominação e humilhação no mundo do trabalho”<sup>33</sup>; mas também não sugere um retorno às bandeiras economicistas do marxismo tradicional. Como descrito por Fraser, “em vez disso, devemos ter como objetivo identificar as dimensões emancipatórias dos dois problemas [culturais e econômicos] e integrá-los em uma estrutura conceitual única e abrangente. Em suma, o objetivo deve ser criar um outro ‘pós socialismo’, que incorpore, ao invés de repudiar, o melhor do socialismo”<sup>34</sup>.

Todavia, para a autora, reposicionar as desigualdades materiais num arcabouço teórico “totalizante” significa ainda tornar explícito o subtexto de gênero e a opressão das mulheres que é

<sup>30</sup> Cf. SILVA, F. G., 2018b, p. 336–337.

<sup>31</sup> FRASER, 1997b, p. 4. grifos e colchetes são da autora.

<sup>32</sup> Cf. FRASER, 1997a.

<sup>33</sup> WERLE, Denílson Luis, 2018, p. 87.

<sup>34</sup> FRASER, 1997b, p. 4–5. grifo da autora.

perpassada pela economia e a cultura<sup>35</sup>. Por isso, seu diagnóstico de época não pode ser adequadamente compreendido se não contextualizado em relação à sua militância teórica feminista. Em Ibáñez, se encontra o seguinte esclarecimento: “sobre a opressão feminina, Fraser é realmente uma especialista. Ela teorizou a história e a evolução do movimento feminista. Seus escritos sobre a opressão das mulheres, incluindo a análise de possíveis soluções, são proporcionalmente muito mais abundantes do que aqueles dedicados à redistribuição e representação”<sup>36</sup>.

De fato, do seu diagnóstico da “condição pós-socialista”, do neoliberalismo e da globalização, deriva não apenas uma teoria da justiça e crítica do capitalismo como também, em primeira mão, uma teoria da justiça de gênero. Não por acaso, os movimentos feministas que inspiram sua teoria crítica, serão o caso paradigmático da “bivalência” como regra, na justiça bidimensional, de todas as coletividades<sup>37</sup>. Daí a necessidade de situar o diagnóstico da “condição pós-socialista” com sua leitura sobre a trajetória do movimento feminista, no período em questão.

De acordo com o seu diagnóstico de época, Fraser faz uma periodização específica para do movimento feminista que é diferente da periodização mais comum no âmbito da teoria feminista<sup>38</sup>. Fraser distingue duas ondas do feminismo na sua análise desse movimento social. Porém, sua abordagem está centrada na segunda onda e decorre da sua preocupação em situar “as transformações no imaginário feminista no contexto de mudanças maiores no *Zeitgeist* [espírito de época] político e no capitalismo pós-guerra (...) e geopolítica pós-comunista”<sup>39</sup>. Com isso, Fraser pretende obter como “resultado (...), uma *Zeitdiagnose* historicamente situada através da qual podemos avaliar os prospectos políticos das lutas feministas para os tempos vindouros”<sup>40</sup>.

---

<sup>35</sup> Essa questão, segundo a análise de Fraser da obra *Teoria do agir comunicativo*, não é explicitada por Habermas. Para a autora, Habermas não teria, no mínimo, clarificado as bases da dominação masculina e da subordinação feminina nas sociedades modernas, como é contestada pelos movimentos feministas. Cf. FRASER, N. O que é crítico na teoria crítica? Habermas e gênero. **Ex æquo - Revista da Associação Portuguesa de Estudos sobre as Mulheres**, Lisboa, Portugal, n. 8, p. 57–89, 2003b. p. 57. Texto original: FRASER, 1985. Sobre a concepção marxiana de teoria crítica de Fraser, ver seção 1.3.2.

<sup>36</sup> IBÁÑEZ, F. **Pensar la justicia social hoy: Nancy Fraser y la reconstrucción del concepto de justicia en la era global**. Roma, Italia: Editrice Pontificia Università Gregoriana, 2015. p. 223.

<sup>37</sup> Conforme discussão na seção 1.3.1, “coletividades bidimensionais”.

<sup>38</sup> De modo geral, o feminismo no mundo ocidental tem sido classificado em três grandes ondas. A **primeira onda** corresponde à luta pelo reconhecimento legal da igualdade de direitos – voto, trabalho etc. nos séculos XVIII e XIX e início do XX e tem como marco a obra de Mary Wolstonecraft, publicada em 1792. A **segunda onda** corresponde às lutas desenvolvidas pelas feministas entre 1960 e 1980, quando a preocupação com a igualdade se estendeu das leis aos costumes, focalizando temas como sexualidade, violência, mercado de trabalho etc. Nessa segunda onda, a principal crítica do feminismo é patriarcado e corresponde ao surgimento da categoria gênero. A **terceira onda** começou em 1990, quando as estratégias foram repensadas e ganham força os temas culturais mais gerais, a partir do feminismo, e não somente dizendo respeito às mulheres. Dessa forma, as mulheres lutam pela libertação da sexualidade em geral, e não somente da sua sexualidade. Além disso, o feminismo se alia à outras transformações culturais em um mundo global. GOHN, M. da G. **Mulheres – atrizes dos movimentos sociais: relações político-culturais e debate teórico no processo democrático**. **Política & Sociedade**, Florianópolis, v. 6, n. 11, p. 41–70, 2008. p. 46. grifos meus.

<sup>39</sup> FRASER, N. Mapeando a imaginação feminista: da redistribuição ao reconhecimento e à representação. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 15, n. 2, p. 291–308, 2007b. p. 292. grifo da autora.

<sup>40</sup> *Ibid.*, grifo da autora.

Desse modo, Fraser se propõe a “rastrear o surgimento da segunda onda do feminismo a partir da nova esquerda anti-imperialista, como um questionamento radical ao androcentrismo que permeia as sociedades capitalistas lideradas pelo Estado no pós-guerra”<sup>41</sup>. Para tanto, ela subdivide a **segunda onda** em **três fases**: 1ª) a primeira fase, iniciada nos anos 1960, estava relacionada a vários “novos movimentos sociais”. Fomentados pelo radicalismo da Nova Esquerda (New Left), desafiaram as estruturas normatizadoras da socialdemocracia pós-Segunda Guerra, como parte de um esforço maior para transformar o imaginário político economicista que tinha centrado a atenção em problemas de distribuição entre as classes. Em outras palavras, tendo o Estado de bem-estar como seu ponto de partida, procuravam desdobrar o *ethos* igualitário da classe para o gênero, sustentando a visão expandida da política que incluísse “o pessoal”<sup>42</sup>; 2ª) a segunda fase, se inicia com o declínio do “socialismo real” e a ascensão do neoliberalismo, *i.e.*, quando o movimento feminista “foi atraído para a órbita da política de identidades” e, “incapaz de assumir a socialdemocracia como base para a radicalização, gravitaram para novas gramáticas de reivindicações políticas, mais próximas do *Zeitgeist* pós-socialista”<sup>43</sup>; 3ª) a terceira fase da segunda onda do feminismo diz respeito à crescente globalização e expansão do neoliberalismo, em que “o feminismo é cada vez mais praticado como política transnacional, em espaços transnacionais emergentes”<sup>44</sup>.

Como se percebe, a periodização do movimento feminista corresponde ao seu diagnóstico sócio-histórico da justiça e, a partir deles, Fraser desenvolve sua teoria da justiça à luz da teoria crítica. Sua teoria da justiça vai sendo construída gradativamente de acordo com as mudanças sociais e novos diagnósticos; tendo o movimento feminista sempre como a referência primordial. Com a periodização que faz do movimento feminista, Fraser contrasta a primeira fase da segunda onda caracterizando-a como fortemente crítico e anticapitalista, com o feminismo na “condição pós-socialista” que adere à política de identidade e é desarmado pelo neoliberalismo para ser, sucessivamente, “instrumentalizado” e “ressignificado”<sup>45</sup>.

---

<sup>41</sup> FRASER, N. O feminismo, o capitalismo e a astúcia da história. **Mediações - Revista de Ciências Sociais**, Londrina, v. 14, n. 2, p. 11, 2009a. p. 12. Para uma análise mais detalhada da periodização sobre o feminismo Cf. FRASER, 2015c.

<sup>42</sup> Cf. FRASER, 2007b, p. 292–293. grifos da autora.

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 293 e 296. grifos da autora.

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 293. O diagnóstico do desenquadramento da justiça (*the problem of misframing*) é mencionado, por Fraser, no final da obra *Redistribuição ou reconhecimento*, ocasião em que já aponta para a terceira dimensão da sua teoria da justiça. Cf. FRASER, 2006b, p. 85–88. Utilizo como referência para essa dissertação, a versão em língua espanhola da obra *Redistribuição or Recognition? A Political-Philosophical Exchange*, pelo fato de ter sido a primeira à qual tive acesso no formato tradicional de papel. Entretanto, sempre que necessário cotejei com a versão original em inglês, atualmente disponível em PDF na rede internet, a fim de facilitar minha compreensão e traduções. Da mesma forma, entre os artigos citados, priorizei aqueles traduzidos para a língua portuguesa e, sempre que possível (e acessível) citando sua publicação original, a qual, quando foi necessário, utilizei para comparar traduções de termos e/ou expressões-chave.

<sup>45</sup> Cf. FRASER, 2009a.

Em geral, a periodização do movimento feminista, além de estar relacionado ao diagnóstico da “condição pós-socialista”, a ascensão do neoliberalismo e a globalização, em seguida deverá estar conexo com a afirmação generalizante e polêmica – presente em pelo menos dois dos seus importantes textos – de que “as reivindicações redistributivas igualitárias forneceram o caso paradigmático para a maioria da teorização sobre justiça social nos últimos 150 anos”<sup>46</sup>. Deduz-se assim que, pelo menos desde o “movimento originado pelo *Manifesto comunista*” – na Inglaterra – sob o paradigma das “lutas de classes”<sup>47</sup>, passando pela luta das mulheres pela “redução da jornada de trabalho” na fábrica no EUA em 1857<sup>48</sup>, predominou a luta por redistribuição e pela igualdade material ou econômica até à primeira fase da segunda onda do feminismo. Todavia, se é o movimento feminista que primeiro abastece a teoria de Fraser, então ficaria um vácuo entre a época de Wollstonecraft até Marx; além de que, devemos considerar que o “movimento das sufragistas” iniciado no final da década de 1880 e outros movimentos que buscavam “afirmar a questão da diferença homem-mulher”<sup>49</sup>, não teriam tido relevância em abastecer o paradigma teórico do reconhecimento até que, na “condição pós-socialista”, “encontramos cada vez mais um segundo tipo de reivindicação de justiça social na ‘política de reconhecimento’”<sup>50</sup>. Entretanto, o ponto a ser levantado por Fraser, além da “gramática” hegemônica do “paradigma distributivo do pós-guerra”<sup>51</sup>, é que só aparentemente as reivindicações dos movimentos sociais se apresentam assim separadas.

### 1.1. Diagnóstico da justiça e a teoria crítica

Penso que já é possível inferir do conteúdo já exposto, que o diagnóstico sócio-histórico de Fraser sobre a justiça das reivindicações, não é separado do diagnóstico teórico da justiça. De acordo com a sua concepção de teoria crítica, orientada ou abastecida pelos movimentos sociais e pelas opressões que eles contestam, Fraser vai diagnosticar também, uma mudança nas teorias da justiça.

<sup>46</sup> FRASER, 2006b, p. 17.; 2007c, p. 113. Publicação original desse último texto: FRASER, N. Recognition without ethics? *Theory, Culture & Society*, Thousand Oaks, California, USA, v. 18, n. 2–3, p. 21–42, 2001.

<sup>47</sup> LOSURDO, D. *A luta de classes: uma história política e filosófica*. Tradução: Silvia De; Bernardinis. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2015. p. 91. grifo do autor.

<sup>48</sup> GOHN, 2008, p. 47. De acordo com essa autora, “em 8 de março de 1857, morreram queimadas em uma fábrica em Nova Iorque 129 mulheres, em uma ação da polícia. Elas reivindicavam a redução da jornada de trabalho de 14 para dez horas e o direito de licença-maternidade (sempre é bom recordar que foi esse fato que levou, em 1921, a promulgar-se o dia 8 de março como o Dia Internacional da Mulher)”. Ibid.

<sup>49</sup> GOHN, 2008, p. 47. Segundo Gohn, “o movimento das sufragistas (...) mobilizou protestos nos Estados Unidos e na Europa e não reivindicava só o voto; protestava contra a teoria de ser o homem o cabeça, o chefe da família, da Igreja e do Estado, contrariamente, assim, a princípios republicanos, da igualdade entre os seres humanos”. Ibid.

<sup>50</sup> FRASER, 2006b, p. 17. grifo da autora.

<sup>51</sup> Cf. *ibid.*, p. 85. et. seq.

Desse modo, se durante os últimos 150 anos predominou o discurso da justiça social centrado na redistribuição, com “o fim do comunismo, a força da ideologia do livre mercado, a ascensão da ‘política de identidade’, em suas formas fundamentalistas e progressistas, conspiraram para descentralizar, senão extinguir, as reivindicações por redistribuição”<sup>52</sup>. O resultado, segundo o diagnóstico de Fraser, é que “cada vez mais tendem a predominar as reivindicações de reconhecimento”<sup>53</sup>. Por conseguinte, no âmbito das teorias da justiça, “a orientação do reconhecimento recentemente atraiu o interesse dos filósofos políticos e, alguns entre eles, têm buscado desenvolver um novo paradigma normativo que coloca o reconhecimento em seu centro”<sup>54</sup>.

Como descrito por Fraser, “nesta nova constelação, os dois tipos de reivindicações da justiça aparecem dissociados, tanto prática como intelectualmente” e “(...) tem se convertido em polarização” nos dois âmbitos: prática e teoria. De um lado, alguns proponentes da redistribuição igualitária, citando o aumento global da desigualdade, rejeitam categoricamente a política de reconhecimento. Por outro lado, alguns proponentes do reconhecimento, ao citar o fracasso do igualitarismo econômico, desdenham a política de redistribuição<sup>55</sup>.

Fraser menciona ainda que os termos filosóficos, “redistribuição” e “reconhecimento” têm origens divergentes. A ‘redistribuição’ vem da tradição liberal e nas décadas de 1970 e 1980, foi muito enriquecida quando filósofos ‘analíticos’ desenvolveram teorias de justiça distributiva, tais como John Rawls e Ronald Dworkin. O termo “reconhecimento”, por outro lado, vem da filosofia hegeliana e, nessa teoria, se considera que a relação de reconhecimento é constitutiva da subjetividade. Atualmente, a teoria do reconhecimento está sendo renovada por filósofos neo-hegelianos como Charles Taylor e Axel Honneth que estão tornando-a o pilar das filosofias sociais normativas que buscam justificar “a política da diferença”<sup>56</sup>. Por sua vez, Fraser afirma que a escolha que a disjuntiva dos movimentos sociais nos impõe, entre política de classe ou política de identidade, decorre da falsa antítese entre redistribuição e reconhecimento. Já do ponto de vista filosófico, os termos “redistribuição” e “reconhecimento”, apesar de suas origens filosóficas divergentes, podem ir de mão dadas. Cabe à teoria crítica demonstrar que a justiça exige as duas condições<sup>57</sup>.

Essas breves considerações sobre o diagnóstico de Fraser sobre os movimentos sociais e as teorias da justiça, já transparecem um pouco do seu método teórico-crítico, o qual merece, ainda,

---

<sup>52</sup> Ibid., p. 18. grifo da autora.

<sup>53</sup> Ibid.

<sup>54</sup> FRASER, N. Reconhecimento sem ética? **Lua Nova: Revista de Cultura e Política**, São Paulo, n. 70, p. 101–138, 2007d. p. 102.

<sup>55</sup> FRASER, 2006b, p. 18.

<sup>56</sup> Ibid., p. 19–20. grifos da autora.

<sup>57</sup> Ibid., p. 19–21.

um melhor tratamento. Mesmo assim, podemos pontuar alguns aspectos metodológicos que estão na base da sua teoria da justiça; a ser discutida adiante (Cf. seção 1.3.2).

Em face do que já se disse, ficou definido que Fraser considera uma “falsa antítese” a disjuntiva entre redistribuição e reconhecimento nos movimentos sociais e se propõe a resolver a problemática, teoricamente. Desse modo, terá de se enfrentar com as demais teorias da justiça tradicionais, particularmente as liberais e as comunitaristas, como já se antecipou. Para tanto, ela parte de uma crítica imanente da sociedade, fazendo uma reconstrução do contexto sócio-histórico do presente, mas também das teorias da justiça distributiva e do reconhecimento. Noutras palavras, elabora um diagnóstico que tem, ao mesmo tempo, um elemento de reconstrução sócio-histórica e outro meta-teórico.

Com o diagnóstico histórico e social, Fraser percebeu que houve uma predominância de movimentos sociais preocupados em exigir reconhecimento para grupos sociais; ainda que eles sejam definidos de várias maneiras: movimentos feministas, minorias étnicas e/ou linguísticas, nacionalistas, religiosos ou relativos à sexualidade; e variem quanto ao caráter progressista ou conservador. No âmbito do diagnóstico teórico da justiça, da mesma forma, ela percebeu um crescimento do interesse pelo reconhecimento, polarizando com as tradicionais teorias da justiça distributiva. Em suma, trata-se, portanto, de um duplo diagnóstico: o elemento sócio-histórico indica que surgiram lutas sociais novas cujas exigências de justiça é o reconhecimento; enquanto o diagnóstico teórico indica que a teoria da justiça mudou e que, atualmente, não pode se limitar a refletir sobre exigência de redistribuição dos bens materiais; mas que tem de ocupar-se também do reconhecimento. Como integrar as disjuntivas que se manifestam na prática e são refletidas nas teorias é a tarefa de Fraser – a serem debatidas ao longo do texto – a qual pretende executar seguindo a “característica definidora da teoria crítica: sua dialética típica da imanência e a transcendência” que pressupõe um momento descritivo/explicativo e outro normativo<sup>58</sup>; *i.e.*, um método que, a partir de um “ponto de referência empírico” possa apontar para as potencialidades da emancipação<sup>59</sup>. Dito de outro modo, mostrar “*como as coisas são*” a partir de uma perspectiva

---

<sup>58</sup> De acordo com Bressiani, em *Redistribuição ou reconhecimento* (2003), Fraser reformula a sua teoria a partir de uma reflexão acerca do que é Teoria Crítica (...) e repensa o vínculo entre a crítica e o diagnóstico de época e tenta rearticular os dois momentos de sua teoria, o descritivo e o normativo, por meio do que ela chama de uma relação dialética entre imanência e transcendência”. BRESSIANI, N. D. A. Algumas considerações sobre o estatuto da crítica em Nancy Fraser. **Humanidades em diálogo**, São Paulo, v. 3, n. 1, p. 175–190, 2009. p. 175.

<sup>59</sup> FRASER, 2006b, p. 151. Visto que no campo da filosofia moral, Fraser define a justiça como paridade participativa, como um “liberalismo deontológico forte” Cf. *ibid.*, p. 173., cabe destacar que como essa dialética, enquanto característica da teoria crítica, é o que distingue sua teoria da justiça tanto do liberalismo quanto do comunitarismo. Isso porque, segundo Werle e Melo, “a questão central do debate contemporâneo sobre a justiça consiste na fundamentação normativa de uma teoria da justiça política e social que seja moralmente justificável. Nos termos em que o debate ganhou notoriedade, ‘liberais’, de um lado, e ‘comunitaristas’, de outro, entendem que as normas que pretendem ser moralmente justificadas são designadas de ‘justas’ ou porque são transcendentais aos contextos em que estão fundamentadas e aplicadas, no caso dos primeiros, ou porque são imanentes a tais contextos, no caso dos segundos” WERLE, Denílson Luis; MELO, R. S. Reconhecimento e justiça na teoria crítica da sociedade em Axel

sobre como as coisas “deveriam ser”<sup>60</sup>. Fazendo a relação da teoria crítica com a teoria da justiça, significa, “(...) pensar sobre a justiça através de sua negação”<sup>61</sup>, haja vista que, “a justiça jamais se experimenta diretamente. A injustiça, em contraste, é experimentada diretamente e é por meio dela que formamos uma ideia da justiça”<sup>62</sup>, ou ainda, para lembrar Adorno, a “injustiça é o meio da justiça efetiva”<sup>63</sup>.

Essa concepção de teoria crítica de Fraser, bem como “(...) a estratégia de abordar a justiça negativamente, por meio da injustiça (...)”<sup>64</sup>, está mais fortemente concretizada no texto a *Justiça social na era da política de identidade* e é amplamente discutida nos textos do debate com Honneth na referida obra *Redistribuição ou reconhecimento*<sup>65</sup>. Destarte, é a partir desse texto, no qual disputa a concepção de teoria crítica, que Fraser passa a se identificar mais plenamente e a ser reconhecida como teórica crítica da tradição da Teoria Crítica frankfurtiana. A partir de então, mesmo nos textos de discussão especificamente feministas, seus objetivos, geralmente, visam “(...) dobrar o arco da transformação iminente na direção da justiça – e não apenas no que diz respeito a gênero”<sup>66</sup>. Portanto, de modo geral, a referência empírica da sua teoria crítica como teoria da justiça, passam a ser as diversas frentes emancipatórias de movimentos sociais que contestam as injustiças de classe, “raça”, gênero e sexualidade, para então pensar uma teoria da justiça abrangente. Há que se manter em vista que, enquanto feminista, sua teoria crítica tem como “ponto de referência empírico” privilegiado – dentre as frentes emancipatórias – as opressões de gênero na realidade social. Do ponto de vista teórico, Fraser está sempre atenta para trazer à tona o subtexto de gênero oculto ou mistificado pelas teorias.

---

Honneth. *In*: NOBRE, M. (org.). **Curso Livre de Teoria Crítica**. Campinas, SP: Papyrus Editora, 2008. p. 183–199. p. 192–193. grifo dos autores.

<sup>60</sup> Cf. NOBRE, M. **A teoria crítica**. 3. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2011. p. 7. De acordo com esse autor, “há certamente muitos sentidos de ‘crítica’, na própria tradição da Teoria Crítica. Mas o sentido fundamental é o de que não é possível mostrar ‘como as coisas são’ senão a partir da perspectiva de ‘como deveriam ser’: ‘crítica’ significa, antes de mais nada, dizer o que é em vista do que ainda não é, mas pode ser”. *Ibid.*, grifos do autor.

<sup>61</sup> FRASER, N. Sobre justiça: lições de Platão, Rawls e Ishiguro. **Revista Brasileira de Ciência Política**, Brasília, v. 15, p. 265–277, 2014c. p. 267.

<sup>62</sup> *Ibid.*

<sup>63</sup> Fragmento 48, Cf. ADORNO, T. Para Anatole France. *In*: MÍNIMA MORALIA. Tradução: Artur Morão. Lisboa, Portugal: Edições 70, 1951. p. 67–69. p. 68., Apud BERNSTEIN, J. M. Suffering injustice: Misrecognition as moral injury in critical theory. **International Journal of Philosophical Studies**, London, UK, v. 13, n. 3, p. 303–324, 2005. p. 304.

<sup>64</sup> FRASER, 2014c, p. 275.

<sup>65</sup> Cf. FRASER, N.; HONNETH, A. **Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange**. Tradução: Joel Golb; James Ingram; Christiane Wilke. London, UK; New York, USA: Verso, 2003. Alguns pontos em comum e divergentes sobre a concepção de Teoria Crítica de Fraser e Honneth, são descritos na seção 1.3.2 sobre “a concepção frasereana de teoria crítica”, pois considero que a visão de Fraser é mais bem compreendida em relação a de Honneth, isto é, no debate entre ambos.

<sup>66</sup> FRASER, 2009a, p. 32.

Seguindo seu método próprio de teoria crítica<sup>67</sup>, Fraser deixa entre parênteses as disputas filosóficas em torno da redistribuição e do reconhecimento, para primeiro considerá-las como “paradigmas populares de justiça”<sup>68</sup> – conforme é abordado a seguir – a fim de desvelar a “anatomia de uma falsa antítese”<sup>69</sup>.

## 1.2. Os paradigmas populares da redistribuição e do reconhecimento

Fraser refuta as falsas antíteses entre redistribuição e reconhecimento, tanto na prática quanto na teoria. Diante disso, a tarefa à qual se propõe é argumentar sobre a tese de que para superar as injustiças sociais de nossa época, a justiça exige tanto a redistribuição quanto o reconhecimento e, portanto, ter-se-ia que conciliá-las e combiná-las de alguma maneira.

Trata-se de uma tese de repercussão política que será uma constante no pensamento de Fraser<sup>70</sup>. Por isso, seu primeiro passo é considerar os termos “redistribuição” e “reconhecimento” na sua dimensão política, *i.e.*, como conjunto de reivindicações ideais e típicas que se discutem atualmente na esfera pública.

Nessa perspectiva, os termos “redistribuição” e “reconhecimento” não se referem a paradigmas filosóficos, mas sim a *paradigmas populares de justiça*, que informam as lutas atuais na sociedade civil. Pressupostos tacitamente por movimentos sociais e atores políticos, os paradigmas populares são conjuntos de concepções relacionadas sobre as causas e soluções da injustiça<sup>71</sup>. Ao reconstruir os paradigmas populares de redistribuição e reconhecimento, busco esclarecer por que e como essas perspectivas foram apresentadas como mutuamente antitéticas nos debates políticos de nossos dias.<sup>72</sup>

<sup>67</sup> Para uma descrição e discussão mais detalhada sobre o método e a concepção de Teoria Crítica de Fraser, Cf. BRESSIANI, N. D. A., 2009.

<sup>68</sup> *Folk paradigms of justice*, conforme a expressão de Fraser no original em inglês. FRASER; HONNETH, 2003, p. 11. et seq.

<sup>69</sup> FRASER, 2006b, p. 21.

<sup>70</sup> De acordo com Bressiani, embora muitos dos aspectos do trabalho de Fraser e dos argumentos apresentados em *Da redistribuição ao Reconhecimento?* tenham sido alterados pela autora no decorrer do tempo, a defesa de que a justiça requer ao menos redistribuição material e reconhecimento cultural permanece constante até seus textos atuais. BRESSIANI, N. D. A. **Economia, Cultura e Normatividade: o debate de Nancy Fraser e Axel Honneth sobre redistribuição e reconhecimento**. 2010. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Pós-Graduação em Filosofia, Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010. p. 80–81. Ainda que Fraser tenha acrescentado, na sua tese, a dimensão política como representação (Cf. seção 4.5), é a partir do enfoque dualista de sociedade que Fraser define a “questão política chave de nossos dias: como podemos desenvolver uma perspectiva programática coerente que integre a redistribuição e o reconhecimento?” FRASER, 2006b, p. 88. Essa é, inclusive, a problemática central nos textos mais recentes de Fraser – enriquecida com seus textos de crítica do capitalismo – sobre programas políticos. Portanto, o objetivo da teoria crítica de Fraser, continua sendo a integração das demandas – de redistribuição e reconhecimento – dos movimentos sociais e das lutas políticas. Cf. FRASER, N. **The Old is Dying and the New Cannot be Born: from progressive neoliberalism to Trump and Beyond**. London, New York: Verso, 2019b. ; Cf. FRASER, N.; JAEGGI, R. **Capitalismo em debate: uma conversa na teoria crítica**. Tradução: Nathalie Bressiani. São Paulo: Boitempo, 2020. p. 242.

<sup>71</sup> Fraser comumente utiliza a expressão *remedies for injustice*, que normalmente é traduzido para o português por remédio ou solução para a injustiça. Mantereí preferencialmente o termo **solução**, conforme também é mais comum na versão em espanhol aqui utilizada. Eventualmente, em casos de citação de textos em português que utilizam o termo remédios, assim o mantive. Cf. FRASER; HONNETH, 2003.

<sup>72</sup> FRASER, 2006b, p. 21. grifos da autora.

De acordo com Fraser, a redistribuição e o reconhecimento são frequentemente associados a movimentos sociais específicos. A primeira é comumente equiparada à política de classe e o segundo é equiparado à “política de identidade”; que, por sua vez, é equiparado às lutas acerca do gênero, sexualidade, nacionalidade, etnia e “raça”<sup>73</sup>. Diante dessa constatação, desvelar a “anatomia de uma falsa antítese”, significa ir além das aparências dos fenômenos em questão – os movimentos sociais –, para compreendê-los desde as suas estruturas, *i.e.*, verificar porque estão aparentemente separados.

A primeira operação teórica para superar as aparências, é suspender as equiparações correntes dos paradigmas populares de justiça que alinham a redistribuição e o reconhecimento com a política de classe e a política de identidade, pois são enganosas, e tratá-los como *expressão de uma perspectiva característica acerca da justiça social*, que pode aplicar-se na situação de *qualquer* movimento social. Visto desse modo, o paradigma da redistribuição englobaria não somente as orientações política centradas na classe social, assim como o paradigma do reconhecimento não se restringiria às tradicionais políticas de identidade<sup>74</sup>. Noutros termos, a partir do modo que os dois paradigmas populares interpretam a injustiça social – cada qual de seu ponto de vista – pode-se compreender e englobar outras orientações políticas para além daquelas centradas na classe social tradicional ou na política de identidade, em sentido convencional. Para tanto, primeiramente Fraser discorre sobre quatro aspectos-chaves em que esses dois paradigmas – agora entendidos em *perspectiva* – costumam ser contrastados:

1º) **os paradigmas populares têm diferentes concepções de injustiça.** De um lado, o paradigma da redistribuição se centra em injustiças que define como socioeconômicas e supõe que estão enraizadas na estrutura econômica da sociedade. O paradigma do reconhecimento, por outro lado, se enfrenta as injustiças que interpreta como culturais ou simbólicas. Supõe que tais injustiças estão enraizadas em padrões sociais de representação, interpretação e comunicação<sup>75</sup>; 2º) **eles**

<sup>73</sup> Ibid., grifos da autora.

<sup>74</sup> Ibid., p. 21–22., grifo da autora.

<sup>75</sup> Esse é o contraste, talvez, central para Fraser, porque associa a divisão desses paradigmas populares de justiça com a divisão das teorias da justiça. A partir dessa constatação empírica de que as exigências de justiça dos movimentos sociais se entrecruzam, se sobrepõem e entram em conflito – predominando na vida política “pós-socialista” – as pretensões baseadas na identidade, ela propõe que se distingam essas duas concepções amplas da injustiça, analiticamente distintas, às quais correspondem as injustiças definidas como socioeconômicas ou culturais. A cada concepção de paradigma popular, corresponde um paradigma teórico e seus respectivos representantes. Assim, no paradigma da redistribuição, centrado em injustiças enraizadas na estrutura econômica, as formas de injustiças incluem: exploração (a apropriação dos frutos do próprio trabalho em benefício de outros), marginalização econômica (ser confinado a trabalhos indesejáveis ou mal pagos ou ter-se negado o acesso a trabalho remunerado) e privação (ter-se negado os recursos materiais para um padrão de vida adequado). A solução para tais injustiças é algum tipo de reestruturação político-econômica FRASER, 1997a, p. 13–14 e 26.; 2006b, p. 22. Como teóricos representantes dessa concepção igualitária de justiça, segundo Fraser, vão de Marx a Rawls, Sen e Dworkin Cf. FRASER, 1997a. No paradigma do reconhecimento, centrado em injustiças enraizadas na cultura, os exemplos incluem a dominação cultural (estar sujeito a padrões de interpretação e comunicação que estão associados a outra cultura e são estranhos e/ou hostis

**propõem soluções diferentes para as injustiças.** De um lado a solução é a reestruturação econômica de algum tipo, como a redistribuição da renda ou da riqueza, a reorganização da divisão do trabalho, a mudança da estrutura da propriedade e a democratização dos procedimentos que decidem sobre o excedente. De outro lado, o reconhecimento exige mudanças culturais ou simbólicas que permitam a reavaliação das identidades desrespeitadas e dos produtos culturais dos grupos difamados; a valoração positiva da diversidade cultural ou a transformação dos padrões sociais que permitam mudanças na identidade social de todos; 3<sup>o</sup>) **eles têm diferentes concepções das comunidades que sofrem injustiça.** Para o paradigma da redistribuição os sujeitos coletivos da injustiça são classes ou coletividades similares a elas que se **definem** por uma **relação com o mercado** ou **com os meios de produção**<sup>76</sup>. O caso clássico no paradigma marxiano é a classe trabalhadora, cujos membros devem vender sua força de trabalho com o fim de receber os meios de subsistência<sup>77</sup>. Porém, quando se amplia o conceito de economia para que englobe o trabalho não assalariado o paradigma da redistribuição pode incluir também os grupos “racializados” e de gênero. No paradigma popular do reconhecimento, ao contrário, as vítimas da injustiça se parecem

---

à sua própria), não-reconhecimento [*nonrecognition*] (ser invisibilizado por meio de práticas representativas, interpretativas e comunicativas da própria cultura) e o desrespeito (sendo habitualmente caluniado ou menosprezado em apresentações culturais públicas estereotipadas ou nas interações cotidianas). O remédio para a injustiça cultural, em contraste com o remédio para a injustiça socioeconômica, é algum tipo de mudança cultural ou simbólica Ibid., p. 14–15 e 27. Como teóricos representantes dessa concepção de justiça, Fraser se refere a Charles Taylor, Axel Honneth e Iris Marion Young, etc. Cf. FRASER, 1997a. Em *Redistribuição ou reconhecimento* (2003) Marx é retirado da lista de representantes dos teóricos da igualdade, diante das objeções dos teóricos de tradição marxiana segundo os quais a categoria da distribuição não englobaria em profundidade a injustiça da exploração; embora Fraser siga defendendo que a “opressão de classe” é um “exemplo de má distribuição” Cf. FRASER, 2006b, p. 20 e 68. Há que diga, inclusive – no interior da tradição marxista – que Marx era “teórico da diferença” – e não da igualdade –, segundo o princípio do comunismo “de cada um segundo suas capacidades, a cada um segundo suas necessidades” MARX, K. **Crítica do Programa de Gotha**. Tradução: Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2012. p. 30. Por isso, “Marx seria antes de tudo, ou definitivamente – a partir do ponto de vista da emancipação e autorrealização do homem –, o filósofo da desigualdade, bem entendida ou justificada, e não o da igualdade” VÁZQUEZ, A. S. Reflexões - intempestivas? - sobre a igualdade e a desigualdade. In: VÁZQUEZ, A. S. (org.). **Entre a realidade e a utopia: ensaios sobre política, moral e socialismo**. Tradução: Gilson B. Soares. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014. p. 14–236. p. 132. Isso porque, para Marx, o conceito de “direitos iguais”, mesmo na primeira fase do socialismo, “atua, entre outras coisas, como uma forma de mistificação, ocultando o verdadeiro conteúdo das desigualdades sociais atrás de uma mera forma legal. No fim, ao próprio Marx interessa mais a diferença que a igualdade” TERRY EAGLETON. **Marx and Freedom**. London: Phoenix, 1998. p. 51.

<sup>76</sup> Fraser caracteriza que “esta formulação inicial evita o problema da adequada definição teórica de ‘classe’. Ela deixa em aberto a questão de se ‘classe’ deve ser entendida no sentido marxista tradicional de relação com os meios de produção ou no sentido weberiano de relação com mercado” FRASER, 2006b, p. 23, n. 10. Desse modo, cumpre destacar, desde já, que Fraser assume, inicialmente, a “definição marxista para simplificar o argumento”, ou seja, o utiliza para explicar o contraste com o paradigma popular do reconhecimento – que se assemelha ao grupo de status weberiano – e, na sequência, utiliza também como “tipo ideal” Cf. *ibid.*, p. 23. et seq. Entretanto, no decorrer da definição da justiça bidimensional, a autora passa a utilizar a definição weberiana de classe como coletividade que se define por uma relação/situação com o mercado. Explico as opções teóricas da autora no decorrer da dissertação e, particularmente sobre o conceito de classe de formulação fraseriana – segundo a aceção weberiana –, ver seção 2.3 sobre a diferenciação classe e status na sociedade capitalista.

<sup>77</sup> Essa “formulação sucinta e elegante da definição marxista de ‘classe’”, Fraser retira do texto de Marx Trabalho assalariado e capital. MARX, Karl. Wage Labor and Capital. In: **The Marx-Engels Reader**; Ed. Robert C. Tucker. New York, 1978., Apud FRASER, 2006b, p. 23, n. 11. Porém, como salientei, esse não é um conceito assumido pela autora, senão para fins heurístico por meio do qual pretende descobrir um conceito de classe bidimensional, como veremos.

mais com grupos de status<sup>78</sup> weberiano do que com classes sociais marxianas. Sob essa ótica, as injustiças são definidas pelas relações de reconhecimento e não pelas de produção, distinguem-se pelo respeito, estima e prestígio de menor entidade que gozam em relação a outros grupos da sociedade<sup>79</sup>. Na conjuntura política atual, esse paradigma se estendeu a gays e lésbicas, mas também pode abarcar os grupos de complexa definição quando teorizamos simultaneamente o reconhecimento em relação à “raça”, o gênero e a sexualidade; disso se segue que, 4º) **os paradigmas populares assumem ideias distintas sobre as diferenças de grupo**. A redistribuição trata as diferenças de grupos (ou de classes) como resultado de uma economia política injusta e luta para abolir essas diferenças de grupo – não para reconhecê-las – a fim de alcançar a igualdade. Por um lado, o paradigma do reconhecimento trata as diferenças de grupo de uma das duas maneiras possíveis: *Em uma versão*, são variações culturais benignas e preexistentes às quais um esquema interpretativo injusto as transformou de forma maliciosa em uma hierarquia de valores. *Em outra versão*, as diferenças de grupo não existem antes de sua transvalorização hierárquica, mas sua elaboração é contemporânea dela. Com relação à primeira versão, a justiça exige que revalorizemos os traços desvalorizados; assim, devemos celebrar as diferenças de grupo, ao invés

---

<sup>78</sup> A palavra status – no texto original em inglês – Fraser retira da obra de Weber do conceito de grupo de status. Mantereí essa palavra com a mesma grafia no decorrer da dissertação, pois também faz parte do vocabulário da Língua Portuguesa (do Lat., “modo de estar”; “estado”, “condição”, Cf. Dicionário Aurélio) e tem o mesmo sentido, isto é, a posição do indivíduo no grupo ou na sociedade Cf. FRASER; HONNETH, 2003. Todavia, na tradução da obra de Weber, para o português, também é utilizado “estamento” (ou “estado”) Cf. WEBER, M. A distribuição do poder dentro da comunidade. Classes, estamentos, partidos. In: WEBER, M. (org.). **Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva**. Tradução: Regis Barbosa; Karen Elsabe Barbosa. Brasília; São Paulo: Editora Universidade de Brasília, 2004. v. 3, p. 176–186. Alguns comentadores utilizam as duas palavras como sinônimos: “estamento” (ou “estado”) e “status”. Cf. QUITANEIRO, T.; BARBOSA, M. L. de O. Max Weber. In: QUITANEIRO, T.; BARBOSA, M. L. de O.; OLIVEIRA, M. G. M. de (org.). **Um toque de clássicos: Marx, Durkheim e Weber**. 2. ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003. p. 107–151. Também no mesmo sentido, a palavra *misrecognition* – utilizada por Fraser na versão original de *Redistribution or recognition*, Cf. FRASER, 2003c. – traduzo por falso reconhecimento ou reconhecimento errôneo (ou errado) do status de paridade na interação social. A segunda forma, é aqui mais utilizada conforme a versão em espanhol, Cf. FRASER, 2006b. O termo *nonrecognition*, por sua vez, é utilizado raríssimas vezes, por Fraser, sobretudo nos textos da sua primeira versão de teoria bifocal e, geralmente para referir-se aos modelos de reconhecimento identitário ou psicologizados aos quais se opõe, como por exemplo, ao modelo de Charles Taylor ou de Axel Honneth Cf. FRASER, N. **Justice Interruptus: critical reflections on the “postsocialist” condition**. New York, USA; London, UK: Routledge, 1997c. De fato, no modelo de status – que Fraser propõe a partir de *Repensando o reconhecimento* – “o reconhecimento errôneo não se transmite mediante atitudes depreciativas ou discursos independentes, mas sim através das instituições sociais” FRASER, 2006b, p. 36. (Sobre a definição de reconhecimento como status, Cf. seção 3.2). O reconhecimento sexista, por exemplo, é um falso/errado reconhecimento – não uma ausência de reconhecimento – institucionalmente mediado. Evito, portanto, traduzir *misrecognition* por não-reconhecimento. Entretanto, nas citações de textos já traduzidos para o português, que utilizo como referência, mantenho a tradução escolhida pelos respectivos tradutores.

<sup>79</sup> Esse conceito weberiano de status, Fraser retira de WEBER, Max. Class, Status, Party. In: Max Weber: Essays in Sociology. Ed. Hans H. Gerth, and C. Wright Mills. Oxford, 1958., Apud FRASER, 2006b, p. 24, n. 12. Apesar de Fraser citar Weber apenas como referência de sua concepção multicausal de sociedade capitalista, constituída por três esferas diferenciadas, certamente, utiliza sua teoria, também, como referência para elaborar os “tipos ideais” de coletividades (ver seção seguinte) e de sociedades monistas (sociedade mercantilizada *versus* não mercantilizada), conforme descrito na seção 2.3.1.

de eliminá-las. No entanto, com relação à segunda versão, a celebração é contraproducente; ao contrário, devemos desconstruir os termos em que as diferenças são atualmente elaboradas<sup>80</sup>.

De acordo com Fraser a aparente dissociação dos paradigmas populares é refletida na academia e tem se tornado uma polarização. Alguns teóricos são defensores do paradigma da redistribuição, outros defende o paradigma do reconhecimento. Com suas acusações e contra-acusações os antagonistas apresentam a redistribuição e reconhecimento como alternativas mutuamente excludentes. Cada qual, olhando da sua perspectiva, toma como objetivo político privilegiado ou a política cultural ou a política social; ou a política da diferença ou a política da igualdade. Assim, parece que somos apresentados a uma escolha entre esse ou aquele: a redistribuição com a pretensão de abolir as diferenças de classe ou o reconhecimento que trate de afirmar ou desconstruir as diferenças de grupo? A política de classe ou a política de identidade? O multiculturalismo ou a igualdade social?<sup>81</sup>.

### 1.3. O “espectro conceitual” de “tipos ideais” de coletividades

Diante da argumentação de Fraser conforme descrita na seção anterior, deduz-se que os teóricos que representam e/ou defendem cada uma das disjuntiva dos paradigmas populares, não avançaram para além do plano das aparências na compreensão dos fenômenos dos movimentos sociais. Ao contrário, para Fraser, “uma perspectiva verdadeiramente crítica não pode se contentar com a aparência das esferas separadas, mas também deve investigar sob as aparências para revelar as conexões ocultas entre a distribuição e o reconhecimento”<sup>82</sup>. Logo, esclarecer a “falsa antítese” que resultou na divergência dos paradigmas populares e refletidas pelos teóricos da justiça, pressupõe ir além do nível da aparência ou daquilo que *parece ser*<sup>83</sup>.

Assim, na segunda operação teórica em frente dos paradigmas populares, Fraser propõe um exercício teórico ou “experimento mental” que corresponderia a abstração dos fenômenos das lutas sociais, como eles se apresentam na divergência, para compreendê-los na sua mútua imbricação no contexto da sociedade capitalista, enquanto conflitos que expressam diferentes dimensões da injustiça social, distintas apenas por meio do pensar, analiticamente. Assim, Fraser nos pede que imaginemos um espectro conceitual de diferentes tipos de divisões sociais. Num

---

<sup>80</sup> Cf. *ibid.*, p. 23–24., grifos da autora, grifos em negrito são meus. Sobre a teorização de Fraser relativa às duas maneiras em que os paradigmas populares tratam as diferenças – que se segue da elaboração do seu modelo de status – conferir a seção 3.5 – “reconhecimento da diferença e reconhecimento da humanidade comum”, bem como a seção 4.2, sobre a alternativa da via média diante do dilema “afirmação” ou “transformação”.

<sup>81</sup> Cf. *ibid.*, p. 24–25.; Cf. FRASER, 2007c, p. 114.

<sup>82</sup> FRASER, 2006b, p. 63.

<sup>83</sup> Não por acaso Fraser inicia o texto *A justiça social na era da política da identidade*, dizendo que “no mundo de hoje, parece que as reivindicações de justiça social se dividem cada vez mais em dois tipos...” *Ibid.*, p. 17. grifo meu.

extremo, estão as divisões que se enquadram (ou se ajustam) no paradigma popular de redistribuição; no outro extremo estão as divisões sociais que se ajustam ao paradigma popular de reconhecimento. Entre os extremos, estão os casos que se mostram difíceis de classificar porque se adequam a ambos os paradigmas de justiça simultaneamente<sup>84</sup>.

Como se percebe, o espectro conceitual de Fraser se baseia no instrumento metodológico weberiano de “tipos ideais”, *i.e.*, uma construção típico-ideal de hipóteses para explicar processos causais e factuais. Este método implica que duas constelações são comparáveis em termos de alguma característica comum a ambas. Trata-se de um instrumento para a representação ideal de certos elementos da realidade para fins analíticos e comparativos<sup>85</sup>.

Os tipos ideais que Fraser irá utilizar, são os conceitos marxiano de classe e o weberiano de status, conforme já assinalado. Assim, “os tipos ideais de movimentos e demandas políticas são, para Fraser, aqueles que, como a subordinação de classes ou subordinação da identidade homossexual remetem de modo primário ou à estrutura econômica ou à ordem de status de uma sociedade”. Porém, como Souza explica, há, entre os grupos ideais, aqueles grupos, [como o gênero e a “raça”], que se encontram em posições conflitantes e sofrendo com problemas interligados à estrutura econômica e à estrutura de status ao mesmo tempo<sup>86</sup>. Nesses grupos, situados entre os extremos, ambas as causas são primárias. Logo, a partir dos modelos situados nas extremidades, como tipos ideais, Fraser compara os paradigmas populares e define os casos que estariam entre eles.

Primeiramente, o confronto dos referidos tipos ideais com os paradigmas populares, visar delimitar as causas das injustiças nos respectivos extremos do espectro. Depois, a partir deles, busca desvelar a mútua imbricação das causas quando as coletividades se situam no centro do espectro conceitual. Fraser, então, procede a adequação dos conceitos à realidade dos paradigmas populares. Diz a autora:

Considere, primeiro, a extremidade da redistribuição, do espectro. Nesse extremo, vamos postular uma divisão social típica ideal, enraizada na estrutura econômica da sociedade. Por definição, então, quaisquer injustiças estruturais associadas a essa divisão serão atribuíveis à economia política. O cerne da injustiça será a má distribuição socioeconômica, enquanto quaisquer injustiças culturais concomitantes derivarão, em última instância, da estrutura econômica. No fundo,

---

<sup>84</sup> Ibid., p. 25.

<sup>85</sup> O *tipo ideal*, na concepção de Weber, é um modelo de interpretação-investigação de que se vale o cientista para guiar-se na infinitude do real. Assim, a elaboração de um instrumento que oriente o cientista social em sua busca de *conexões causais* é muito valiosa do ponto de vista heurístico. Um conceito típico-ideal é um modelo simplificado do real, elaborado com base em traços considerados essenciais para a determinação da causalidade, segundo os critérios de quem pretende explicar um fenômeno. QUITANEIRO; BARBOSA, 2003, p. 112.

<sup>86</sup> SOUZA, L. G. da C. de. **Reconhecimento, redistribuição e as limitações da teoria crítica contemporânea**. 105–224 f. 2013. Tese (Doutorado em Sociologia) - Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas., Campinas, SP, 2013. p. 162.

portanto, o remédio necessário para reparar a injustiça será a redistribuição, em contraposição ao reconhecimento.<sup>87</sup>

O exemplo que “parece se aproximar desse tipo ideal é a diferenciação de classes, conforme entendida no marxismo ortodoxo e economista”<sup>88</sup>. Nessa concepção, segundo Fraser, a diferenciação de classe se enraíza na estrutura econômica da sociedade.

A classe trabalhadora é o conjunto de pessoas que precisam vender sua força de trabalho em condições que autorizam a classe capitalista a apropriar-se da mais-valia da produtividade para seu benefício privado. A injustiça fundamental dessas condições é a exploração, uma forma especialmente profunda de má distribuição na qual as próprias energias do proletariado se voltam contra ele, usurpadas para sustentar um sistema que beneficia os outros. Sem dúvida, os proletários também sofrem graves injustiças culturais, as “feridas ocultas da classe social” (...) [que] derivam da estrutura econômica, quando proliferam as ideologias da inferioridade de classe para justificar a exploração.<sup>89</sup>

Apesar dos efeitos culturais que derivam da injustiça fundamental da exploração, a solução da injustiça – comparando ao modelo ideal – é a redistribuição e não o reconhecimento.

No outro extremo do espectro conceitual, Fraser propõe uma divisão social típica ideal que se enquadre no paradigma popular de reconhecimento, a qual, por sua vez, está enraizada na ordem do status da sociedade, em oposição à estrutura econômica. Assim, todas as injustiças estruturais atribuídas a ela podem seguir-se até os padrões institucionalizados de valor cultural da sociedade. O núcleo da injustiça será o reconhecimento errôneo, enquanto as injustiças econômicas que ele acarrete, acabarão por derivar, em última instância, da ordem de status. A solução para a injustiça será o reconhecimento em oposição à redistribuição.

O exemplo do ponto de vista da autora que parece aproximar-se deste tipo ideal é a diferenciação sexual, entendida através do prisma da concepção weberiana de status.

Segundo essa concepção, a divisão social entre heterossexuais e homossexuais não se baseia na economia política, uma vez que os homossexuais estão distribuídos por toda a estrutura de classes da sociedade capitalista, não ocupam uma posição característica na divisão do trabalho e não constituem uma classe explorada. A divisão está enraizada, antes, na ordem de status da sociedade, pois os padrões institucionalizados de valor cultural interpretam a heterossexualidade como natural e normativa e a homossexualidade como perversa e depreciável. (...) Sem dúvida, os gays e lésbicas também sofrem graves injustiças econômicas, mas longe de estar diretamente enraizadas na estrutura econômica da sociedade, se derivam, ao contrário, da ordem de status, pois a institucionalização das normas heterossexistas produz uma categoria de pessoas depreciadas que incorrem em desvantagens econômicas como consequência do seu status subordinado.<sup>90</sup>

---

<sup>87</sup> FRASER, 2006b, p. 25.

<sup>88</sup> Ibid., p. 26.

<sup>89</sup> Ibid. grifos da autora.

<sup>90</sup> Ibid., p. 27.

Em resumo, com o exercício do experimento mental, Fraser definiu que as causas da injustiça e suas consequências, devem ser vistas sob perspectivas diferentes, para revelar suas causas e efeitos. No caso dos paradigmas populares confrontados aos tipos ideais situados nos extremos do espectro deduz-se que as causas da injustiça derivam de esferas diferenciadas e geram cada qual, efeitos na esfera contraposta. Entretanto, nessa etapa, o seu argumento considera que, eliminando-se as causas das injustiças, elimina-se também as que são derivadas.

Quando reunimos grupos sociais próximos do tipo ideal da classe trabalhadora explorada, enfrentamos injustiças distributivas que exigem soluções redistributivas. É necessária uma política de redistribuição. Por outro lado, quando lidamos com grupos sociais que se aproximam do tipo ideal de sexualidade depreciada, encontramos injustiças de reconhecimento errôneo. Nesse caso, é necessária uma política de reconhecimento.<sup>91</sup>

Portanto, as soluções têm de ser direcionadas às respectivas causas.

### 1.3.1. A concepção bidimensional, dos eixos de subordinação, como regra

Na argumentação de Fraser, as questões são simples de compreender quando situadas nos dois extremos do espectro conceitual. Todavia, entre os extremos do espectro, aparecem casos difíceis de classificar porque se adaptam aos dois paradigmas da justiça ao mesmo tempo e, por conseguinte, exigem as duas soluções para as injustiças a um só tempo.

Sem dúvida, as questões se turvam quando nos afastamos destes casos extremos. Quando postulamos um tipo de divisão social situado no meio do espectro conceitual, encontramos uma forma híbrida que combina as características da classe explorada com outras da sexualidade depreciada. Chamarei estas divisões de “bidimensionais”. Enraizadas ao mesmo tempo na estrutura econômica e na ordem de status da sociedade, implicam injustiças que podem atribuir-se a ambas as realidades. Os grupos bidimensionalmente subordinados sofrem tanto de má distribuição como de reconhecimento errôneo *de forma que nenhuma destas injustiças é um efeito indireto da outra, mas ambas são primárias e cooriginais*. Portanto, nesses casos, nem uma política de redistribuição, nem uma política de reconhecimento sozinha, será suficiente.<sup>92</sup>

Fraser defende que o gênero é uma diferenciação social bidimensional. Do ponto de vista da distribuição, o gênero serve de princípio organizador básico da estrutura econômica da sociedade capitalista.

De um lado, estrutura a divisão fundamental entre trabalho remunerado, “produtivo” e trabalho não remunerado, reprodutivo e doméstico, atribuindo às mulheres a responsabilidade primária deste último. Por outra parte, também estrutura a divisão dentro do trabalho remunerado, entre as ocupações de manufatura e profissionais de altos salários, de predomínio masculino e as

---

<sup>91</sup> Ibid., p. 28.

<sup>92</sup> Ibid. grifos da autora.

ocupações de “avental” e de serviço doméstico, de salários baixos e de predomínio feminino.<sup>93</sup>

Do ponto de vista do reconhecimento, o gênero codifica padrões culturais onipresentes de interpretação e avaliação, que são fundamentais para a ordem de status em conjunto. Por exemplo, o androcentrismo como norma ou padrão institucionalizado de valor cultural, privilegia os traços associados com a masculinidade, ao passo que desvaloriza tudo o que é codificado, paradigmaticamente, como “feminino” e não somente as mulheres<sup>94</sup>.

Sendo assim, o gênero é o exemplo paradigmático de categoria híbrida utilizado por Fraser. Ao contrário dos quatro aspectos em que os paradigmas populares contrastam, aparentando disjuntivos, podemos apreciar agora que o gênero refuta essas falsas antíteses. Em outras palavras, trata-se de uma categoria com uma combinação de status e classe social que demonstra que tanto a injustiça distributiva como a injustiça de reconhecimento são fundamentais. Logo, compreender e reparar a injustiça de gênero requer atender tanto a redistribuição quanto o reconhecimento<sup>95</sup>.

Em resumo, os paradigmas populares foram contrastados sob quatro aspectos: os sujeitos coletivos das injustiças são as classes sociais **ou** grupos de status; eles sofrem de injustiça de redistribuição **ou** de reconhecimento; as diferenças dos grupos em questão são diferenciais injustos **ou** variações injustamente subavaliadas; conseqüentemente, a solução para a injustiça seria a redistribuição **ou** o reconhecimento: nunca ambas<sup>96</sup>. Em seguida, Fraser representou idealmente – valendo-se do método de construção típico-ideal – a disjuntiva entre questões de redistribuição e de reconhecimento presente nos paradigmas populares e representada em algumas teorias. Utilizando-se do conceito marxiano de classe proletária e do conceito weberiano de status (substituindo o exemplo de Weber de grupo étnico pelos grupos relativos à sexualidade, no caso os homossexuais) – enquanto “tipos ideais”, *i.e.*, que não existem na realidade como conceito puro – a autora efetuou um experimento mental denominado de espectro conceitual. Posicionando as divisões sociais de classe e sexualidade nas extremidades do espectro, Fraser deduziu que a divisão de gênero, estaria situada entre as duas extremidades por ser cortada, ao mesmo tempo, pela divisão de classe e de status, vale dizer, pela divisão do trabalho e pelo androcentrismo. Por fim, concluiu que o gênero se trata de “uma diferenciação social bidimensional”, cujas injustiças sofridas, não podem ser solucionadas com apenas um remédio e de forma isolada.

Com esse “experimento mental”, através do qual reproduziu idealmente dois casos extremos de diferenciação unidimensional e, a partir destes, definiu um outro de diferenciação

---

<sup>93</sup> Ibid. grifos da autora.

<sup>94</sup> Ibid. grifo da autora.

<sup>95</sup> Cf. *ibid.*, p. 30.

<sup>96</sup> Ibid.

bidimensional, Fraser defende que o caso do gênero não se trata de uma situação excepcional de bidimensionalidade, mas sim da regra. Na realidade, a bidimensionalidade é a regra e não a exceção, pois, “para efeitos práticos, quase todos os eixos de subordinação do mundo real podem tratar-se como bidimensionais”<sup>97</sup>. Noutras palavras, suas “(...) características estão presentes em praticamente todos os tipos de luta social que se encontram no espaço político”<sup>98</sup>. Sendo a bidimensionalidade a norma, então, assim como no caso do gênero, a “raça” também é situada como categoria híbrida, bidimensional. A “raça” e o gênero sofrem de injustiças enraizadas ao mesmo tempo na estrutura econômica e na ordem de status da sociedade. Portanto, a “raça” é outro caso típico de injustiça social que é mais bem compreendido sob a perspectiva de ambas as extremidades do espectro conceitual.

Conforme Fraser, do ponto de vista da economia política ou da estrutura econômica da sociedade, a “raça” organiza divisões estruturais entre trabalhos remunerados servis e não servis, por uma parte; e, entre força de trabalho explorável e “supérflua”, por outra. Em relação à ordem de status, os padrões eurocêntricos de valor cultural privilegiam os traços associados à brancura e estigmatizam tudo que é codificado como pessoa de cor<sup>99</sup>.

Analicamente, a injustiça racial causa danos que são típicos do reconhecimento errôneo ou da má redistribuição e que só poderiam ser solucionados mediante uma política de reconhecimento ou de redistribuição. Porém, na realidade, nenhuma das dimensões do racismo é totalmente um efeito indireto da outra; elas interatuam simultaneamente, apesar de que cada dimensão tem certa independência relativa da outra. Da mesma forma que no caso do gênero, nenhuma das suas dimensões podem ser reparadas de forma indireta, mediante soluções que se aplicam exclusivamente a uma delas. Destarte, nas injustiças de “raça” e de gênero, não é suficiente transformar a estrutura econômica a fim de abolir a divisão sexual e racial do trabalho sem eliminar os padrões androcêntricos e eurocêntricos de valor cultural; e vice-versa<sup>100</sup>. Em suma, as soluções têm de ser direcionadas simultaneamente a ambas as causas.

Como é possível perceber, o experimento mental do espectro conceitual baseado em “tipos ideais” extremos de divisões sociais, traz implícita a concepção weberiana de sociedade. Contudo, na definição das coletividades bivalente, essa concepção, também aparece como fundamentação sociológica da sua teoria da justiça<sup>101</sup> e, será assumida como teoria social de base quando conceder

---

<sup>97</sup> Ibid., p. 33.

<sup>98</sup> SOUZA, L. G. da C. De, 2013, p. 160.

<sup>99</sup> FRASER, 2006b, p. 30–31. grifos da autora.

<sup>100</sup> Cf. *ibid.*

<sup>101</sup> No período delimitado nesse estudo, pelo menos, Fraser não elaborou uma concepção ampliada de sociedade ou uma teoria da sociedade. Ao invés disso, assume como pano de fundo da sua teoria tridimensional de justiça – como irá se concretizar ao fim da sua elaboração – a teoria weberiana de sociedade, associada à concepção marxiana de teoria crítica. Sobre o giro weberiano da concepção de Fraser e a concepção de classe e status, ver seção 2.2. Sobre a

relativa autonomia às divisões sociais. Assim, ela determina que, de cada uma das esferas sociais se originam injustiças sociais qualitativamente diferentes, embora considere que nas coletividades bidimensionais, ambas sejam primárias. Por isso, diferentemente dos paradigmas populares, ou das teorias que refletem uma das disjuntivas – cujos efeitos de reconhecimento errôneo causados pela estrutura econômica, assim como os efeitos de má redistribuição causados pela ordem de status, requerem que a solução seja aplicada à causa originária da injustiça – agora, Fraser irá argumentar que na perspectiva bidimensional, as causas e os efeitos das injustiças, requerem soluções a partir de ambas as dimensões da justiça, simultaneamente. Isso significa que, mesmo as divisões de classe e de sexualidade (status) devem ser compreendidas como bidimensionais.

Fraser argumenta nos tipos ideais esquematizados “com fins heurísticos” (injustiça de classe e de sexualidade), *i.e.*, para resolver o dilema redistribuição ou reconhecimento, oculta algumas complexidades importantes do mundo real<sup>102</sup>; e, por isso retoma os casos extremos do espectro e os reavalia sob a perspectiva bidimensional

No caso do tipo ideal de classe social, que fora heurísticamente invocado, Fraser definiu a causa última da injustiça de classe como sendo a estrutura econômica da sociedade capitalista. Porém, na realidade, os danos resultantes dessa injustiça incluem tanto o reconhecimento errôneo como a má distribuição. Desse modo, dizer que a “bidimensionalidade” é a regra, significa que até mesmo “a classe social também pode entender-se como bidimensional”<sup>103</sup>, *i.e.*, tem uma dimensão objetiva, enraizada na estrutura econômica da sociedade e uma dimensão de status – simbólica ou cultural – dela resultante; como por exemplo, as “ideologias de inferioridade de classe para justificar a exploração”<sup>104</sup>. Como afirma a autora:

Sem dúvida, a causa última da injustiça de classe é a estrutura econômica da sociedade capitalista. No entanto, os danos resultantes incluem o reconhecimento errôneo e a má distribuição e os danos ao status originados como subprodutos da estrutura econômica podem ter desenvolvido, desde então, uma vida própria. Hoje, as dimensões de reconhecimento errôneo da classe social podem se comportar de forma autônoma o suficiente para exigir soluções de reconhecimento independentes. Além disso, deixar de lado o falso reconhecimento da classe social, pode impedir a capacidade de mobilização contra a má distribuição.<sup>105</sup>

Sendo assim, a construção de um apoio amplo à transformação econômica, exige questionar as atitudes culturais de desprezo às pessoas pobres e trabalhadoras, por exemplo, as ideologias de “cultura da pobreza” que justificam a exploração e a pobreza. Desse modo, as pessoas pobres e

---

concepção de sociedade e “diferenciação weberiana das esferas sociais”, ver 2.3.1. Discorro ainda, principalmente na seção 2.1., sobre alguns aspectos da teoria de Marx que Fraser busca compatibilizar com a teoria de Weber e os conceitos marxianos e/ou marxistas que ela abandona ou busca superar.

<sup>102</sup> FRASER, 2006b, p. 31.

<sup>103</sup> *Ibid.*, p. 30.

<sup>104</sup> *Ibid.*, p. 26.

<sup>105</sup> *Ibid.*, p. 31.

trabalhadoras podem necessitar de uma política de reconhecimento para apoiar suas lutas pela justiça econômica. Além disso, é possível que essas pessoas tenham que construir comunidades e culturas de classe a fim de neutralizar as feridas ocultas de classe e forjar a confiança suficiente para defender-se por si mesmos<sup>106</sup>.

Da mesma forma, Fraser afirma que, com relação à sexualidade, sem dúvida, a causa última da injustiça é a ordem de status – histórica e culturalmente heterossexista – e não a estrutura econômica da sociedade capitalista. Porém acabam por surgir injustiças na distribuição em virtude das consequências econômicas negativas decorrentes da identificação dos indivíduos como o grupo depreciado. Na medida em que sua manifestação pública supõe riscos econômicos para gays e lésbicas, diminui a capacidade do grupo para combater a subordinação de status. Assim, estabelecer uma base de apoio para solucionar as injustiças de sexualidade, pode requerer simultaneamente a luta contra a desigualdade econômica enfrentada pelos gays e lésbicas na cadeia de opressão heterossexista. Portanto, é possível que seja necessária uma política de redistribuição sexual, por si mesma, para ajudar a concretizar uma política de reconhecimento<sup>107</sup>.

Em suma, para Fraser, o enfoque bidimensional deixa de considerar separadamente os eixos de subordinação social para considerá-los simultaneamente e analisando suas relações causais e de efeitos. A conclusão a que chega é que, inclusive uma categoria econômica aparentemente unidimensional como classe social tem um componente de status, assim como a categoria aparentemente cultural como a sexualidade, tem um componente de econômico<sup>108</sup>; embora, a proporção exata do prejuízo econômico e de subordinação de status deve determinar-se empiricamente em cada caso.

Essa intersecção entre as formas de subordinação, decorre do fato de que nenhum indivíduo pertence apenas a uma dessas coletividades, vale dizer, “na medida em que os indivíduos possuem diferentes filiações de grupo, eles se colocam em diferentes posições quando se organizam para reivindicações por justiça (...)”<sup>109</sup>. Dessa ótica, a necessidade de políticas que contemplem as duas esferas de injustiças, simultaneamente, surge de maneira endógena, a partir de uma única divisão social bidimensional, mas também de forma exógena, vale dizer, através das diferenciações que se intersectam por suas causas e seus efeitos mútuos. Por exemplo, um indivíduo que seja gay e de classe trabalhadora, necessitará, ao mesmo tempo, redistribuição e reconhecimento; como todas as pessoas que sofrem injustiças, independentemente de sua posição social<sup>110</sup>.

---

<sup>106</sup> Ibid., p. 31–32. grifos da autora.

<sup>107</sup> Ibid., p. 32–33.

<sup>108</sup> Cf. *ibid.*, p. 31–32.

<sup>109</sup> SOUZA, L. G. da C. De, 2013, p. 162.

<sup>110</sup> Cf. FRASER, 2006b, p. 33–34.

A partir da análise dos paradigmas populares de justiça, Fraser demonstrou que a bidimensionalidade também é mais adequada para se analisar as imbricações das injustiças de classe e de sexualidade, as quais só aparentemente (conforme os paradigmas populares) ou analiticamente (no espectro conceitual como tipos ideais) podem ser dicotomizados. Sinteticamente, já temos aqui um esboço da concepção de justiça bidimensional de Fraser com a qual ela pretende “(...) rechaçar com firmeza a interpretação da redistribuição e do reconhecimento como alternativas mutuamente excludentes. O objetivo deve ser, ao contrário, elaborar um enfoque integrado que englobe e harmonize ambas as dimensões da justiça social”<sup>111</sup>.

### 1.3.2. A concepção frasereana de Teoria Crítica

Para levar seu objetivo adiante, Fraser dispõe de uma determinada concepção de teoria crítica que precisa ser explicitada antes de partirmos para a compreensão do seu modelo de justiça.

Nesse sentido, penso que se pode perceber, no decorrer exposição seção antecedente, que o ponto de partida e de apoio da elaboração teórico crítica de Fraser é, sem dúvida, os movimentos sociais. São eles que informam a sua teoria crítica. Aliás, não há dúvidas de que está presente em muitos dos seus textos – ainda que implicitamente em muitos deles – a sua famosa concepção de teoria crítica – com base em Marx – como sendo “a auto clarificação das lutas e das vontades da época”<sup>112</sup>. Destarte, as questões que levanta e os modelos que concebe, são informados por uma identificação com os movimentos sociais e pelo interesse nos seus objetivos e atividades, ao mesmo tempo que a eles lança sua luz<sup>113</sup>.

Todavia, é no texto *Redistribuição ou reconhecimento* e na réplica a Honneth, que Fraser desenvolve com mais detalhes sua concepção de teoria crítica que fundamenta sua teoria da justiça. Por isso, antes de discutir o seu modelo de justiça, considero importante mencionar brevemente as

<sup>111</sup> Ibid., p. 34.

<sup>112</sup> MARX, Karl. Letter to A. Rüge, September 1843. In: MARX, Karl. **Early Writings**. Trans. Rodney Livingstone and Gregor Benton. New York: Vintage Books, 1975, p. 209, Apud FRASER, 1985, p. 97. Trata-se da carta na qual Marx “responde à carta de Arnold Rüge em que este proclama a si mesmo como ateu e apoiador fervoroso dos ‘novos filósofos’” MARX, K. Cartas dos anais franco-alemães (de Marx a Rüge). In: MARX, K. (org.). **Sobre a questão judaica**. Tradução: Nélcio Schneider. São Paulo: Boitempo Editorial, 2010. p. 61–74. p. 70, n. 8., nota do tradutor. Nessa carta, Marx traça alguns princípios da “filosofia crítica” a serem assumidos pelo teórico crítico tais como o princípio da imanência-transcendência, segundo o qual “o crítico pode (...) tomar como ponto de partida qualquer forma da consciência teórica e prática e desenvolver, a partir das *próprias* formas da realidade existente, a verdadeira realidade como seu dever-ser e seu fim último” Ibid., p. 71., grifo do autor.; o vínculo orgânico do teórico crítico com as lutas sociais e com a política, ao “vincular (...) [sua] crítica à crítica da política, ao ato de tomar partido na política, ou seja, às lutas *reais*, e de identificar-se com elas”. Marx conclui a carta com a máxima citada por Fraser, diz o autor: “poderíamos, portanto, sintetizar *numa* palavra a tendência da nossa *Folha*: **auto entendimento (filosofia crítica) da época sobre suas lutas e desejos**. Trata-se de um trabalho pelo mundo e por nós. Só pode ser obra de forças unificadas. Trata-se de *penitência*, e nada mais. Para que a humanidade consiga o perdão dos seus pecados, ela só precisa declarar que eles são o que são”. Ibid., p. 73., grifos em itálicos são do autor, grifos em negrito são meus.

<sup>113</sup> Cf. FRASER, 1985, p. 97.

linhas gerais da sua concepção teórico-crítica. Para tanto, acredito que é na passagem em que rebate a posição de Honneth sobre o “lugar da experiência na teoria crítica”<sup>114</sup> que a autora melhor expõe tal concepção. Antes, porém, houve a crítica de Honneth sobre o fato de ela buscar o ponto de apoio da sua teoria, nos paradigmas populares<sup>115</sup>.

De fato, esse é um ponto polêmico que foi motivo de contestação por parte de Honneth. Para esse autor, “(...) os conceitos normativos centrais em uma teoria social crítica não deveriam derivar-se diretamente de uma orientação para os movimentos sociais”<sup>116</sup>. Diante dessa premissa, a alternativa que propôs foi elaborar uma terminologia “independente”, capaz de identificar as formas de sofrimento e infelicidades que existem antes e com independência da articulação política efetuada pelos movimentos sociais<sup>117</sup>. Precisamente por isso, elaborou sua teoria do reconhecimento que visa identificar as “experiências morais e sentimentos de injustiças”, com independência dos movimentos sociais, *i.e.*, num nível pré-político<sup>118</sup>. Temendo uma identificação excessiva com os movimentos sociais contemporâneos – ainda que busque um referencial empírico – Honneth afirma encontrar um conjunto de experiências incontaminadas no incipiente sofrimento cotidiano não politizado, *i.e.*, um estrato ‘independente’ de experiência moral, que não está afetado pelas reivindicações da esfera pública<sup>119</sup>.

Fraser por sua vez, entende que esse autor, ao basear seu monismo de reconhecimento em uma psicologia moral do sofrimento pré-político, subsume todo o descontentamento cotidiano numa única rubrica normativa que é a expectativa da pessoa de que seja tratada com justiça, *i.e.*, de que tenha reconhecida adequadamente sua identidade pessoal<sup>120</sup>. Portanto, são as experiências de sofrimento e de sentimentos de injustiças – subjetividade – a base da teoria crítica de Honneth e

---

<sup>114</sup> FRASER, 2006b, p. 151. et seq.

<sup>115</sup> No decorrer da dissertação, recorro ao debate de Fraser-Honneth para melhor compreender a teoria crítica de Fraser e, na maior parte das vezes me limitarei a apresentar os argumentos da autora contra a teoria de Honneth; ou ao que ela argumenta que suas teorias têm em comum enquanto teóricos críticos – muitas vezes endosso seus argumentos com os quais estou de acordo. Isso certamente pode deixar a sensação de injustiça para com a teoria de Axel Honneth. Porém, infelizmente, por questões estritamente metodológica, não é possível reconstituir a sua versão no debate, tendo em vista o objetivo dessa pesquisa. Para uma análise abrangente dos argumentos de Honneth nesse debate e sobre a sua teoria, em geral, e a sua crítica do capitalismo em particular, Cf. VERAS, T. J. de S. **Fisionomia da vida patológica: Crítica ao capitalismo em Axel Honneth**. 259 f. 2019. Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-graduação em Filosofia, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2019.

<sup>116</sup> HONNETH, A. Redistribución como reconocimiento. Respuesta a Nancy Fraser. *In*: FRASER, N.; HONNETH, A. (org.). **¿Redistribución o reconocimiento? Un debate político-filosófico**. Tradução: Pablo Manzano. Madrid: Ediciones Morata, S. L., 2006b. p. 89–148. p. 94.

<sup>117</sup> *Ibid.*, grifo do autor.

<sup>118</sup> Cf. HONNETH, 2009. Honneth sustenta que o “‘giro teórico do reconhecimento’ representa uma intenção de responder a um problema imanente à teoria e não uma resposta a tendências atuais do desenvolvimento social”. HONNETH, 2006b, p. 101. grifos do autor.

<sup>119</sup> FRASER, N. Una deformación que hace imposible el reconocimiento: réplica a Axel Honneth. *In*: FRASER, N.; HONNETH, A. (org.). **¿Redistribución o reconocimiento? Un debate político-filosófico**. Madrid: Ediciones Morata, S. L., 2006c. p. 149–175. p. 152. grifo da autora.

<sup>120</sup> Cf. FRASER, 2006b, p. 152–153.

que Fraser, por sua vez, a contesta<sup>121</sup>. Além disso, acredita que é um equívoco a ideia de que uma única motivação esteja na base de todo e qualquer descontentamento social, e, por isso, seria mais preocupante ainda a designação, que Honneth faz, do sofrimento pré-político como o ponto de referência privilegiado da Teoria Crítica. Para Fraser, essa designação é discutível em vários níveis:

1º) no nível empírico, não há sofrimento que seja realmente imaculado por vocabulários do julgamento normativo no domínio público. As experiências cotidianas de injustiça que Honneth considera inocentes, são, na verdade, mediadas por idiomas de reivindicação pública; 3º) no nível conceitual, nunca podemos ter acesso à experiência moral não mediada por discursos normativos, os quais, ao contrário, representam referências indispensáveis para avaliar a validade das afirmações da experiência; 2º) no nível normativo, as demandas dos movimentos sociais que Honneth descarta, têm a vantagem de serem submetidas ao escrutínio crítico em um debate aberto. Ademais, o sofrimento não articulado, está, por definição, ao abrigo da discussão pública<sup>122</sup>.

Portanto, para que os pontos de referência da teoria crítica sejam confiáveis no nível normativo – em outras palavras, para que nos ajudem a conceituar o que realmente *merece* o título de injustiça, em face do que só se *experimenta* como injustiça – as reivindicações dos movimentos sociais são, no mínimo, candidatas tão verossímeis quanto o descontentamento pré-político não verificado.<sup>123</sup>

Fraser, por sua vez, afirma que a abordagem que propõe não começa com a experiência subjetiva, mas com discursos descentrados de crítica social. Sendo assim, ela busca conectar a crítica com seu contexto social, centrando-se inicialmente nos *paradigmas populares de justiça social* os quais criam as gramáticas hegemônicas de discussão e deliberação. Longe de refletir a experiência imediata, esses paradigmas populares constituem formações discursivas despersonalizadas que medeiam a discordância moral e o protesto social. Como tal, representam um ponto de referência não subjetivo para a teoria crítica. Portanto, em sua abordagem, os paradigmas populares servem como um ponto de referência empírico inicial, mas não gozam de nenhum privilégio absoluto<sup>124</sup>.

Fraser afirma ainda que, à diferença do sofrimento pré-político pensado por Honneth, os paradigmas populares não constituem um fundamento incorrigível do qual deriva a estrutura normativa da teoria crítica. Pelo contrário, a pessoa que seja teórica crítica deve avaliar sua suficiência a partir de pelo menos duas perspectivas independentes: *em primeiro lugar* do ponto de

<sup>121</sup> De fato, são muitas as dificuldades ao se eleger as experiências subjetivas como ponto de referência de uma teoria crítica. Rego e Pinzani observam, “(...) com Adorno e Horkheimer, que é impossível esperar que pessoas que vivem em uma sociedade caracterizada por alienação e ideologia, sejam capazes de descrever adequadamente sua situação e alcançar um ponto de vista a partir do qual consigam criticá-la. (...) Precisamente nisto, consiste a maior dificuldade de uma teoria do reconhecimento baseada na ideia de que o que conta são as experiências subjetivas das pessoas e não a situação objetiva na qual elas se encontram (esta parece-nos ser a crítica mais adequada de Nancy Fraser a Axel Honneth)”. REGO, W. L.; PINZANI, A. **Vozes do Bolsa Família: Autonomia, dinheiro e cidadania**. 2. ed. São Paulo: Editora Unesp, 2014. p. 38 e n. 4.

<sup>122</sup> FRASER, 2006b, p. 153–154.

<sup>123</sup> Ibid., p. 154. grifos da autora.

<sup>124</sup> Ibid., p. 156–157. grifo da autora.

vista da teoria social, o teórico deve determinar se as gramáticas hegemônicas de debate da sociedade são adequadas à sua estrutura social e; *em segundo lugar*, da perspectiva da filosofia moral, deve determinar se as normas às quais apelam são moralmente válidas. O resultado é que os atuais paradigmas populares de justiça não estão completamente equivocados, nem tampouco são inteiramente satisfatórios. A gramática de discussão atual, que é verossímil e, ao mesmo tempo tem necessidade de reconstrução, representa um ponto de referência empírico cujo desenvolvimento pleno e suficiente aponta para além da presente constelação<sup>125</sup>.

Além disso, a autora defende que a sua abordagem teórico crítica evita o fundamentalismo. A mudança do centro de atenção da experiência para o discurso, descentra a psicologia moral, abrindo espaço para o estudo da cultura política, que agora se une à teoria social, a filosofia moral e a teoria política como um elemento constitutivo da teoria crítica. No entanto, nenhuma dessas áreas de investigações é o fundamento das outras no sentido de Honneth. Nenhuma está isenta de revisão, mas cada uma delas responde perante as outras, que a controlam e a corrigem quando necessário<sup>126</sup>.

Nessa direção, Fraser irá demonstrar que a alternativa de abordagem teórico-crítica que propõe, fornece uma estrutura na qual as demandas de **imanência** e **transcendência** podem ser satisfeitas e que tem como ponto de partida e de referência social os paradigmas populares de justiça, vale dizer: os movimentos sociais; como afirma:

É obvio que os paradigmas populares de justiça ocupam uma posição de **imanência** no mundo social, assim como as normas populares neles embutidas, porém eles não são repositórios estáticos de uma norma fixa. (...) Nas condições modernas, eles estão abertos à extensão, radicalização e transformação históricas. As normas contidas nas gramáticas populares, pressionadas para enfrentar novos problemas e submetidas a uma resignação criativa, **transcendem** o mundo social no qual se originam.<sup>127</sup>

Em resumo pode-se dizer que, para Fraser, a razão de ser da teoria crítica é a de iluminar as lutas sociais de uma época. Nesse sentido, tendo como ponto de apoio no mundo social, os paradigmas populares de justiça, e, a partir deles, a autora irá construir um modelo teórico de justiça social que

<sup>125</sup> Ibid., p. 156–158. grifos da autora.

<sup>126</sup> Ibid.

<sup>127</sup> Ibid., p. 158., grifos meus. Segundo Fraser, “a ideia de paridade participativa é um bom exemplo disso”, ou seja, como norma embutida nos paradigmas populares de caráter simultaneamente imanente e transcendente. Nesse sentido, a autora se distingue dos teóricos do liberalismo e do comunitarismo que, ao seu ver, representam as disjuntivas teóricas entre redistribuição e reconhecimento (Cf. seção 3.3, sobre a “justiça bidimensional”). Vale lembrar também, a questão da “dialética da imanência e transcendência”, tão presente na discussão de Fraser (Cf. seção 1.1) e, no que tange ao debate com Honneth, Fraser admite que ambos concordam que tal dialética é uma característica definidora da teoria crítica e, por conseguinte rejeitam a postura exteriorista das teorias liberais que buscam julgar as situações sociais com normas completamente independentes da sociedade em questão. Em vez disso, ambos assumem que a crítica só consegue se estabelecer na medida em que revela as tensões e possibilidades que em certo sentido, são imanentes à configuração com a qual nos deparamos. Portanto, em geral, ambos abraçam o objetivo definidor da teoria crítica de abordar tanto a imanência quanto a transcendência. Cf. FRASER, 2006c, p. 151–152.

melhor informa os movimentos sociais, tal como a sua concepção marxiana de teoria crítica propugna.

Daqui em diante, nos três capítulos seguintes, seguirei o percurso de Fraser – e alguns dos seus embates teóricos – no seu desafio de integrar, teoricamente, aquilo que aparentemente se encontra separado nos paradigmas populares de justiça: a redistribuição e o reconhecimento. Noutros termos, após examinar as ideias políticas de redistribuição e reconhecimento como paradigmas populares de justiça, Fraser se propõe a tarefa de integrar a redistribuição e o reconhecimento em um único paradigma global, abordando os problemas – que surgem ao se propor a integração – em quatro campos importantes de estudos envolvidos nessa discussão: 1) na **teoria social**, a tarefa é elaborar uma descrição da sociedade contemporânea que possa acomodar tanto a diferenciação entre classe social e status quanto sua imbricação mútua; 2) na **filosofia moral**, a tarefa é desenvolver uma concepção suprema de justiça que possa acomodar reivindicações legítimas tanto pela igualdade social quanto pelo reconhecimento da diferença; 3) na **teoria política**, a tarefa é pensar um conjunto de arranjos institucionais e reformas políticas que possam remediar tanto a má distribuição quanto o falso reconhecimento, e ao mesmo tempo minimize a interferência mútua que pode surgir quando os dois tipos de reparação são buscados ao mesmo tempo; e, 4) na **prática política**, a tarefa consiste em fomentar a participação democrática através das atuais linhas divisórias, a fim de construir uma orientação programática que integre o melhor da política de redistribuição com o melhor da política de reconhecimento<sup>128</sup>.

Tendo o texto *Redistribuição ou reconhecimento* como central e seguindo aproximadamente o plano de trabalho de Fraser que, como vimos partiu dos movimentos sociais, reconstituirei cada uma das tarefas para discutir os problemas enfrentados nos respectivos campos do conhecimento para a integração dos paradigmas da redistribuição e reconhecimento. Seguindo o método teórico-crítico da autora, primeiramente, iniciarei pela discussão questões de teoria social, que é a parte descritiva/explicativa da sociedade e onde a autora define sua concepção de sociedade capitalista contemporânea e; em seguida, discutirei as questões de filosofia moral, que é o momento normativo propriamente dito, onde Fraser reconstrói a gramática de discussão atual de justiça e define a estrutura normativa da sua teoria crítica. Por último, discutirei as consequências políticas do seu modelo teórico perseguindo algumas mudanças nas suas propostas políticas. A propósito, saliento apenas que essa divisão da apresentação em teoria social, normatividade e política não é estanque ou substantiva; e que a própria autora fazia tal distinção meramente do ponto de vista analítico e como forma de exposição da sua teoria. Sem embargo, em vários momentos de minha discussão, pontos de conexão entre os referidos campos serão realizados.

---

<sup>128</sup> FRASER, 2006b, p. 76. grifos meus.

Nessa direção, além de ponderar os argumentos da autora, trarei observações sobre alguns dos seus referenciais teóricos, bem como sobre o desenvolvimento do seu pensamento desde a primeira versão da sua teoria bifocal, passando pelos textos intermediários até o “fechamento” da sua teoria da justiça bidimensional e a passagem para tridimensional. Ademais, quando necessário, serão trazidos à baila os autores com os quais Fraser estabeleceu diálogos críticos, no sentido de ampliar a discussão e a clareza da reconstituição. Tendo em vista que a delimitação do objetivo do texto se restringe à teoria da justiça bidimensional, no Cap. 4 (Cf. seção 4.5) são realizados alguns apontamentos sobre a transição para a justiça tridimensional e a concepção da autora sobre a dimensão política da justiça; não sendo possível, nos limites dessa dissertação, uma discussão aprofundada desse período de teorização de Fraser.

## Capítulo II – Teoria Social

### 2. Questões de teoria social na integração bidimensional

A compreensão da sociedade capitalista a partir da perspectiva de Nancy Fraser, não pode prescindir de uma adequada apropriação das categorias que a autora constrói e/ou adapta ao seu modelo de justiça, em especial as categorias sociológicas, classe social, status e política; além do conceito normativo de paridade participativa (abordado na seção 3.4).

Em “questões de filosofia moral”, Fraser trata de englobar a redistribuição e reconhecimento errôneo num único marco normativo de referência, definindo assim, a justiça bidimensional em que a norma da paridade participativa ocupa lugar de destaque. Entretanto, em “questões de teoria social” a tarefa principal consiste em compreender as relações entre a má distribuição e o reconhecimento errôneo na sociedade contemporânea a partir de suas estruturas sociais. Por sua vez, isto requer teorizar sobre as relações entre a estrutura de classes e a ordem de status no capitalismo globalizador da modernidade tardia; o que pressupõe, antes, “(...) reinterpretar os conceitos sociológicos clássicos para um regime dinâmico moderno”<sup>129</sup>.

Como se descreve no início da dissertação, quando Fraser confronta os “paradigmas populares” de reconhecimento e redistribuição com o “espectro conceitual”, trata-se de uma reinterpretação das teorias sociais de Karl Marx e Max Weber. Na controvérsia com Honneth, a autora defende que uma “teoria crítica da sociedade contemporânea não pode passar por alto a subordinação de status” e, “em consequência (...) deve evitar o suposto durkheimiano de um único valor cultural”<sup>130</sup>, como o faz Honneth. Por outro lado, “se reduzimos tudo ao econômico, caímos no velho modelo da base e a superestrutura: a economia é a infraestrutura real e o status e a identidade são parte da superestrutura e nos centrariamos só na economia política”<sup>131</sup>.

Essas premissas remetem ao foco da teoria de Fraser que está na crítica do reconhecimento identitário e, por conseguinte, a sua substituição por um modelo de status em que as injustiças de má distribuição não possam ser abandonadas. Inclusive considero que essa questão – abordada no Cap. 1 – é crucial para Fraser, desde o seu diagnóstico social e de justiça à “falsa antítese”. Num

---

<sup>129</sup> Ibid., p. 60.

<sup>130</sup> Ibid.

<sup>131</sup> FRASER, N. **La justicia en tres dimensiones. Entrevista a Nancy Fraser**. Madrid, Espanha: Revista Minerva, 2007a. Entrevistadores: Sonia Arribas e Ramón Del Castillo. 2007.p. 26. Fraser se refere ao clássico texto de Marx, no qual esse autor dizia: “(...) na produção social da própria existência, os homens entram em relações determinadas, necessárias, independentes de sua vontade; essas relações de produção correspondem a um grau determinado de desenvolvimento de suas forças produtivas materiais. A totalidade dessas relações de produção constitui a estrutura econômica da sociedade, a base real sobre a qual se eleva uma superestrutura jurídica e política e à qual correspondem formas sociais determinadas de consciência” MARX, K. Prefácio. *In*: MARX, K. (org.). **Contribuição à crítica da economia política**. Tradução: Florestan Fernandes. 2. ed. São Paulo: Expressão Popular, 2008. p. 44–50. p. 47.

certo sentido, em questões de teoria social Fraser dá um passo decisivo para consolidar a sua teoria da justiça bidimensional ao teorizar sobre a “diferenciação”, a “divergência” e a “interação” entre classe e status, redistribuição e reconhecimento.

Essa teorização social, na verdade, tem como pano de fundo a recusa da autora do reducionismo ou monismo social (questão discutida na seção 3.3.1), o qual não distingue classe e status. Apenas para demarcar aqui a importância dessa teorização, em questões de teoria moral, Fraser se manifesta claramente “contra o reducionismo” da teoria monista de Honneth. Apesar de criticar as tentativas dos teóricos da teoria da justiça distributiva por reduzir as questões de reconhecimento à redistribuição, o que ela considera “menos provável de acontecer” é a extensão, “com êxito, do paradigma do reconhecimento até englobar a estrutura do capitalismo”<sup>132</sup>. Mas como Fraser refuta o reducionismo de ambas as partes da disjuntiva, os quais se apresentam nas teorias da justiça contemporânea, essa contestação na teoria social se torna, também, uma questão de filosofia moral (Cf. seção 3.3). Nesse sentido, e meramente por escolha de apresentação seguindo método teórico-crítico da autora (Cf. seção 1.3.2), começo discutindo as referências da teoria social que fundamentam a sua concepção de sociedade capitalista contemporânea – das quais emana a sua proposta de “dualismo de perspectiva” para diferenciar classe e status – e, a partir da qual distingue o seu dualismo em face de outros aos quais se contrapõe, como o de Habermas. Ademais, o dualismo perspectivista – enquanto perspectiva analítica de conceber a sociedade, as injustiças e as lutas sociais –, será uma constante nos seus escritos até mesmo na atual fase teórica de crítica do capitalismo. Já a normatividade, particularmente a paridade participativa, é o conceito que media e unifica as esferas dualistas, tornando-as monista. Todavia, para compreender a parte normativa da sua teoria (Cf. Cap. 3), considero importante, antes, analisar a sua concepção de sociedade e os conceitos teóricos-sociais que são centrais.

Sendo assim, antes de apresentar a própria teorização de Fraser, retomarei aspectos que são citados pela própria sobre as teorias de Marx e Weber enquanto autores essenciais para a sua concepção de sociedade – sobretudo sobre classe e status – e que, segundo Fraser, precisam ser reinterpretados. Com isso espero uma melhor compreensão sobre quais aspectos das teorias desses autores são por ela refutados e como ela atualiza e utiliza aqueles conceitos que são reinterpretados para fundamentar a parte teórico-social da justiça bidimensional.

## 2.1. Superar a concepção economicista de classe social

---

<sup>132</sup> FRASER, 2006b, p. 41, n. 37.

O caminho realizado por Fraser e que trilhei até o momento na tentativa de iniciar no seu modelo de justiça bidimensional, deixa implícito de que há, no seu construto teórico, certa priorização das injustiças de reconhecimento; ainda que ela defenda que não há injustiça mais fundamental que outra, pois elas requerem ambos os enfoques. Mesmo assim, seus textos não deixam dúvida dessa “prioridade”, ao menos teórica. E isso decorre, certamente, do seu diagnóstico social de mudança fenomênica no caráter reivindicatório das lutas sociais da “condição pós socialista”<sup>133</sup>, isto é, o “declínio das reivindicações pela redistribuição igualitária”<sup>134</sup>, mas também do diagnóstico acadêmico de que a teoria da justiça mudou. Fato que gerou um tensionamento entre as tradicionais concepções de justiça distributiva e as teorias do reconhecimento – como política de identidade – que tentam explicar o surgimento dos “novos movimentos sociais”, haja vista que, tanto nos movimentos sociais como no âmbito acadêmico, há uma divisão entre os dois polos da justiça. Essa mudança teórico-prática expressa a cisão, na atualidade, entre as “políticas de redistribuição e reconhecimento”, dirá Fraser, que “não é resultado apenas de um simples erro”, mas sim é “inerente à própria estrutura moderna da sociedade capitalista” que gera as próprias “possibilidades dessa separação”<sup>135</sup>. Todavia, esse raciocínio também implica que a “estrutura da sociedade moderna é tal que nem a subordinação de classe nem a subordinação de status podem ser entendidas isoladas uma da outra” e, por isso, precisam ser “entendidas a partir de uma perspectiva integrada, mais ampla, que também integre ambas”<sup>136</sup>.

Nesse delineamento, uma priorização em teorizar a dimensão do reconhecimento e ao mesmo tempo resolver as “falsas antíteses”, pode ter a pretensão de “autoclarificar” as lutas do presente: nos movimentos sociais predominantemente de reconhecimento. A fim de realizar esse propósito, Fraser concebeu uma teoria crítica do reconhecimento identitário – que denominou de modelo de status – que busca evitar o problema da “reificação” e o “deslocamento”<sup>137</sup>, podendo integrar ambas as dimensões da justiça por meio de um núcleo normativo comum: a paridade participativa. Com efeito, a questão agora é qual referencial e vocabulário de teoria social utilizar

---

<sup>133</sup> Cf. FRASER, N.; HONNETH, A. Introducción. In: FRASER, N.; HONNETH, A. (org.). **¿Redistribución o reconocimiento?** Tradução: Pablo Manzano. Madrid: Ediciones Morata, S. L., 2006. p. 13–16.

<sup>134</sup> FRASER, 2010b, p. 115.

<sup>135</sup> Cf. FRASER, 2006b, p. 68.

<sup>136</sup> Ibid., p. 69.

<sup>137</sup> Cf. FRASER, 2010b. Segundo Fraser, esses dois problemas são sintomas do reconhecimento identitário e serão abordados no Cap. 3, assim como o “problema do desenquadramento”, como é apontado já no final de *Redistribuição ou reconhecimento*. Cf. FRASER, 2006b, p. 87., abordado no Cap. 4. Nesse momento, saliento que embora Nancy Fraser se utilize da categoria da *reificação* – à qual me refiro com frequência ao longo do texto – o faz, especificamente, referindo-se à coisificação das identidades coletivas no âmbito cultural. Para uma análise do uso que a autora faz do conceito e o seu contraste com a proposta de base psicológica, operada por Honneth para a reformulação do conceito de reificação – de origem marxiana – trabalhado por Lukács em *História e consciência de classe*, Cf. HAMEL, M. R. Reificação: uma categoria reformulada pela teoria crítica? **Pensando - Revista de Filosofia**, Teresina, Piauí, v. 11, n. 22, p. 40–51, 2020.

para desenvolver o modelo de status de modo a não excluir as reivindicações de distribuição material ou econômica.

No decorrer de suas análises, Fraser critica – com veemência – os modelos identitários de reconhecimento e as próprias lutas, por abandonarem a crítica social que englobava a economia política, para focar exclusivamente nas políticas de reconhecimento e na luta contra a marginalização e desrespeito às identidades de grupos e indivíduos. Por outro lado, segundo a autora, o marxismo teria se ocupado – “nos últimos 150 anos” – basicamente das estruturas econômicas e igualdade material, deixando as margens, as questões de gênero, classe e sexualidade<sup>138</sup>. Portanto, não apenas as tentativas reducionistas são um problema para o

---

<sup>138</sup> Para se ter uma ideia, Domenico Losurdo, no seu livro: *A luta de classes: uma história política e filosófica*, faz uma breve crítica à teoria de Fraser, afirmando que “revela-se completamente redutiva a tese de que a redistribuição da renda constituiu o paradigma dominante ‘nos últimos 150 anos’, até a ‘morte do comunismo’” FRASER, 2003c, p. 7–8., Apud LOSURDO, 2015, p. 92.; Diante dessa tese de Fraser, de que predominaram, “(...) nos últimos 150 anos, isto é, desde o *Manifesto comunista* – as reivindicações por igualdade material, porém a “condição pós-socialista” mudou a rota do paradigma de justiça prevalente. Cf. FRASER, 1997c., Losurdo questiona: “o movimento originado pelo *Manifesto Comunista* teria agitado, então, em primeiro lugar a bandeira da redistribuição?” e argumenta, com base na tese de que os explorados não lutam motivados apenas por motivos econômicos, mas também por dignidade, afirmando que “o paradigma da redistribuição não consegue explicar adequadamente sequer a luta operária na fábrica. Além dos salários baixos ou de fome, o Manifesto Comunista denuncia o ‘despotismo’ praticado pelo patrão” LOSURDO, 2015, p. 95., grifo do autor. Losurdo reconstrói a teoria da luta de classes enunciada por Marx e Engels, no plano filológico e lógico – bem como as mudanças e oscilações pelas quais passou – fazendo referência também à história real e a redefina como uma “teoria geral do reconhecimento”. Ibid., p. 15. No plano filológico, informa que “o significado da expressão utilizada pelo *Manifesto Comunista*: “lutas de classes” (*Klassenkämpfe*), (...) remete à multiplicidade das configurações que a luta de classes pode assumir” Ibid., p. 29. Na referida obra, o autor categoriza três grandes formas de lutas “(...) de classes emancipadoras [que] tendem a transcender os interesses dos explorados e dos oprimidos que a promovem” Ibid., p. 92. ● A luta entre a burguesia e o proletariado ou entre as classes subalternas e setores populares de um lado e os exploradores/expropriadores de outro; ● a luta relacionada à divisão internacional do trabalho em que os sujeitos da frente são, não somente uma singular classe social (o proletariado) mas um povo todo que luta contra a exploração de uma nação sobre outra e; ● a mais importante, a luta das mulheres contra a opressão masculina Cf. LOSURDO, 2015, segundo “a tese que Engels formula (...), apreciada também por Marx, tese pela qual a emancipação feminina constitui ‘a medida da emancipação universal’” MEW, v. 20, p. 242, 32 e 583, Apud *ibid.*, p. 30., grifo do autor. Losurdo destaca ainda o que essas três formas de lutas têm em comum: “os sujeitos são diferentes, e, igualmente diferentes são os conteúdos da luta de classes. Todavia, podemos identificar o denominador mínimo comum: **no plano econômico-político** ele é constituído pelo objetivo da modificação da divisão do trabalho (no plano internacional, no âmbito da fábrica ou da família); **no plano político-moral**, pelo objetivo da superação dos processos de desumanização e reificação que caracterizam a sociedade capitalista, pelo objetivo da obtenção do reconhecimento” Ibid., p. 104., grifos meus. Enfim, ao contrário do diagnóstico de Fraser, Losurdo argumenta que “o chamado geral à luta de classes, lançado por Marx e Engels, cai em um momento histórico em que é muito difusa a demanda, a reivindicação do reconhecimento sustentada pelos que, de uma maneira ou de outra, percebem estar **submetidos a cláusulas de exclusão, que humilham e esmagam sua dignidade humana**. Ibid., p. 94., grifos meus. Portanto, para esse autor, “o conflito social é ao mesmo tempo uma luta pelo reconhecimento”, já que “o momento da luta por reconhecimento jamais está ausente” Ibid., p. 308. Decerto, o autor não discute a fundo a teoria normativa de Fraser, com a qual ela pretende, paradoxalmente, refutar o paradigma da redistribuição ou reconhecimento em separados, e unificar os objetivos comuns. Sendo assim, Losurdo toma a teoria de Fraser como sendo de um paradigma só; o que não é o caso. A crítica ao diagnóstico, entretanto, é pertinente e muito similar àquela de Honneth, como afirma: “à medida que Nancy Fraser define essa periodização sugestiva, ou sequência histórica empregada por Taylor, ela inevitavelmente leva em conta a falsa premissa de uma oposição histórica: entre a política dos interesses materiais e dos interesses legais e uma ‘política da identidade’” HONNETH, A. Reconhecimento ou redistribuição? A mudança de perspectivas na ordem moral da sociedade. In: SOUZA, J.; MATTOS, P. (org.). **Teoria crítica no século XXI**. São Paulo: Annablume, 2007. p. 79–93. p. 91., grifo do autor. Por exemplo, “(...) o movimento das mulheres tem raízes de pelo menos 200 anos. A fundação das comunas foi tão importante no início do século XIX como na década de 1960” Ibid. No entanto, à diferença de Honneth, Losurdo põe em relevo a linguagem da luta de classes e não considera a sociedade como um ordem moral de reconhecimento; a menos que consideremos a divisão injusta do trabalho, também, como uma

desenvolvimento de uma teoria crítica, mas também a oposição de teorias com linguagens completamente diferentes que ignoram as questões de reconhecimento e vice-versa.

De fato, esse problema de teorias incompatíveis, é abordado – não como reducionismo, mas como divisão – em *O feminismo, o capitalismo e a astúcia da história*. Nesse texto, a autora aponta que a cisão entre políticas de identidade e de redistribuição, tem sua origem na “nova esquerda” que, diante da “condição pós-socialista” e de ascensão do neoliberalismo, assumiram objetivos distintos que produziram uma oposição aparentemente inconciliável. Disso decorreu um desacoplamento do feminismo das suas tradicionais bandeiras de lutas com o respectivo afastamento daquelas da redistribuição e o seu direcionamento sobre a questão das identidades. O resultado foi uma afinidade perversa entre o feminismo e o neoliberalismo de modo a legitimar as políticas neoliberais ao passo que a política de identidade não mais oferece qualquer ameaça ao desenvolvimento do capitalismo ao ignorar a crítica da estrutura econômica; fenômeno que Fraser denomina de “ressignificação do feminismo”<sup>139</sup>. Visto desse modo, a alternativa proposta por Fraser é, ao mesmo tempo, uma tentativa de reconciliação da “nova esquerda” dividida. Como afirma Daniel Bensaïd, ao interpretar o debate entre Rorty e Fraser: “o reconhecimento em si é insuficiente. No entanto, não se trata de remontar ao tempo para retomar as políticas redistributivas da esquerda, como reivindica Rorty. Nancy Fraser opõe-se, ao contrário, ao desacoplamento de uma esquerda cultural e de uma esquerda social (...)”<sup>140</sup>.

Contextualmente, se para Fraser a esquerda cultural falha por se distanciar da crítica à economia política e, por conseguinte, das lutas por redistribuição, o marxismo economicista até então predominante em prol das lutas por igualdade material fracassou em abordar as lutas não econômicas. Diante disso, o desafio da autora, em “questões de teoria social”, é delimitar um arcabouço conceitual – que seja capaz de superar tais falhas e fracassos, *i.e.*, que não seja excludente –, e o seu referencial sociológico, pois se a alternativa não é aderir à ênfase da esquerda cultural ao reconhecimento e políticas de identidade, tão pouco seria adequado um retorno ao marxismo da nova esquerda, cujo foco de análise é a redistribuição.

Diante desse problema, a alternativa que a autora escolheu como terceira via, é a sociologia weberiana. Seu objetivo, em teoria social, é compreender as relações entre má distribuição e reconhecimento errôneo na sociedade contemporânea. Isso pressupõe teorizar sobre as relações entre as estruturas de classe e a ordem de status no capitalismo globalizador da modernidade

---

violação da dignidade humana (conforme a crítica de Fraser às teorias monistas – ou reducionistas – na seção 3.3.1; e, também, a crítica de Jay Bernstein na mesma seção 3.3.1., nota 439, p. 195).

<sup>139</sup> Cf. FRASER, 2009a.

<sup>140</sup> BENSAÏD, D. Teorema 2: a luta de classes é irreduzível às identidades comunitárias. In: BENSAÏD, D. (org.). **Os irreduzíveis: teoremas da resistência para o tempo presente**. São Paulo: Boitempo Editorial, 2008. p. 35–56. p. 48.

tardia<sup>141</sup>; assim como, estabelecer as bases para a sua concepção de “dualismo perspectivista” – que será confrontado com outras teorias dualistas (Cf. seção 3.3). Nesse momento, entretanto, é contra o marxismo economicista que Fraser precisa marcar distância. Porém, ela considera que Marx é “mal interpretado” sobre o reducionismo economicista e não pretende “jogar fora o bebê com a água do banho”, como costuma dizer. Sendo assim, antes de tentarmos compreender como Fraser interpreta as categorias weberianas e as adequa ao capitalismo contemporâneo, acredito que é importante discutir quais aspectos conceituais Fraser refuta do marxismo e talvez de Marx – mesmo aquilo que ela considera que são mal interpretados pelo marxismo economicista – e o que ela mantém desse autor no sentido de compatibilizar com os conceitos de Weber, já que ela “rejeita o padrão da visão de Marx e Weber como pensadores antagônicos e irreconciliáveis”<sup>142</sup>.

Num pequeno artigo publicado por ocasião do “150º aniversário do *Manifesto comunista*” intitulado *Um futuro para o marxismo* (1998), Fraser tinha a pretensão de “(...) defender a possibilidade – na verdade a necessidade – de um futuro para o marxismo no campo da teoria crítica pós-marxiana”<sup>143</sup>. Nesse artigo, a autora dá importantes indicações sobre a sua compreensão do marxismo – que resultará num giro weberiano – por meio da resposta à seguinte questão: “o marxismo tem algum futuro em nossa era aparentemente ‘pós-socialista’?”<sup>144</sup>

A resposta, entretanto, possui dois sentidos opostos: 1º) o “marxismo acabou”; 2º) o “marxismo é indispensável”. Sobre o primeiro “lado da história”, Fraser responde que o marxismo como uma metanarrativa – para lembrar da condição pós-moderna de Lyotard<sup>145</sup> – da oposição política em sociedades capitalistas, acabou. Do mesmo modo que também acabou como uma teoria totalizante de um sistema dinâmico das tendências de crise e potenciais conflitos dessas sociedades. Aqui, a possibilidade para o marxismo é ser uma corrente de contribuição entre outras para esse novo campo pós-marxiano que requer abertura para outros objetos do pensamento crítico. Mas há também o segundo “lado da história”. Muitas das contribuições e do conhecimento profundo do marxismo são indispensáveis para esse pós-marxismo que por sua vez deve abrir-se ao marxismo<sup>146</sup>.

Precisamente, é o segundo “lado da história” que interessa para Fraser e diante do qual relembra a tese de que o marxismo sempre insistiu na conexão estreita entre teoria e prática, como escrevia o próprio Marx, para prover “o autoesclarecimento das lutas e aspirações de uma época”<sup>147</sup>. Se levarmos essa admirável afirmação a sério, diz a autora, então é necessário começar notando o relativo declínio das lutas da classe operária tradicional em nosso tempo e o surgimento de lutas

---

<sup>141</sup> FRASER, 2006b, p. 51.

<sup>142</sup> FRASER, 2010b, p. 125, n. 3.

<sup>143</sup> FRASER, N. Um Futuro para o Marxismo. **Revista Novos Rumos**, Marília, São Paulo, v. 14, n. 29, 1999. p. 6.

<sup>144</sup> *Ibid.*, p. 4., grifos da autora.

<sup>145</sup> Cf. LYOTARD, 2009.

<sup>146</sup> FRASER, 1999, p. 5.

<sup>147</sup> Cf. FRASER, 2003b.

que não se ajustam ao relato marxiano da história, como os assim chamados “novos movimentos sociais”. Esses últimos divergem da compreensão marxista de luta de classe, em parte devido aos aspectos focalizados de identidade, distintos de classes e que, por vezes, com interesses divergentes dos interesses da classe operária. Diante dessas incongruências, “deve-se questionar fortemente a teoria marxista”<sup>148</sup>. Logo, Fraser defende que alguns conceitos basilares da teoria marxiana precisam ser revistos e reformulados, dentre os quais, destacarei como sendo importante aqui descrever: o “*status* da categoria classe”, “seu significado estrutural” e “a dimensão normativa”, segundo o marxismo.

A mais difícil a ser questionada, de acordo com Fraser, é a categoria classe. Essa categoria sociológica, na tradição do marxismo, é dividida em dois níveis: *classe em si* e *classe para si*<sup>149</sup>. A “classe em si” a autora define como uma categoria teórica objetiva que pode ser atribuída aos atores sociais por um observador independentemente da autodescrição e autoconsciência do observado. Por exemplo, a classe operária como a classe das pessoas que não possuem a propriedade dos meios de produção, mas apenas sua força de trabalho e que exerce uma função objetivamente especificável no circuito da realização da mais-valia ao vender sua força de trabalho por salários. A “classe para si” em contraste, como sugere a locução hegeliana, supõe a captura da autoconsciência dos atores sociais, sua identidade social coletiva e participação em um grupo social mobilizado. A classe operária aqui, é auto identificada, uma identidade coletiva mobilizada<sup>150</sup>.

Segundo Fraser, o marxismo tentou teorizar a relação entre os dois níveis da categoria “classe” a fim compreendê-las como partes de um mesmo processo que supõe que as identidades coletivas decorrem das posições objetivas que as pessoas ocupam em relação aos meios de produção. Nesse caso, a classe operária seria aquela que objetivamente ocupa uma posição na estrutura econômica e se autocompreende como classe e que procura intervir na vida política e social de forma coletiva: a subjetividade, isto é, a formação da consciência de classe, se seguiria da objetividade.

Entretanto, a autora relata que isso não ocorreu assim e o marxismo não conseguiu explicar “quais circunstâncias intervêm e interferem no sentido de a classe em si tornar-se a classe para si”<sup>151</sup>. A evidência, de acordo com Fraser, de que a *classe em si* não se tornou *classe para si*, seria o “relativo declínio das lutas da classe operária tradicional em nosso tempo e o surgimento de lutas

---

<sup>148</sup> FRASER, 1999, p. 4., grifos da autora.

<sup>149</sup> Fraser define esses dois níveis segundo sua própria interpretação do marxismo – deixando de fora a síntese (dialética) da *classe em si* e *classe para si* – sem fazer referência a um autor específico. Sendo assim, apresento na seção 4.4, algumas passagens e o propósito (político) de Marx a respeito desse esquema conceitual; a título de esclarecimento e para que o leitor não tome a interpretação de Fraser como uma interpretação do esquema marxiano, mas sim de um certo “enfoque produtivista do marxismo” sobre tais conceitos na obra de Marx. Ibid.

<sup>150</sup> Ibid., p. 5.

<sup>151</sup> Ibid.

que não se ajustam ao histórico marxiano da história(...)<sup>152</sup> tais como: “o feminismo, os movimentos dos homossexuais e lésbicas, os movimentos pacifistas e ecológico, movimentos antirracistas e vários outros movimentos – alguns progressistas e outros reacionários – que estão organizados em torno da etnicidade e nacionalidade”<sup>153</sup>. Essa seria a prova cabal de separação, ou relativa autonomia dos dois níveis – divergentes – da categoria classe; fato que denota já um implícito olhar weberiano.

Com essas categorias, conforme Fraser, é difícil abordar a multiplicidade de identidades, como citado, que não teriam correspondência com a posição objetiva de classe. Diante dessas objeções, Fraser apresenta sua alternativa às subdivisões marxistas de *classe em si* e *classe para si*, assumindo, “ao contrário, que as identidades são culturalmente *construídas*”, *i.e.*, “surgem de processos contingentes culturais relativamente autônomos que escapam da determinação estrutural”<sup>154</sup>. Nesse sentido, a autora explica que “(...) onde o marxismo expôs convergência entre posições estruturais e grupos de mobilização e filiação nós vamos assumir ao invés a autonomia relativa das identidades de estruturas e a relativa contingência dos processos pelos quais as filiações se formam e os grupos são mobilizados”<sup>155</sup>.

De certo modo – sem antes questionar até que ponto Fraser reformula ou substitui as formulações originais de Marx, sobre o processo de consciência de classe e o conceito de classe proletária – é fato que sua crítica tem consequências importantes para a teoria crítica. Ao desvincular a formação de identidades de classe da posição objetiva dos indivíduos na estrutura produtiva, Fraser abre margem para conceber toda e qualquer identidade coletiva como resultado de “processos culturais contingentes” com relativa autonomia da esfera econômica. Logo, a identidade de classe e outras identidades coletivas, como as de gênero e “raça”, se tornariam plenamente equivalentes e seria reducionismo formular uma teoria crítica que ignore qualquer uma dessas categorias, da mesma forma que seria equivocado estabelecer hierarquias ou prioridade entre elas. Nas palavras da autora, “as identidades de classe enfocadas pelo marxismo sempre foram também de gênero e de ‘raça’”<sup>156</sup>.

Reformulada a “categoria classe”, Fraser passa a dizer que o significado estrutural da classe também necessita ser reconstruído. A economia política, por exemplo, deveria teorizar o gênero e a questão racial-étnica como eixos de exploração e, sobre dimensão estrutural, a teoria crítica não deveria limitar-se ao circuito de extração da mais-valia, mas abordar também o subsistema do aparelho de Estado e outras áreas da vida que não são formalmente institucionalizadas tais como

---

<sup>152</sup> Ibid.

<sup>153</sup> Ibid., p. 4.

<sup>154</sup> Ibid., p. 5.

<sup>155</sup> Ibid.

<sup>156</sup> Ibid., p. 6.

as arenas domésticas, redes de parentesco, relações sexuais, esferas públicas e as associações da sociedade civil<sup>157</sup>.

Por último, há que se reformular, segundo Fraser, a questão da “dimensão normativa”. O marxismo assumiu que a injustiça fundamental da sociedade capitalista era a exploração; e o remédio, de acordo com isso, foi a redistribuição socialista, a profunda reestruturação da economia política e a abolição da divisão e diferença de classes. Hoje, entretanto, “muitos grupos mobilizados assumem que a injustiça fundamental da sociedade contemporânea é o falso reconhecimento cultural dos diferentes grupos”<sup>158</sup>. A solução, do seu ponto de vista, é “a política de reconhecimento”, a reavaliação das identidades grupais desvalorizadas ou talvez a reconstrução dos muitos termos em que as diferenças grupais são elaboradas correntemente<sup>159</sup>.

Fraser levanta outras questões do marxismo que precisam ser questionadas e reformuladas. Mas essas que destaquei já são suficientes para se chegar à máxima da autora segundo a qual “a justiça requer atualmente tanto a redistribuição como o reconhecimento, já que cada um por si é insuficiente”<sup>160</sup>; e, por conseguinte, tal é, do seu “ponto de vista”, “a questão chave de nossos dias: como é possível desenvolver uma orientação política programática coerente que integre redistribuição e reconhecimento?”<sup>161</sup>.

Ainda que uma “reconstrução correta das diferenças grupais” ou de formação de suas identidades, desde o texto *Repensando o reconhecimento* (2000), passe longe do seu arcabouço teórico, seu modelo de status, como uma crítica do reconhecimento identitário, visa precisamente combater os desvios dessas supostas “diferenças grupais” elaboradas em termos corretos<sup>162</sup>, tal como a *reificação* e o “separatismo”<sup>163</sup>. Há que se considerar, no entanto, que no texto *Um futuro para o marxismo*, Fraser ainda admitia a concepção de formação de identidades. Apenas visava reformular os conceitos marxistas que não permitiam, segundo ela, teorizar outras identidades coletivas e davam prioridade à identidade de classe – ao estabelecer a correspondência entre modo de produção e consciência de classe – e, por conseguinte restringindo a concepção de estruturas sociais e suas respectivas normatividades. Todavia, na medida em que Fraser concede relativa autonomia aos processos culturais de formação das identidades, o referido texto contém já – mesmo que implicitamente – as premissas que a conduzem a embasar seu modelo de status – e o respectivo modelo de justiça bidimensional – na teoria weberiana. Talvez essa fosse já, a alternativa às divisões entre o marxismo e feminismo da “nova esquerda” que teria em mente, capaz de integrar

---

<sup>157</sup> Ibid.

<sup>158</sup> Ibid.

<sup>159</sup> Ibid., grifos da autora.

<sup>160</sup> Ibid.

<sup>161</sup> Ibid.

<sup>162</sup> Cf. *ibid.*

<sup>163</sup> Cf. FRASER, 2010b.

redistribuição e reconhecimento. Precisamente, essa noção de formação de identidade como “processo contingente”, apesar da sua vulnerabilidade às objeções, resulta da reformulação da autora – talvez a de maior consequência política – das categorias *classe em si* e *classe para si* e sua relação com o modo de produção – que Marx adaptada de Hegel, assim como a respectiva dialética – e culminará na substituição das categorias marxianas pelas noções de classe e status weberiano, respectivamente.

A partir dessa reformulação, em que a autora concebe relativa autonomia entre os processos culturais de formação da identidade e a estrutura econômica (ou de relação de produção) na qual as pessoas se situam, objetivamente, Fraser gradativamente adere à teoria social weberiana para sustentar a mútua imbricação das esferas sociais e suas relativas injustiças. Assim, no texto *Repensando o reconhecimento* – um ano depois do texto *Um futuro para o marxismo* –, provavelmente é o primeiro texto em que a autora define classe em termos weberianos, destacando suas vantagens para o desenvolvimento do seu modelo de status; é o que diz:

Neste ensaio, usei deliberadamente um conceito weberiano de classe, não o definido por Marx. Desta forma, entendo uma posição de classe de ator em termos da **relação** dele ou dela **com o mercado**, não em termos da sua relação com os recursos de produção. Esta concepção weberiana de classe como uma categoria *econômica* satisfaz meu interesse na distribuição como uma dimensão normativa de justiça, de forma melhor do que a concepção de classe de Marx como categoria *social*.<sup>164</sup>

Esse conceito weberiano de classe, tipicamente economicista, se adequa ao conceito marxiano de classe (apenas a sua objetividade) como “tipo ideal”, que Fraser vinha utilizando desde a primeira versão da sua teoria bifocal, em *Da redistribuição ao reconhecimento*<sup>165</sup> (1995, 1997). Nesses textos, “classe é um modo de diferenciação social enraizada na estrutura político-econômica da sociedade. Uma classe existe como uma coletividade apenas em virtude de sua posição nessa estrutura e de sua relação com outras classes”<sup>166</sup>. Sem embargo, “conceber a classe dessa forma é incorrer em economicismo, risco que Fraser está ciente em correr para dar vazão às suas formulações teóricas”<sup>167</sup>; da mesma forma, conceber a sexualidade como “meramente cultural”, *i.e.*,

<sup>164</sup> FRASER, 2006b, p. 125, n. 3., grifos em itálico são da autora, grifos em negrito são meus.

<sup>165</sup> Cf. FRASER, 1995.; Cf. 1997a. O primeiro texto é a versão original publicada na *New Left Review* e a segunda é a versão mais extensa (com pequenas alterações) republicada no livro *Justiça interrompida*. Há uma versão reduzida desse texto, traduzida para a língua portuguesa. Cf. FRASER, N. Da redistribuição ao reconhecimento? Dilemas da justiça numa era “pós-socialista”. **Cadernos de Campo**, São Paulo, v. 15, n. 14, p. 231–239, 2006a. Traduzido de FRASER, Nancy. From redistribution to recognition? Dilemmas of justice in a ‘postsocialist’ age. **In**: SEIDMAN S.; ALEXANDER, J. (Orgs.). *The new social theory reader*. Londres: Routledge, 2001. pp. 285-293. Há, também, uma tradução correspondente à versão da *New Left Review* em espanhol, que é aberta ou pública. Cf. FRASER, N. ¿De la redistribución al reconocimiento? Dilemas de la justicia en la era “postsocialista”. **New left review**, London, UK, n. 0, p. 126–155, 2000a.

<sup>166</sup> FRASER, 1997a, p. 17.

<sup>167</sup> SILVA, J. B. DA. Marxismo e reconhecimento. **Crítica Marxista**, Campinas, SP, n. 31, p. 139–154, 2010. p. 146, n. 13.

desacoplada do “modo de produção”, poderia incorrer em culturalismo<sup>168</sup>. Ainda que Fraser tenha salientado que se tratava de um “recurso heurístico”<sup>169</sup> ou “experimento mental”<sup>170</sup> tomado como referência para definir as coletividades bivalentes de gênero e “raça”, isso não livrou seus primeiros textos, dessas críticas. Essa vulnerabilidade às críticas de ambos os lados das correntes que Fraser denominou de economicismo e culturalismo, só seria amenizada quando em *Redistribuição e reconhecimento* Fraser esclarece que a bidimensionalidade das coletividades é a regra e não a exceção. Considerando que “no mundo real, economia política e cultura estão mutuamente interligadas, assim como injustiças distributivas com injustiças de reconhecimento”<sup>171</sup>, “para efeitos práticos, (...) quase todos os eixos de subordinação do mundo real podem tratar-se como bidimensionais”<sup>172</sup>.

Nesse patamar de discussão, o referencial quase-weberiano já está consolidado. O tipo ideal economicista, de classe, e culturalista, de status, podem não refletir suficientemente as complexidades do mundo real. Enquanto tipo ideal, a causa última da injustiça de classe é a estrutura econômica da sociedade capitalista; mas, na realidade, os danos resultantes (ou efeitos) incluem tanto a má distribuição quanto o reconhecimento errôneo. Do outro lado, a causa última da injustiça heterossexista é a ordem de status e não a estrutura econômica da sociedade capitalista; porém, na realidade os danos resultantes abarcam tanto o reconhecimento quanto a má distribuição<sup>173</sup>. Em suma, Fraser abandona a preocupação com os aspectos formativos das identidades coletivas e estabelece, no seu lugar, que as injustiças de reconhecimento resultam de hierarquias de status ilegítimas e não de “diferenças grupais” ou identidades mal formadas. E isso só será possível baseando sua teoria da justiça num referencial sociológico que admite a relativa autonomia das esferas econômicas e de status, que a autora localiza em Max Weber.

Assim sendo, sua opção não ficou livre de críticas e indagações. Há autores que afirmam que “(...) esse modelo para uma teoria da justiça se afasta de qualquer definição de ‘materialismo histórico-dialético’ ao admitirem uma autonomia da esfera cultural e darem a ela, a mesma relevância que é dada à economia política na constituição da injustiça”<sup>174</sup>; assim como Butler, do outro lado, criticou o desacoplamento da sexualidade com a economia política, afirmando que mesmo “a regulação da sexualidade esteve sistematicamente vinculada al modo de produção apto para o funcionamento da economia política”<sup>175</sup>; de modo que, “se continuarmos a tomar o modo de produção como a estrutura definidora da economia política, nesse caso, é possivelmente sem

<sup>168</sup> Cf. BUTLER, J. El marxismo y lo meramente cultural. *New Left Review*, Londres, UK, n. 2, p. 109–121, 2000.

<sup>169</sup> Cf. FRASER, 1997a.

<sup>170</sup> Cf. FRASER, 2006b.

<sup>171</sup> FRASER, 1997a, p. 16–17.

<sup>172</sup> FRASER, 2006b, p. 33.

<sup>173</sup> *Ibid.*, p. 31–32.

<sup>174</sup> SILVA, Enrico Paternostro Bueno Da, 2013, p. 169., grifos do autor.

<sup>175</sup> BUTLER, 2000, p. 115.

sentido para as feministas abandonar a perspectiva de longa data de que a sexualidade deve ser entendida como parte desse modo de produção”<sup>176</sup>.

Fraser, contudo, afirma que “não tenciona rejeitar a ideia marxiana de ‘modalidade capitalista de produção’ como uma totalidade social”<sup>177</sup>, haja vista que “o circuito interno de extração de mais-valia é um importante subsistema nas sociedades capitalistas e um dos que é casualmente eficaz”<sup>178</sup>. A autora não considera incompatível com a concepção weberiana de ordem econômica e ordem cultural; “pelo contrário, acha esta ideia útil como quadro geral no interior do qual podemos situar as compreensões weberianas de status e classe”<sup>179</sup>. Em suma, esse é o “lado da história” diante da qual Fraser defende que “esquecer ou ignorar o marxismo, em vez de transformá-lo e incorporá-lo significa condenar a teoria crítica a um modo de pensar pré-marxiano insustentável”<sup>180</sup>.

Se for assim, uma última consideração se faz necessário. Ainda que Fraser considere que a sua teoria crítica da justiça se mantém aberta para a economia política, entendida pela autora, como a crítica do circuito interno ou estritamente econômico de exploração – ou extração de mais valia – no capitalismo, seu vocabulário conceitual se mantém no âmbito da redistribuição. Como é discutido na seção 3.4 (e seguintes) sobre a norma da paridade participativa, no limite – no que se refere às injustiças materiais –, Fraser discute a redistribuição como uma forma mais igualitária de distribuição de riqueza no sentido de prover as condições econômicas mínimas de paridade de participação. Tal como observa Butler, se para o marxismo é “o modo de produção, como estrutura, que define a economia política”<sup>181</sup>, para Fraser é “a ‘redistribuição’ de bens e direitos como a questão que define a economia política”<sup>182</sup>. Se for assim, essa limitação nos levaria a questionar, desde já, em que medida o modelo de justiça bidimensional mantém no horizonte a perspectiva marxiana – não de um marxismo qualquer – de superação do modo de produção do capitalismo. De fato, parece haver um déficit – pelo menos até à teorização da justiça bidimensional – com relação à dimensão da esfera econômica, como afirma Silva: “(...) diferentemente do esforço empreendido em explicar uma concepção normativa de luta justificável por reconhecimento, Fraser não constrói um referencial teórico tão sólido e extenso para lidar com a dimensão

---

<sup>176</sup> Ibid., p. 117.

<sup>177</sup> FRASER, 2010b, p. 125, n. 3.

<sup>178</sup> FRASER, 1999, p. 6.

<sup>179</sup> FRASER, 2010b, p. 125, n. 3.

<sup>180</sup> FRASER, 1999, p. 4.

<sup>181</sup> BUTLER, 2000, p. 117.

<sup>182</sup> Ibid., grifo da autora.

distributiva da injustiça social”<sup>183</sup>. Ao avaliar o debate entre Fraser e Honneth – sobre a concepção frasereana de redistribuição, esse autor refere que:

Na sua teoria não se discute e polemiza sobre a produção e a forma que esta assume na sociedade capitalista. O argumento parece pressupor que a luta redistributiva deve se preocupar com a forma de divisão da riqueza e da renda, e não com a forma de produção dessa mesma riqueza. Por esse motivo, o modelo teórico parece sugerir que a transformação da produção é decorrência da luta por redistribuição, silenciando acerca das formas de opressão reproduzidas na dimensão político-econômica.<sup>184</sup>

Diante dessa ausência, “no que tange à noção de redistribuição em si – enquanto horizonte para a superação da face material da injustiça –, é possível levantar outra limitação a partir de um referencial bibliográfico marxista: a de restringir a crítica da economia política ao seu momento distributivo, minimizando o momento produtivo, o trabalho abstrato e a divisão social do trabalho”<sup>185</sup>.

Portanto, Fraser certamente assumiu vantagem diante de um certo marxismo que tomou o esquema base/superestrutura como sendo a última palavra de Marx e passou a considerar o modo de produção como sendo a totalidade do sistema econômico e o reconhecimento como um simples epifenômeno; o que não é o caso, pelo menos para a obra madura de Marx<sup>186</sup>. De acordo Ellen M. Wood, “a metáfora base/seperestrutura sempre gerou mais problemas do que soluções. Embora o próprio Marx a tenha usado muito raramente e apenas nas formas mais aforísticas e alusivas, ela passou a suportar um peso teórico muito superior à sua limitada capacidade”<sup>187</sup>. De fato, para Marx, o “modo de produção” não é a totalidade do sistema; assim como o sistema, como totalidade, não é meramente econômico.

Sobre essas observações, Bensaïd comenta que Fraser levanta questões pertinentes e desenvolve argumentos sólidos em sua controvérsia com Rorty e Butler, porém, acredita que a sua fórmula segundo a qual as injustiças de reconhecimento e redistribuição estão “relacionadas de maneira complexa”, aparece desvinculada das relações de produção. Além disso, a sua noção de “estrutura econômica” não é suficiente para preencher essa lacuna<sup>188</sup>. De acordo com Bensaïd,

<sup>183</sup> SILVA, Enrico Paternostro Bueno da. Repensando a redistribuição: Nancy Fraser e a economia política. **Civitas - Revista de Ciências Sociais**, Porto Alegre, v. 18, n. 3, p. 563–579, 2018a. p. 568.

<sup>184</sup> SILVA, 2010, p. 148. De modo semelhante, como descrito, Ibañez avaliou que Fraser não aborda a questão da exploração no sentido marxiano clássico. Cf. IBÁÑEZ, 2015.

<sup>185</sup> SILVA, Enrico Paternostro Bueno Da, 2018a, p. 569–570.

<sup>186</sup> Para Enrique Dussel, “Althusser hipostasiou o ‘modo de produção’ a ponto de identificá-lo com a totalidade do sistema – procedimento que não é o de Marx”. DUSSEL, E. Sobre a produção em geral. *In*: DUSSEL, H. (org.). **A produção teórica de Marx: um comentário ao Grundrisse**. Tradução: José Paulo Netto. São Paulo: Expressão Popular, 2012. p. 13–47. p. 223, n. 11., grifo do autor. Sobre a análise detalhada das “soluções” de Althusser e seus seguidores, para o problema do modelo base/superestrutura, Cf. WOOD, E. M. **Democracia contra capitalismo: a renovação do materialismo histórico**. Tradução: Paulo Cezar Castanheira. São Paulo: Boitempo, 2011. p. 51.

<sup>187</sup> WOOD, 2011, p. 51.

<sup>188</sup> BENSAÏD, 2008, p. 49., grifos do autor.

Em Marx, o capital é o sujeito de um processo não estritamente “econômico”. Ele articula os processos de produção, de circulação (portanto, de distribuição) e de reprodução simultaneamente. A “crítica da economia política” é, antes de mais nada, uma crítica do fetichismo econômico e de sua ideologia, que nos condena a pensar “a sombra do capital”. Ao dissociar desse movimento conjunto as injustiças, contentamo-nos em corrigir as discriminações e retificar a má distribuição, sem ter de revolucionar as relações de produção e, portanto, as relações de propriedade.<sup>189</sup>

Esse circuito da “produção-distribuição-troca-consumo” – que é ao mesmo tempo “econômico” e “não-econômico” – foi esquematizado por Marx nos *Grundrisse*, no qual o denominou, metaforicamente, de “um todo orgânico”<sup>190</sup>. Na *Introdução* dos *Grundrisse*, Marx analisa os diferentes momentos dessa totalidade como num “silogismo dialético”, *i.e.*, um conjunto de “(...) relações reciprocamente determinadas destes diferentes momentos”<sup>191</sup>.

O resultado a que chegamos não é que produção, distribuição, troca e consumo são idênticos, mas que todos eles são membros de uma totalidade, diferenças dentro de uma unidade. (...) Uma produção determinada, portanto, determina um consumo, uma troca e uma distribuição determinados, bem como *relações de terminadas desses diferentes momentos entre si*. A produção, por sua vez, certamente é também determinada, *em sua forma unilateral*, pelos outros momentos. (...) Há uma interação entre os diferentes momentos. Esse é o caso em qualquer todo orgânico.<sup>192</sup>

A conclusão a que Marx chegou, foi uma síntese de múltiplas determinações que “constituem agora uma ‘totalidade’ construída por muitas categorias”<sup>193</sup>.

Essa “estrutura” de múltiplas determinações serviu de referência para a elaboração d’*O capital*. Destarte, numa de suas obras mais recentes, *A loucura da razão econômica*, David Harvey retorna à leitura d’*O capital* de Marx, e dos *Grundrisse* (manuscritos d’*O capital*), para explicar o processo global de acumulação de capital, na atualidade. Esse autor retoma o conceito de totalidade que Marx desenvolveu nos *Grundrisse* – e lhe serviu de esquema nos três volumes de *O capital* – para descrever os diferentes momentos do processo de circulação do capital: a **produção** de mercadorias (valorização do valor e mais-valor), a **distribuição** (e troca) e a **realização** (consumo)

<sup>189</sup> Ibid., p. 49–50., grifos do autor.

<sup>190</sup> Cf. DUSSEL, E., 2012. Dussel analisa, detalhadamente, esse “silogismo dialético” e as relações entre o “econômico” e o “não econômico”.

<sup>191</sup> Ibid., p. 47. Referindo-se à restrição da teoria de Fraser da economia política ao seu momento distributivo, Silva destaca que, “no chamado *Caderno M*, que acompanha a edição brasileira dos *Grundrisse*, Marx (2011) dedica-se exatamente às mediações entre os momentos conceituais da produção, troca, distribuição e consumo sob o modo de produção capitalista, de modo a indicar sua concepção dialética de totalidade. Esta, para além de colocar em questão as mediações entre esferas aparentemente independentes da vida social (política, religião, Direito etc.) e destas com a determinação central posta pela ‘produção dos meios de vida’, indica ser implausível analisar separadamente e estaticamente os principais momentos da economia política” SILVA, Enrico Paternostro Bueno Da, 2018a, p. 570. grifos do autor.

<sup>192</sup> MARX, K. *Introdução*. In: MARX, K. (org.). **Grundrisse: manuscritos econômicos de 1857-1858: esboços da crítica da economia política**. Tradução: Mario Duayer; Nélcio Schneider. São Paulo; Rio de Janeiro: Boitempo; Editora UFRJ, 2011a. p. 25–64. p. 53., grifos do autor.

<sup>193</sup> DUSSEL, E., 2012, p. 47.

do valor na forma dinheiro; que correspondem aos três volumes d’*O capital*, cada qual aborda uma das esferas<sup>194</sup>.

De fato, esse era o limite da concepção de redistribuição, também apontado por Honneth fazendo referência ao texto de Marx da *Crítica do programa de Gotha*, para observar que Fraser separa a distribuição da produção, diz o autor:

Como é bem sabido, Marx já expressou uma série de sérias reservas à ideia política das lutas distributivas, tal como defendido em sua época especialmente pelos socialdemocratas. No essencial, suas objeções baseavam-se na convicção de que o objetivo da simples redistribuição dos recursos econômicos deixa como estava a assimetria entre capital e trabalho, a causa real da desigualdade social.<sup>195</sup>

Nessa crítica de Marx, nas suas considerações finais sobre os “restolhos fraseológicos ultrapassados” da distribuição justa, ele retoma sua concepção de totalidade nos *Grundrisse* (e n’ *O capital*) e as relações entre as referidas esferas:

A distribuição dos meios de consumo é, em cada época, apenas a consequência da distribuição das próprias condições de produção; contudo, esta última é uma característica do próprio modo de produção. O modo de produção capitalista, por exemplo, baseia-se no fato de que as condições materiais de produção estão dadas aos não trabalhadores sob a forma de propriedade do capital e de propriedade fundiária, enquanto a massa é proprietária somente da condição pessoal de produção, da força de trabalho. Estando assim distribuídos os elementos da produção, daí decorre por si mesma a atual distribuição dos meios de consumo. Se as condições materiais de produção fossem propriedade coletiva dos próprios trabalhadores, então o resultado seria uma distribuição dos meios de consumo diferente da atual. (...) Depois de a relação real estar há muito esclarecida, por que retroceder?<sup>196</sup>

Portanto, mesmo que a redistribuição, para Fraser, não seja considerada uma dimensão separada e, normativamente se ligue ao reconhecimento – marcando vantagem em relação a um certo marxismo economicista –, em relação à teoria de Marx, especificamente, parece não resolver a distância, haja vista que,

Embora Fraser mencione, em suas primeiras formulações sobre o tema, que as demandas agrupadas sob o “paradigma popular” da redistribuição abrangem as dimensões da *exploração* (apropriação dos frutos do trabalho alheio), *marginalização*

<sup>194</sup> Cf. HARVEY, D. **A loucura da razão econômica: Marx e o capital no século XXI**. Tradução: Artur Renzo. São Paulo: Boitempo, 2018. Nessa obra, Harvey afirma que a visualização [da totalidade] também lança uma luz interessante sobre as diferentes formas de lutas sociais que possam reverberar sobre a totalidade e destaca que, além daquelas que ocorrem na etapa da valorização, amplamente conhecida e teorizada pelo seu caráter de classe, nas demais esferas sociais e no campo da reprodução social, tais lutas não estão suficientemente teorizadas. Ibid., p. 55–56. De fato, muito parecido com a diferenciação que Fraser faz, atualmente, sobre as lutas sociais, certamente passa pela leitura (mútua) de Harvey e pela leitura que esse último faz de Marx. Cf. FRASER, N. Behind Marx’s hidden abode. **New Left Review**, London, UK, n. 86, p. 55–72, 2014a. ; Cf. FRASER; JAEGGI, 2020.

<sup>195</sup>HONNETH, 2006b, p. 119. Certamente, o propósito de Honneth não era revisar a leitura de Fraser sobre a categoria marxiana de exploração que a tornou uma questão de (re)distribuição. Não por acaso, o autor afirma: “não pretendo tirar a poeira dessa crítica agora em meu debate com Fraser, uma vez que compartilho com muitos outros a convicção de que Marx comete alguns erros graves em sua análise da sociedade capitalista. A objeção central aqui, diz respeito à sua propensão inequívoca para desconsiderar a força moral dos princípios de igualdade e realização como superestrutura cultural, embora em primeiro lugar eles tenham fornecido sua estrutura legitimadora para a sociedade mercantil recém-surgida”. Ibid.

<sup>196</sup> MARX, 2012, p. 32–33.

*econômica* (obrigação de trabalho indesejável e injustamente remunerado ou negação ao assalariamento) e *privação* (negação de um padrão material adequado de vida), não chega a teorizar sobre nenhum desses três momentos conceituais, as concatenações entre eles e deles com os problemas do reconhecimento. Mais: na medida em que essa tripartição interna acaba sendo pouco referida, deixa entrever uma priorização do momento distributivo do processo econômico em relação ao produtivo.<sup>197</sup>

Certamente, nas obras atuais mais recentes de Nancy Fraser, sobre crítica do capitalismo essa questão já mudou consideravelmente. Resta saber como a autora encaminhou a questão no âmbito da teoria da justiça.

Dessa perspectiva, apesar de Fraser sugerir que a injustiça da exploração capitalista pode ser reparada com o remédio da redistribuição, deixa em aberto que, “o que ficaria da forma capitalista de propriedade” – base da relação social da exploração e dominação – “no caso de uma tal reparação, é questão de examinar-se em outro lugar”<sup>198</sup>. Por sua vez, o fato de nunca ter realizado tal exame e a exploração “(...) acabe sendo pouco referida, deixa entrever uma priorização do momento distributivo do processo econômico em relação ao produtivo”<sup>199</sup>. Portanto, a compatibilidade que parece ficar, diante dessa ausência na teoria de Fraser, é entre a categoria weberiana de classe e a redistribuição mais igualitária nos limites do capitalismo. É o que analisaremos a seguir. Nessa direção, nas linhas seguintes, uma análise do “giro weberiano” de concepção de estrutura econômica e de status, é delineada.

## 2.2. O giro weberiano na concepção de classe e status no capitalismo contemporâneo

Há uma passagem de uma entrevista concedida por Fraser em 2004 na qual é possível situar – como nota historiográfica –, nos textos sucessivos ao *Da redistribuição ao reconhecimento* (1995), sua adesão ao paradigma weberiano de estratificação social, diz a autora:

Sempre entendi o problema da injustiça distributiva em termos de estratificação de classes. Mas quando comecei a analisar o falso reconhecimento em termos de desigualdade de status, de repente um sino tocou na minha cabeça: classe e status, Max Weber! E lembro-me de ter pensado: ‘Oh meu deus, de alguma maneira, na meia-idade, me tornei uma weberiana’. Tendo me considerado, por muito tempo, uma marxista, isso não era algo que eu esperava que acontecesse. Mas era isso. Eu estava argumentando, ao longo de linhas que ecoavam um grande tema de *Economia e Sociedade* (...), por uma descrição da sociedade moderna como compreendendo duas ordens analiticamente distintas de estratificação, uma ordem econômica de relações distributivas que geram desigualdades de classe e uma ordem cultural de

<sup>197</sup> SILVA, Enrico Paternostro Bueno Da, 2018a, p. 570. grifos do autor.

<sup>198</sup> FRASER, 2006b, p. 68.

<sup>199</sup> SILVA, Enrico Paternostro Bueno Da, 2018a, p. 570.

relações de reconhecimento que geram desigualdades de status. E eu estava tentando teorizar seu entrelaçamento mútuo e interação causal.<sup>200</sup>

Com essa inspiração, tudo indica que o texto *Repensando o reconhecimento* (2000) é aquele em que a autora assume, definitivamente, a perspectiva weberiana como referencial sociológico de destaque não apenas para pensar as injustiças, mas também como concepção de sociedade a partir da qual fazer a crítica do capitalismo, inclusive, atualmente. De fato, no referido ensaio, Fraser anuncia que traça “um paralelo entre uma versão da diferenciação que Weber faz entre classe e status, e a diferença entre distribuição e reconhecimento”<sup>201</sup>. Salienta ainda que a “própria diferenciação de Weber era tripartida, não bipartida: ‘classe, status e partido’ (...)”<sup>202</sup>, mas que nesse momento, até *Redistribuição e reconhecimento* (2003) se limita a pensar a classe e o status e as respectivas injustiças de “(...) má distribuição e o não-reconhecimento, enquanto deixa a análise de obstáculos políticos à paridade de participação para outro momento”<sup>203</sup>.

A partir de então, na ótica do referencial weberiano, *i.e.*, a partir das diferenciações sociais e de injustiça que opera a partir de Weber, o capitalismo é, para Fraser, a “(...) primeira formação social na história, pode-se argumentar, a elaborar sistematicamente duas ordens distintas de subordinação, baseadas em duas dimensões distintas de injustiça”<sup>204</sup>. Diante dessa declarada adesão de Fraser à teoria social weberiana, farei uma breve incursão nas categorias sociológicas de Weber que são referência centrais para a Fraser, almejando compreender sua interpretação e atualização dessas categorias para a sua teoria da justiça.

O texto de Weber que Fraser utiliza como referência para fundamentar o seu modelo de justiça é o clássico: *Classe, status e partido*<sup>205</sup>. Nesse texto, a concepção weberiana de sociedade implica numa diferenciação de esferas, tais como a econômica, a religiosa, a política, a jurídica, a social, a cultural. Cada uma delas contém uma lógica particular de funcionamento<sup>206</sup>, ou, no entendimento de Fraser, “cada qual com a própria ‘lógica interna’ de desenvolvimento”<sup>207</sup>. No âmbito dessa pluralidade de esferas, o agente individual é a unidade da análise sociológica capaz de conferir significado às suas ações que podem ser partilhadas por uma multiplicidade de indivíduos no plano

<sup>200</sup> FRASER, N. Recognition, redistribution and representation in capitalist global society: an interview with Nancy Fraser. Interviewers: Hanne Marlene Dahl, Pauline Stoltz and Rasmus Willig. *Acta Sociologica*, GÖTEBORG, Sweden, v. 47, n. 4, p. 374–382, 2004. p. 377., grifos e locuções interjetivas são da autora.

<sup>201</sup> FRASER, 2010b, p. 124, n. 2.

<sup>202</sup> Ibid.

<sup>203</sup> Ibid. Conforme os apontamentos realizados sobre os obstáculos políticos à justiça no Cap. 4 (seção 4.5) –, visto que a presente dissertação se limita ao desenvolvimento da justiça bidimensional – quando a autora passou a considerar as três esferas ao elaborar a justiça tridimensional, adicionando a dimensão política da representação.

<sup>204</sup> FRASER, N. Redistribuição ou reconhecimento? Classe e status na sociedade contemporânea. *Intersecções - Revista de Estudos Interdisciplinares*, Rio de Janeiro, n. 1, p. 7–31, 2002c. p. 27.

<sup>205</sup> WEBER, Max. Class, Status, Party. In: WEBER, Max: *Essays in Sociology*. Ed. Hans H. Gerth, and C. Wright Mills. Oxford, 1958. FRASER, 2006b, p. 24, n. 12.; Cf. 2010b, p. 124, n. 2.

<sup>206</sup> QUITANEIRO; BARBOSA, 2003, p. 122.

<sup>207</sup> FRASER; JAEGGI, 2020, p. 86., grifo da autora.

coletivo<sup>208</sup>. Nesse sentido, a preocupação de Weber, no texto em questão, é definir as esferas sociais que nos permitem compreender as diferentes posições dos indivíduos na sociedade, bem como os “fenômenos da distribuição do poder dentro de uma comunidade [que] são, então, as “classes”, os “estamentos” [ou status] e “os partidos”<sup>209</sup>. Tal poder pode assumir – nas ordens econômica, social e política, respectivamente – “(...) a forma de riqueza, de distinção ou do próprio poder político, num sentido estrito”<sup>210</sup>.

Segundo Weber, do ponto de vista da esfera econômica os indivíduos estão divididos em “classes sociais” e, sendo assim esse autor identifica os elementos para elaborar seu conceito de classe na “ordem econômica”, *i.e.*, na esfera da sociedade em que se define “o modo como são distribuídos e empregados bens e serviços econômicos”<sup>211</sup>. Assim,

Falamos de uma “classe” quando: 1) uma pluralidade de pessoas tem em comum um componente causal específico de suas oportunidades de vida, na medida em que 2) este componente está representado, exclusivamente, por interesses econômicos, de posse de bens e aquisitivos, e isto 3) em condições determinadas pelo *mercado* de bens ou de trabalho (“situação de classe”).<sup>212</sup>

Noutros termos, sua definição de classe se dá em torno das variáveis de propriedade e falta de propriedade que determinam a “situação de classe”, como denomina a posição objetiva dos indivíduos no mercado: entre aqueles que detêm a “posse de bens e aquisitivos” e outros que “(...) não podem oferecer nada além de seus serviços em forma de trabalho ou de produtos do trabalho próprio, e estão obrigados a vendê-los a qualquer preço para garantir a mera existência”<sup>213</sup>. Para esse autor, a divisão principal não está entre burguesia e proletariado, como em Marx; mas, sim, entre aqueles que detêm a propriedade de bens ou a posse de qualificações/talentos que podem ser vendidos e que, portanto, estão numa situação privilegiada no mercado, e aqueles trabalhadores não qualificados que estariam numa situação negativamente privilegiada<sup>214</sup>.

De fato, para Weber, “a propriedade e falta de propriedade são, portanto, as categorias básicas de todas as situações de classe (...)”<sup>215</sup>, as quais, por conseguinte, são determinadas pela “situação no mercado”. Esse esquema weberiano fornece, assim, uma estratificação de classe que varia conforme o desenvolvimento econômico, nas diversas sociedades. Em cada sociedade podem

<sup>208</sup> Cf. QUITANEIRO; BARBOSA, 2003, p. 122.

<sup>209</sup> WEBER, 2004, p. 176.

<sup>210</sup> QUITANEIRO; BARBOSA, 2003, p. 123. Cabe salientar, aqui, que Fraser não se ocupa dos partidos, os quais, na concepção de Weber têm seu lugar na “esfera do poder” e cuja “ação social (...) implica sempre a existência de uma relação associativa, pois pretende alcançar, de maneira planejada, determinado fim (...)” WEBER, 2004, p. 185. Fraser, por sua vez, não se ocupa de organizações políticas tradicionais (Cf. seção 4.3). Sua ênfase teórica está nos movimentos sociais reivindicatórios, particularmente o movimento feminista, no qual militou na sua juventude e mantém seu vínculo de militante teórica.

<sup>211</sup> WEBER, 2004, p. 176.

<sup>212</sup> *Ibid.*, grifos do autor.

<sup>213</sup> *Ibid.*

<sup>214</sup> Cf. QUITANEIRO; BARBOSA, 2003, p. 123.

<sup>215</sup> WEBER, 2004, p. 176–177.

ser de vários tipos – ou suas estratificações – os proprietários e não proprietários desaparecem, como por exemplo, as qualificações que se tornam desnecessárias enquanto outras surgem como necessárias. Nesse contexto, *i.e.*, em cada caso de “situação de classe”, “as ações sociais vão ter a sua racionalidade e o seu significado definido pelo mercado no qual os indivíduos lutam para adquirir poder econômico”<sup>216</sup>. Logo, “classes sociais” se referem à posição objetiva compartilhada por um conjunto de agentes no mercado, cuja ação social é orientada por interesses econômicos.

De outro lado, temos os estamentos ou grupos de status. Em Weber, cada esfera social tem sua própria lógica de funcionamento que determina o “fenômeno da distribuição do poder”. Por isso, o significado das ações sociais também pode ser definido segundo critérios vigentes na “ordem social” ou de status e, por conseguinte, outra lógica de funcionamento confere racionalidade a essa esfera<sup>217</sup>, como descreve:

Os *estamentos*, em contraste com as classes, são, em regra, comunidades, ainda que frequentemente de natureza amorfa. Em oposição à “situação de classe”, determinada por fatores puramente econômicos, compreendemos por “situação estamental” aquele componente típico do destino vital humano que está condicionado por uma específica avaliação social, positiva ou negativa, da *honra*, vinculada a determinada qualidade comum a muitas pessoas. Esta honra pode também estar ligada a uma situação de classe: as diferenças das classes combinam-se das formas mais variadas às diferenças estamentais, e a propriedade como tal, conforme já observamos, nem sempre, mas com regularidade extraordinária, adquire, a longo prazo, também significação estamental (...). Mas a honra estamental não *precisa* necessariamente, vincular-se a uma “situação de classe”; ao contrário, encontra-se, em regra, em contradição absoluta às pretensões da mera propriedade como tal. Possuidores e não-possuidores podem pertencer ao mesmo estamento, o que ocorre muitas vezes e com consequências muito sensíveis, por mais precária que essa “igualdade” da avaliação social possa tornar-se a longo prazo. (...) Quanto ao conteúdo, a honra estamental costuma encontrar sua expressão na exigência de uma *condução da vida* específica, dirigida a todos que querem fazer parte do círculo.<sup>218</sup>

Como se pode perceber, para Weber, a economia influi nos estamentos e, a longo prazo, a propriedade torna-se reconhecida como uma qualificação estamental, pois para manter um estilo de vida distintivo exige uma certa disponibilidade de recursos que é garantida por uma participação regular no poder econômico<sup>219</sup>. Entretanto, a situação de status não está diretamente determinada pela esfera econômica, *i.e.*, pela mera posse de bens e serviços, haja vista que, para esse autor,

As “classes” têm seu verdadeiro lar na “ordem econômica”, e os “estamentos” na “ordem social”, *i.e.*, na esfera de distribuição da “honra” exercendo a partir dali influência uns sobre os outros e ambos sobre a ordem jurídica, além de também

<sup>216</sup> QUITANEIRO; BARBOSA, 2003, p. 123.

<sup>217</sup> Cf. *ibid.*, p. 123–124.

<sup>218</sup> WEBER, 2004, p. 180–181., grifos do autor.

<sup>219</sup> QUITANEIRO; BARBOSA, 2003, p. 125.

serem influenciados por esta; [enquanto] os “partidos” têm seu lar na esfera do “poder”.<sup>220</sup>

Weber faz ainda outra diferenciação: na “ordem social” – “que é onde se opera a luta por honra e prestígio e se dá a sua distribuição”<sup>221</sup> – tem lugar a ação social cuja racionalidade é orientado por valores ou normas; diferentemente da ação social na “ordem econômica”, orientada por interesses econômicos, e na “ordem política” ou dos partidos, com respeito a fins<sup>222</sup>.

Feito essas considerações básicas sobre a concepção weberiana de classe e status, podemos dar mais um passo para compreendê-las em relação ao distanciamento da concepção marxiana de classe e a respectiva afinidade do modelo de status de Fraser às definições de Weber.

Primeiramente, Weber opera uma contraposição à concepção de classe proletária em Marx que, num certo aspecto – particularmente o da diferença entre a dimensão objetiva e subjetiva dessa classe – é endossado por Fraser no seu modelo de status e na distinção que faz entre classe e status. Essa distinção, em Weber, tem a ver com a relação de pertencimento dos indivíduos a uma comunidade –, com o aspecto subjetivo. Por exemplo, quando ele diz na passagem acima sobre a diferenciação estamental, que “possuidores e não-possuidores podem pertencer ao mesmo estamento”. Embora pela “situação de mercado” os indivíduos constituam, objetivamente, diferentes classes sociais, por exemplo, os proprietários de terra ou industriais, os trabalhadores qualificados (possuidores) ou aqueles que vendem seus serviços, todos podem pertencer ao mesmo tempo, a um determinado grupo de status. Isso equivale a dizer que, para Weber, na “ordem social” ou no âmbito da cultura, o conteúdo das relações sociais é baseado em regras de pertença a grupos de status, *i.e.*, o estamento pressupõe a necessária existência de um sentimento de pertença<sup>223</sup> que não existe na classe social. Portanto, para o autor, participar de um estamento quer dizer, então, viver de acordo com determinadas regras que diferenciam os componentes deste grupo dos de outros; significa dizer que nos diferentes grupos de status os indivíduos tendem a adotar um estilo de vida em comum<sup>224</sup>. Temos então, alguns pressupostos weberianos que Fraser irá assumir, primeiramente dessa dupla divisão, tais como: a divergência entre classe e status; que os indivíduos podem participar de diferentes ordens ao mesmo tempo, como por exemplo, indivíduos de

---

<sup>220</sup> WEBER, 2004, p. 187., grifos do autor. O que é aqui traduzido por “lar”, Quitaneiro, Barbosa e Oliveira (2003) traduzem por “solo”. De qualquer modo, entendendo que Weber quer dizer que a classe está baseada na ordem econômica e o status na ordem estamental. Em Fraser tais ordens são vistas não como “lar” ou “solo”, mas, sim, como a “causa” das injustiças, de onde elas se originam. Em analogia a tripartição de esferas em Weber é que Fraser faz as seguintes correspondências: ordem econômica → classe social → redistribuição; ordem estamental → status → reconhecimento. Logo, as respectivas injustiças têm suas causas em esferas diferenciadas; tal é a referência do “dualismo perspectivista” da autora (Cf. analisado na seção 2.4).

<sup>221</sup> QUITANEIRO; BARBOSA, 2003, p. 123–124.

<sup>222</sup> Conforme a explicação de Fraser, na ordem econômica ou do mercado, predomina a ação estratégica; na ordem do status, predomina a interação orientada aos valores. FRASER, 2006b, p. 53 e 55.

<sup>223</sup> QUITANEIRO; BARBOSA, 2003, p. 125–126.

<sup>224</sup> Cf. *ibid.*, p. 126.

diferentes status podem pertencer a uma mesma classe, assim como indivíduos de diferentes classes podem pertencer a um mesmo grupo de status; que classe e status têm seus “lares” respectivamente na economia e na ordem de status e, por conseguinte, as respectivas injustiças, e exercem influência uma sobre a outra; que a posição (ou situação) de classe significa a situação no mercado; que cada esfera tem sua própria lógica de ação e que a esfera econômica é “livre de normas”, isto é, predomina o agir instrumental ou por interesses econômicos (sendo por isso acrescida, por Fraser, de uma normatividade comum à todas as esferas)<sup>225</sup>; e, por fim, o que é mais importante, nenhuma dessas diferenciações, diferente de Habermas, Fraser irá tomar como uma “distinção institucional substantiva”<sup>226</sup>, ao contrário: “(...) as ‘esferas’ em questão não são naturais, e sim artefatos do capitalismo”<sup>227</sup>.

Outras semelhanças e pressupostos poderíamos encontrar. De modo semelhante ao de Weber, Fraser também se preocupa com os riscos de grupos de status fechados, com identitarismo forte. De fato, Weber salienta o fato de que tão logo uma determinada estrutura da ordem social se incorpore à vida cotidiana e se estabilize em consequência também da estabilização da distribuição do poder econômico, pode ir-se às consequências extremas em que o estamento se desenvolve em uma *casta* fechada<sup>228</sup>, mas que “a separação estamental somente costuma levar a essas consequências extremas onde se baseia em diferenças consideradas ‘étnicas’<sup>229</sup>. Da mesma forma que Weber destaca o fato de que as “comunidades étnicas”, como castas fechadas, “excluem (...) as relações sociais com comunidades estranhas”<sup>230</sup>, Fraser também destacou que “o rumo que tais conflitos [de reconhecimento étnico] tomam, muitas vezes é útil não para promover a interação respeitosa em de contextos progressivamente multiculturais, mas para simplificar e reificar drasticamente identidades de grupo”<sup>231</sup>. Entretanto, o pressuposto weberiano de que os grupos de status podem formar comunidades pelo sentimento de pertença<sup>232</sup>, sob o risco que conduz a reificação de grupos fechados e “pirâmides fixas” de status, deve ser evitado por Fraser. Com a recusa do reconhecimento identitário em prol de uma concepção de “ordem de status”, na contemporaneidade, “como um composto fluido e contestado de múltiplas distinções culturais transversais”, a concepção de grupos de status, para Fraser, não requer que o grupo compartilhe

---

<sup>225</sup> Ao contrário, “Honneth se apoia no recurso de um funcionalismo normativo para demonstrar, na mesma medida que ele criticou o dualismo de Habermas e Fraser, que a esfera institucional do mercado não deve ser entendida no sentido de uma esfera livre de normas”. VERAS, 2019, p. 178.

<sup>226</sup> Cf. FRASER, N. Uma réplica a Iris Young. **Revista Brasileira de Ciência Política**, Brasília, n. 2, p. 215-221. jul./dez., 2009c. p. 218.

<sup>227</sup> FRASER; JAEGGI, 2020, p. 86., grifo da autora.

<sup>228</sup> Cf. WEBER, 2004, p. 181.

<sup>229</sup> Ibid.

<sup>230</sup> Ibid.

<sup>231</sup> FRASER, 2010b, p. 115.

<sup>232</sup> Cf. QUITANEIRO; BARBOSA, 2003.

os mesmos valores ou sentimentos de pertencimento. No sentido de diferenciar esse aspecto da definição weberiana, Christopher F. Zurn afirma que para Fraser, um grupo de status se constitui apenas quando padrões de valor estão ancorados em estruturas sociais assimétricas que sistematicamente denegam a participação social do grupo ou a alguns membros do grupo<sup>233</sup>.

Por outro lado, as “classes sociais” se diferenciam por uma característica objetiva que influi nas oportunidades de vida, não como algo simplesmente dado com que se deve conformar-se e sim, como algo resultante da distribuição existente da propriedade, da estrutura da ordem econômica concreta. A oportunidade no *mercado* é o condicionador comum do destino dos indivíduos. A diferença é que para Weber as “classes sociais” não se definem como comunidade: “as ‘classes’ não são comunidades no sentido aqui adotado, mas representam apenas fundamentos possíveis (e frequentes) de uma ação social”<sup>234</sup>; elas constituem a base possível para a “ação comunitária”. Em síntese, para Weber a contraposição entre “classes sociais” e “grupos de status”, resulta antes, da oposição ou divergência entre a “situação de classe”, que é uma condição objetiva, e o sentimento de pertença a um estamento social ou “consciência estamental”<sup>235</sup>. Por isso, no esquema de Fraser, de cada um dos dois ordenamentos sociais emanam as respectivas condições para a paridade participativa, assim como as causas das respectivas injustiças.

Além disso, parece que é a partir da diferenciação weberiana de esferas sociais, classe e status – e suas interrelações mútuas –, que Fraser implicitamente refuta a filosofia (materialista) da consciência de classe marxiana. Nesse sentido, o procedimento de Fraser é similar ao de Weber com relação à filosofia da consciência de classe de Marx. Sobre a diferença de Weber e Marx, nesse aspecto, afirmam Quintaneiro, Barbosa e Oliveira:

É por conceber a sociedade dividida em instâncias diferenciadas que Weber distingue entre os conceitos de classe – fenômeno puramente econômico e definido na esfera do mercado – de consciência de classe – adscrito à esfera social [ordem de status, para Fraser]. Weber vê na consciência de classe um caráter contingente, ao contrário de Marx, que postula uma correlação necessária entre esses dois planos. Pertencer a uma determinada classe não implica em possuir qualquer sentimento de comunidade ou consciência de interesses ou direitos. Isso acontece tipicamente com os membros de um estamento, e estes não são necessariamente membros de uma mesma classe.<sup>236</sup>

<sup>233</sup> Cf. ZURN, C. F. Identity or status? struggles over “recognition” in Fraser, Honneth, and Taylor. **Constellations**, Oxford, UK, Malden, USA, v. 10, n. 4, p. 519–537, 2003. p. 522.

<sup>234</sup> WEBER, 2004, p. 176., grifo do autor.

<sup>235</sup> Cf. WEBER, 2004.

<sup>236</sup> QUITANEIRO; BARBOSA, 2003, p. 125. Com relação ao que é atribuído a Marx sobre a postulação da “correlação necessária” como relação mútua entre os dois planos (convergência e divergência), isto é, entre classe e consciência de classe, ou ainda, entre a condição objetiva (ou posição de classe) e a condição subjetiva, Cf. CISNE, M. **Feminismo e consciência de classe no Brasil**. São Paulo: Cortez, 2015. Retomo essa discussão no Cap. 4 (Cf. seção 4.4). Adianto, contudo, que Fraser considera (e refuta) apenas a interpretação tradicional de uma “via de mão única” entre classe e consciência e entre base material e superestrutura; motivo pelo qual se afasta dessa visão do marxismo para postular o “dualismo de perspectiva”, com base na sua interpretação weberiana das diferenciações de esferas sociais (Cf. seção 2.4).

Significa dizer que, apesar da posição de uma pessoa numa classe seja determinada pela sua situação no mercado, não significa que os indivíduos que compõem uma determinada classe, tenham ou possam ter interesses comuns que os conduzam a uma unidade política. É o que Weber defende, em oposição a Marx que, por sua vez, constatou empiricamente o fato de os proletários se organizarem em torno de interesses comuns da classe, em virtude de serem submetidos a um regime de produção associativo nas fábricas inglesas.

Compreender essa objeção implícita de Weber a Marx é importante porque permite demonstrar como, e em que medida, Fraser segue Weber nesse quesito. Ao passo que tenta conciliar a diferenciação weberiana de “classes sociais” com a face objetiva da concepção marxiana de classe; que é entendida pela autora como sendo a posição dos indivíduos na relação capitalista de produção.

Weber afirma ainda que são interesses inequivocamente econômicos, vinculados à existência de um “mercado”, que criam a “classe”. Porém acentua que o conceito de “*interesse de classe*” é multívoco, pois mesmo que tal conceito seja compreendido como certa probabilidade da situação de classe, dos interesses de certa “*média*” dos que a ela estão submetidos, os interesses perseguidos por um trabalhador individual, por exemplo, podem ser muito diversos daqueles da classe. Do mesmo modo, a ação social de uma classe, desenvolvida ou não, também pode variar em relação às expectativas dos indivíduos de tal ação. Não há correspondência, necessariamente, entre o “conceito de classe” e “interesse de classe” pois tanto os indivíduos de uma classe quanto a própria classe, podem enganar-se quanto aos seus interesses<sup>237</sup>. Logo, para esse autor, “não é, de modo algum, um fenômeno universal o desenvolvimento de uma relação associativa ou, pelo menos, de uma ação *social* a partir da situação de classe comum”<sup>238</sup>.

Noutros termos, mesmo quando há uma ação social de classe ou uma relação associativa como a de um sindicato, essa não decorre de um mesmo interesse econômico ou de interesses comuns de classe – e por isso a classe não constitui uma comunidade – mas está ligado às condições culturais, *i.e.*, de grupos de status em cuja esfera agem orientados por normas. Como Weber afirma:

O grau em que, da “ação de massas” dos membros de uma classe nascem uma “ação social” e, eventualmente, “relações associativas” está ligado a condições culturais gerais, especialmente de natureza intelectual, e ao grau dos contrastes surgidos, particularmente à *transparência* da conexão entre as causas e as consequências da “situação de classe”. (...) Toda classe *pode*, portanto, ser portadora de uma “ação de classe”, possível em inúmeras formas diferentes, mas não o é necessariamente; em todo caso, ela mesma não constitui uma comunidade, e leva a distorções tratá-la como conceitualmente equivalente à comunidade.<sup>239</sup>

<sup>237</sup> Cf. WEBER, 2004, p. 176–178., grifos do autor.

<sup>238</sup> Ibid., p. 178., grifos do autor.

<sup>239</sup> Ibid., grifos do autor.

Não por acaso, quando Fraser redefine que a “bidimensionalidade é a regra” e não a exceção, ela defende que mesmo a classe tem uma dimensão de status e por isso também é bidimensional. Ademais, se pode perceber, de modo geral, que a diferenciação tripartite de esferas sociais de distribuição do poder em: ordem econômica, social e política e as inter-relações ou interações entre as diferentes dimensões, é o plano de fundo do texto de Weber em questão; e o será também para Fraser no seu modelo “quase” weberiano. Se for assim, seu recurso a Weber contemplaria a “tarefa central de teoria social” que, no seu modo de ver, “consiste em idealizar uma descrição da sociedade contemporânea que possa acolher tanto a diferenciação entre classe social e status como sua mútua imbricação”<sup>240</sup>. Portanto, na ótica do referencial weberiano, Fraser reconhece que “em todas as sociedades, a ordem econômica e a ordem cultural estão mutuamente imbricadas”<sup>241</sup>, apesar de relativamente autônomas. Mas isto, para a autora, ainda não é suficiente para compreender a relação dos ordenamentos sociais e suas imbricações na formação social capitalista contemporânea. É preciso ir além dos conceitos weberianos.

Para Fraser, o conceito weberiano de status precisa ser reinterpretado e atualizado às condições atuais da sociedade capitalista”<sup>242</sup>. Conforme descrito pela autora,

Uma característica distintiva da modernidade tardia (ou pós-modernidade), é a existência de formas de subordinação de status que não se assemelham ao modelo clássico, que foi desenvolvido para sociedades “tradicionais”. Longe de compreender uma única pirâmide estável de grupos de status relativamente fixos, a ordem de status de hoje é um composto fluido e contestado de múltiplas distinções culturais transversais. Isso não significa, como alguns pensaram, que passamos “do status para o contrato” e deixamos atrás a desigualdade de status. Pelo contrário, a desigualdade de status está viva e bem, embora agora pareça muito diferente. Não sendo um mero vestígio de tradição pré-moderna, a desigualdade de status hoje assume uma aparência completamente moderna (ou pós-moderna), que não pode ser adequadamente apreendida por nossas teorias clássicas.<sup>243</sup>

É nesse sentido que Zurn nos faz notar que, embora o modelo de Fraser encontre sua inspiração na distinção tripartida de Weber entre classe, status e partido, a sua descrição de status não é a mesma<sup>244</sup>. Zurn elenca as seguintes diferenças que parece oportuno transcrever aqui, antes de seguir com a atualização de Fraser com as categorias de classe e status. Primeiramente, esse autor esclarece que,

Para Weber, status é essencialmente uma questão de honra, e honra é essencialmente uma questão de julgamentos diferenciais de valor. Em outras palavras, não pode haver status separado do julgamento de que aqueles que têm honra valem mais do que os outros; não há possibilidade de relações igualitárias de status. Além disso, uma vez que a ordem social das relações de status é fundamentalmente sobre a distribuição de poder entre grupos, grupos de status

<sup>240</sup> FRASER, 2006b, p. 34.

<sup>241</sup> Ibid., p. 54.

<sup>242</sup> FRASER, 2004, p. 377.

<sup>243</sup> Ibid., p. 378., grifos da autora.

<sup>244</sup> ZURN, 2003, p. 522.

são concebidos como essencialmente buscando poder coletivo sobre outros grupos. Finalmente, porque Weber considera que os grupos de status sejam formados em torno da percepção dos membros de que eles compartilham marcadores de honra, ele afirma que os grupos de status formam comunidades fechadas que impõem suas fronteiras contra outros grupos e exigem conformidade intragrupo para um modo de vida compartilhado.<sup>245</sup>

Reforça, portanto, que a concepção de status, segundo Fraser, não requer que o grupo de status compartilhe valores comuns ou de pertencimento. Depois, Zurn destaca também que

Fraser compartilha com Weber a visão de que agrupamentos de status são essencialmente sobre a distribuição de poder na sociedade e, portanto, ela deveria estar igualmente comprometida com a visão de que os grupos de status desaparecem como tais, uma vez que as relações diferenciais de poder entre eles tenham sido igualadas. Mas ao contrário de Weber, o modelo de Fraser não exige que os membros de um grupo de status compartilhem qualquer percepção ou sentimento de pertencimento, que eles empreendam ações coletivas com base nesse sentimento compartilhado de solidariedade, ou que eles se estabeleçam e se mantenham como um grupo, por meio de julgamentos diferenciais de valor ou honra comparativos em relação aos de fora. O que resta do modelo de Weber com respeito ao poder é somente a exigência de que os membros dos grupos de status sejam de fato colocados de forma desigual nas instituições sociais, quer eles percebam isso ou não, e quer se percebam ou não como um grupo. Em suma, Fraser eliminou todos os elementos internalistas da descrição de Weber sobre grupos de status.<sup>246</sup>

Como se pode perceber, a categoria weberiana de status, segundo Fraser, foi reinterpretada para se afastar, definitivamente, dos modelos de reconhecimento identitário; questão que é abordada no capítulo seguinte, percorrendo o trajeto da autora para atualizar o conceito de status para a sociedade capitalista contemporânea. No momento, considere importante, além de transparecer algumas diferenças entre os autores, apresentar as raízes weberianas da compreensão de Fraser sobre a diferenciação weberiana de “classes sociais”, “grupos de status” e a dimensão política. Considero isso fundamental para compreender não apenas o seu modelo teórico de status, mas também sua concepção bidimensional de justiça baseada na diferenciação que Weber faz sobre as esferas sociais.

### 2.3. Classe e status na sociedade capitalista contemporânea

É possível averiguar nas seções precedentes, que Fraser se afasta da concepção marxista do modelo de *classe em si* e *classe para si*, bem como do modelo base/superestrutura. Por conseguinte, reinterpreta os conceitos weberianos de classe e status a fim de compatibilizar o conceito de classe desse autor com a parte do conceito de Marx que diz respeito à estrutura objetiva da classe social.

---

<sup>245</sup> Ibid., p. 522–523.

<sup>246</sup> Ibid., p. 523.

A partir dessa interpretação, ela estabelece as diferenciações, divergências e relações entre classe e status e as respectivas injustiças.

Com essa operação teórica, segundo Fraser, é possível uma abordagem suficiente das relações entre as estruturas da sociedade, que deve explicar *tanto a diferenciação entre classe e status quanto as interações causais entre eles*, e levar em consideração *tanto a irredutibilidade mútua da má distribuição e do reconhecimento errôneo como do seu entrelaçamento na prática*<sup>247</sup>.

A explicação desse enfoque, diz Fraser, deve ser histórica e não ontológica; evitando-se assim, atribuir essencialismo às esferas. Essa concepção histórica da diferenciação, interação e irredutibilidade das esferas sociais e respectivas formas de injustiça deve identificar a dinâmica dos conflitos e explicar por que na gramática atual os conflitos de reconhecimento tem cobrado relevância frente às lutas por redistribuição igualitária, a ponto de separar-se e contrapor-se antagonicamente os dois tipos de reivindicações de justiça social<sup>248</sup>.

No pressuposto de Fraser, com base na “falsa antítese” dos movimentos sociais<sup>249</sup>, se destaca a divisão da sociedade em esferas analiticamente distintas e interdependentes que, na prática se entrelaçam; assim como as injustiças geradas em cada esfera interagem de modo causal. Já de posse do referencial weberiano, pode-se compreender de que modo Fraser irá defender – contra todas as críticas e acusações de um modelo dualista, que implica duas formas de justiça – que, na prática, as esferas sociais que idealiza não são separadas.

Assim, uma abordagem inicial das respectivas definições da autora sobre classe e status como conceitos normativos, suas relações e correspondências ao reconhecimento e redistribuição – mediadas pela paridade participativa – precisa ser apresentada. Em seguida, uma contextualização incluindo como e por que Fraser assumiu esta concepção teórico social, suas vantagens e desvantagens, compõem a elaboração das seções seguintes desse capítulo.

Dentre os seus esclarecimentos conceituais, Fraser afirma que os termos “classe” e “status”, como os utiliza, denotam ordens de subordinação socialmente enraizadas: dizer que uma sociedade tem uma estrutura de classes é dizer que ela institucionaliza mecanismos econômicos que sistematicamente negam a alguns de seus membros os meios e as oportunidades de que necessitam para participar da vida social em pé de igualdade com os demais. De modo semelhante, dizer que uma sociedade tem uma hierarquia de status é dizer que ela institucionaliza padrões de valor cultural que negam completamente a alguns membros o reconhecimento de que necessitam para participar

---

<sup>247</sup> FRASER, 2006b, p. 51–52., grifos da autora.

<sup>248</sup> Cf. *ibid.*, p. 52.

<sup>249</sup> *Ibid.*, p. 21. et seq.

plenamente na interação social. A existência de uma estrutura de classes ou de uma hierarquia de status constitui um obstáculo à paridade de participação e, portanto, uma injustiça<sup>250</sup>.

Segundo Fraser, conforme pontuado na parte normativa da sua teoria (Cf. Cap. 3), a classe corresponde à situação objetiva dos indivíduos na sociedade, ao passo que o status corresponde às condições intersubjetivas (Cf. seção 3.3.1). Desse modo, pretende diferenciar, tais ideias, das definições mais conhecidas de status e de classe social: à diferença da teoria da estratificação da sociologia americana do pós-guerra, não concebe o status como um quociente de prestígio atribuído a um indivíduo e quantitativamente mensurável; à diferença da teoria marxista, não concebe a classe social como uma relação com os meios de produção<sup>251</sup>. Por conseguinte, a concepção de Fraser é a seguinte:

- O **status** representa uma ordem de subordinação intersubjetiva derivada de padrões institucionalizados de valor cultural que fazem com que alguns membros da sociedade não participem plenamente da interação; e corresponde à dimensão do reconhecimento, que tem a ver com os efeitos de significados e normas institucionalizados sobre a posição relativa dos atores sociais;

- ◆ A **classe social** é uma ordem de subordinação objetiva derivada de ordens econômicas que negam a alguns atores os meios e recursos para a paridade participativa; e corresponde à dimensão distributiva, que tem a ver com a distribuição dos recursos econômicos e a riqueza<sup>252</sup>.

Fraser retoma a sua formulação do “espectro conceitual” para dizer que, praticamente, todos os eixos de subordinação – classe, “raça”, gênero, sexualidade – compartilham ao mesmo tempo a ordem de status e a estrutura de classes, ainda que em proporções diferentes. Todas são bidimensionais. Mas deixa claro que esses “tipos ideais” (quase weberianos) não correspondem às distinções populares de status e classe social, pois representam, analiticamente, diferentes ordens de subordinação, que muitas vezes transcendem os movimentos sociais. Assim, status e classe correspondem às dimensões do reconhecimento e redistribuição e, cada uma delas está associada a um tipo analiticamente diferente de impedimento à paridade participativa e, portanto, a uma dimensão analiticamente diferente da justiça que, por conseguinte, interagem de modo causal: o reconhecimento errôneo pode vir acompanhado de má distribuição e vice-versa<sup>253</sup>.

Em suma, por meio dos conceitos próprios de status e classe, os quais refletem a dimensão do reconhecimento e da redistribuição, podem ser descritas múltiplas relações de causa e efeito

---

<sup>250</sup> Ibid., p. 52.

<sup>251</sup> Ibid., p. 42.

<sup>252</sup> Ibid., p. 52–53., grifos meus.

<sup>253</sup> Cf. *ibid.*

que, da perspectiva da paridade participativa, produzem justiça ou injustiça na sociedade capitalista. Trata-se, porém, de um modelo ideal por meio do qual se pode aferir a realidade social.

A questão que se coloca é sobre a possibilidade de se conceber, teoricamente, a diferenciação entre as estruturas institucionais econômicas e as hierarquias culturais e na prática aferi-las como duas dimensões irreduzíveis da justiça. Ou, se de outro modo a sociedade vista como única dimensão da vida social seria capaz de fornecer uma compreensão mais adequada sobre o capitalismo contemporâneo. O desafio de Fraser é demonstrar sua máxima de que apenas analiticamente as dimensões da injustiça são separáveis ou independentes. Por isso precisa superar, também na teoria social, as concepções reducionistas valendo-se de uma concepção capaz de reconhecer a diferenciação das esferas sociais e, ao mesmo tempo, suas mútuas imbricações.

### 2.3.1. Superar o monismo “economicista” e o “culturalista”: diferenciação das esferas sociais

Em “questões de filosofia moral”, como veremos (Cap. 3), Fraser critica a subsumção das dimensões da justiça, *i.e.*, o reconhecimento subsumido à redistribuição e vice-versa. Os autores da teoria moral citados, que subsomem o reconhecimento à justiça distributiva foram, de um lado os liberais e, do outro lado, dentre os teóricos do reconhecimento – também normativos – que subsomem a redistribuição ao reconhecimento, estava Axel Honneth.

No debate traçado com Honneth, Fraser evidenciou a dificuldade desse autor, em explicar a redistribuição através do paradigma normativo do reconhecimento. Dentre as observações de Fraser, está o fato de Honneth tentar derivar a redistribuição a partir da esfera da estima e da valoração subjetiva, sem levar em conta as contradições que compõem a lógica econômica e sua irracionalidade que agem pelas costas dos sujeitos. Segundo Fraser, esse autor “passa da ideia válida de que a economia capitalista não é um sistema puramente técnico, independente da cultura, para a proposição inaceitável de que não existe uma dinâmica econômica que mereça ser analisada por direito próprio”<sup>254</sup>. Por sua vez, a análise da autora dessa dinâmica própria de funcionamento da economia e respectivas injustiças, parece admitir tanto o ponto de vista weberiano de diferenciação, cuja lógica de ação individual predominante nessa esfera é o agir instrumental, estratégico, ou por interesses econômicos, quanto aquele marxiano do funcionamento do “circuito interno” do capitalismo como um sistema econômico irracional; considerando sua interpretação (Cf. discutido na seção 2.3.1)<sup>255</sup>. Porém, tudo indica que é o referencial sociológico weberiano que prevalece na

<sup>254</sup> Ibid., p. 162.

<sup>255</sup> Apenas para demonstrar a coerência teórica de Fraser, em dois momentos bastante distantes de sua teorização ela afirma não rejeitar a ideia marxiana de totalidade social – apesar de a conceber como estritamente econômica –: em *Repensando o reconhecimento* (2001) a totalidade social do “modo capitalista de produção” é o quadro geral no qual podemos situar as compreensões weberianas de status e classe. FRASER, 2010b, p. 125, n. 3., grifo da autora. Já em

sua argumentação para demonstrar que até o momento ninguém teria conseguido efetuar, com êxito, uma subsunção como a de Honneth, pois uma teoria do reconhecimento precisaria cumprir alguns “requisitos essenciais” para “englobar a estrutura do capitalismo”<sup>256</sup>. Ao contrário, para Fraser, a economia só pode causar injustiça de má distribuição, nunca de reconhecimento; ainda que segundo sua concepção weberiana as injustiças estão profundamente imbricadas pois interagem de modo causal. De fato, para argumentar em prol da sua concepção de sociedade e contra a “falsidade” das argumentações monistas, Fraser recorre novamente ao método weberiano de tipos ideais, agora aplicado às sociedades, para demonstrar que concebe as diferenciações sociais de maneira histórica e não ontológica ou substantiva. Nesta perspectiva, discorro sobre tais questões, bem como sobre o modelo de status e a concepção fraseriana de injustiça que daí decorre, nas duas seguintes seções.

No texto de *Redistribuição ou reconhecimento* (2003), em “problemas de teoria social”, Fraser faz uma discussão a respeito de teorias sociais homólogas àquelas de teoria moral (monistas) a fim de esclarecer como, segundo o seu modelo, cada uma das dimensões da justiça está associada com um aspecto analiticamente diferenciado da ordem social que, por sua vez, correspondem a uma forma de subordinação também analiticamente diferente.

Conforme a autora, a dimensão do reconhecimento corresponde à *ordem de status* da sociedade e à constituição das categorias socialmente definidas dos atores sociais que se distinguem pelo respeito, prestígio e estima relativos que desfrutam perante os demais. A injustiça correspondente é a subordinação de status enraizada nos padrões institucionalizados de valor cultural. Já a dimensão distributiva, ao contrário, corresponde à *estrutura econômica* da sociedade e, portanto, à constituição – mediante os regimes de propriedade e os mercados de trabalho –, de categorias de atores ou classes, definidas no plano econômico e que se distinguem pelas diferenças entre suas respectivas dotações de recursos. A injustiça correspondente é a subordinação de classe econômica, enraizadas nas estruturas do sistema econômico<sup>257</sup>.

Nesse âmbito, o esquema geral de diferenciação das esferas, segundo Fraser, e respectivas correspondências pode ser assim resumido, conforme a figura 1.

---

*Capitalismo em debate*, com uma crítica mais funcionalista, concebe uma pluralidade de tendências à crise as quais situam as sociedades capitalistas. No entanto, afirma que isso não descarta a existência das contradições marxianas, isto é, que sociedades capitalistas também apresentam tendências a crises que são internas à economia e expressas de formas especificamente econômicas, como queda das taxas de lucro, ciclos de crescimento-falência, desemprego em massa, transferência do capital da produção à finança e outras semelhantes FRASER; JAEGGI, 2020, p. 84. Entretanto, de acordo com a delimitação dessa dissertação, cabe aqui considerar o primeiro momento e a afinidade da autora, nesse período, ao esquema multicausal weberiano, já que, na fase de “crítica do capitalismo” Fraser recorre a Karl Polanyi para teorizar a dimensão “não econômica” do capitalismo.

<sup>256</sup> FRASER, 2006b, p. 41, n. 37. Sobre os “requisitos essenciais” contra o reducionismo ou monismo de redistribuição ou de reconhecimento, Cf. seção 3.3.1.

<sup>257</sup> Ibid., p. 53., grifos da autora.

Figura 1: Esquema de diferenciação das esferas e respectivas correspondências, na ótica de Fraser.

Ordem social	Ordem de status	Hierarquias de status	Subordinação de status	Dimensões da justiça
	Sistema econômico	Desigualdades de classe	Subordinação de classe	

Fonte: Adaptado de Fraser em *Redistribuição ou reconhecimento*<sup>258</sup>.

Como é caracterizado por Fraser, estas correspondências permitem situar o problema da integração entre redistribuição e reconhecimento num marco teórico social mais amplo. Nesse sentido, a oposição que dever ser repelida é aquela entre economicismo e culturalismo – vistos como dois extremos teóricos desunidos – para então demonstrar que a justiça requer que ambas as perspectivas se unam. Por isso, foi necessário, de um lado abandonar o economicismo marxista de uma certa interpretação de Marx e, inclusive diretamente, alguns aspectos da própria teoria marxiana, como o conceito de classe social; de outro lado é preciso superar o culturalismo ou teorias monistas, particularmente aquelas que partem do “pressuposto durkheimiano de um único padrão supremo de valor cultural”<sup>259</sup>, como a teoria do reconhecimento de Axel Honneth.

Com o “giro weberiano”, Fraser pretende superar tanto o economicismo quanto o culturalismo e, no âmbito da teoria social – em consonância e com o recurso da normatividade (Cf. Cap. 3) –, construir um modelo teórico mais amplo que permita integrar ambas as dimensões da justiça.

Antes de tudo, para esclarecer a concepção de Fraser sobre as estruturas das injustiças de reconhecimento errôneo e má distribuição, é preciso ter em mente as questões que ela se coloca para pensar os problemas de teoria social com base na sociologia weberiana. Nesse sentido, Fraser parte do pressuposto de que em todas as sociedades, a ordem econômica e a ordem cultural estão mutuamente interligadas. De uma perspectiva que as sociedades aparecem como campos complexos que englobam, pelo menos duas modalidades distintas de ordenamento social: a econômica e a cultural. O ordenamento econômico está institucionalizado nos mercados e o ordenamento cultural pode operar através de diversas instituições, por exemplo, o parentesco, a religião, a lei. Diante dessas premissas, surge o problema de como tais ordenamentos se relacionam entre si em uma dada formação social<sup>260</sup>; e se coloca as seguintes questões: “a estrutura econômica

<sup>258</sup> Cf. FRASER, 2006b.

<sup>259</sup> Ibid., p. 60. Fraser afirma que “outro problema da teoria de Axel Honneth é que ele mantém esse pressuposto durkheimiano”, citando *Luta por reconhecimento*. Ibid., p. 60, n. 58.

<sup>260</sup> FRASER, 2006b, p. 52–53.

está institucionalmente diferenciada da ordem cultural ou as duas são fundidas? A estrutura de classes e a hierarquia de status divergem entre si ou coincidem? A má distribuição se converte em reconhecimento errôneo e vice-versa ou essas conversões são efetivamente bloqueadas?”<sup>261</sup>

Para Fraser, a resposta a essas questões devem ser contextuais. Elas dependem da natureza da sociedade a ser submetida a análise. Para isso, ela recorre à comparação de dois modelos ideais de sociedade: uma completamente regulada pela cultura e a outra pela economia.

O primeiro modelo seria uma sociedade pré-estatal típica, na qual o parentesco governa as relações sociais<sup>262</sup>. Nessa sociedade hipotética uma única ordem de relações sociais garante a integração econômica e a integração cultural da sociedade; a estrutura de classes e a ordem de status se fundem e o parentesco dita a posição de classe. “Na ausência de instituições econômicas quase autônomas, a subordinação de status imediatamente se traduz (o que *nós* consideraríamos) em injustiça distributiva. O reconhecimento errôneo leva diretamente à má distribuição”<sup>263</sup>.

Em relação ao segundo modelo, seria o extremo oposto de uma sociedade totalmente mercantilizada, em que a estrutura econômica dita o valor cultural. Nessa sociedade, a instância determinante máxima é o mercado. Porém, salienta que essa sociedade nunca existiu e pode ser que nunca existirá<sup>264</sup>; mas, para fins heurísticos, pode-se imaginá-la como uma única ordem social de relações que organiza todos os processos econômicos e culturais. Nesse caso, também a estrutura de classes e a ordem de status se fundem, porém é o mercado, a posição nele, quem dita o status social. “Na ausência de padrões culturais de valor quase autônomos, a injustiça distributiva

---

<sup>261</sup> Ibid., p. 54.

<sup>262</sup> Fraser faz essa referência “conforme descrito na literatura antropológica clássica, deixando a questão da exatidão etnográfica entre parênteses” Ibid. Mas salienta que pode ser o caso que nunca tenha existido uma sociedade pura com instituições tipicamente culturais, por isso estou denominando de modelo ou “tipo ideal”, segundo o método de Weber.

<sup>263</sup> Ibid., grifo da autora.

<sup>264</sup> Fraser também salienta, sobre esse outro extremo do “experimento mental” do “espectro conceitual” Cf. *ibid.*, p. 25., que ele nunca existiu e talvez não poderá jamais existir uma sociedade completamente mercantilizada e indica como referência o argumento de POLANYI, Karl. *The Great Transformation*. Boston, 1957. *Ibid.*, p. 54, n. 50. Esse argumento de Polanyi, que aqui é apenas mencionado pela autora, será amplamente utilizado na sua teoria crítica do capitalismo, já a partir daquilo de denominou de “a atual crise do capitalismo neoliberal”, no texto *Entre a mercantilização e a proteção social* (2010) Cf. FRASER, N. *Entre la mercantilización y la protección social: cómo resolver la ambivalencia del feminismo*. In: FRASER, N. (org.). **Fortunas del feminismo: del capitalismo gestionado pelo estado a la crise neoliberal**. Tradução: Cristina Pina Aldao. Quito, Equador: IAEN - Instituto de Altos Estudios Nacionales del Ecuador, 2015a. p. 263–280. Em *Capitalismo em debate*, Fraser amplia sua concepção de sociedade como crítica do capitalismo, diferenciando uma esfera “não econômica” da esfera “econômica”. A essa altura, a tese de Polanyi é largamente empregada pela autora para se contrapor a atual tendência (e sua impossibilidade) de uma sociedade completamente mercantilizada ou autorregulada pelo mercado; tal como os neoliberais defendem ao radicalizar o liberalismo clássico. Assim, desde o texto *O laboratório secreto de Marx*, Fraser defende que são necessários dois Karl (Marx e Polanyi) para compreender a sociedade capitalista contemporânea. Com Polanyi explica as condições de fundo do capitalismo, a dimensão não econômica, enquanto com Marx explica a relação entre a expropriação e o circuito interno do capital (exploração) onde se situa a economia propriamente dita Cf. FRASER, 2014a.; Cf. FRASER; JAEGGI, 2020. Porém, essa é outra discussão da autora, que aqui apenas indico para salientar que a sua concepção weberiana de diferenciação de esferas sociais será retomada na sua atual teoria crítica do capitalismo, ao qual vem se dedicando.

imediatamente se traduz em subordinação de status. A má distribuição implica diretamente no reconhecimento errôneo<sup>265</sup>.

Essas sociedades hipotéticas, nas quais não se distinguem ordenamento econômico e cultural e as respectivas injustiças se transformam uma em outra e vice-versa, seriam facilmente compreendidas fazendo referência a uma única dimensão da vida social. Na sociedade governada totalmente pelo parentesco, podemos inferir a dimensão econômica diretamente da cultural, a classe social a partir do status e a má distribuição do falso reconhecimento. Por outro lado, na sociedade mercantil, podemos inferir a dimensão cultural da econômica, o status diretamente da classe social e o falso reconhecimento da má distribuição. “Portanto, para compreender as formas de subordinação correspondentes à sociedade regida pelo parentesco, o culturalismo é uma teoria social perfeitamente adequada. Se, em vez disso, tentássemos entender a sociedade completamente mercantilizada, seria difícil superar o economicismo<sup>266</sup>.”

De modo similar ao procedimento do “experimento mental” elaborado para comparar as “coletividades bivalentes” (Cf. seção 1.3), Fraser compara nossa sociedade atual a “tipos ideais” de sociedade (ou conceitos puros) para sustentar que a complexidade da sociedade capitalista contemporânea requer uma teoria também complexa para compreendê-la. Por isso, salienta que as teorias economicistas e culturalistas, às quais se opõem, poderiam explicar os extremos das sociedades hipotéticas, respectivamente, mas são insuficientes ou incapazes de explicar a sociedade atual. E quais seriam tais teorias sociais? Nas palavras de Fraser, “quando falo em ‘culturalismo’, refiro-me a uma teoria social monista que sustenta que a economia política é redutível à cultura e que a classe social é redutível ao status. Tal como eu entendo, Axel Honneth sustenta essa teoria<sup>267</sup>.” De outra parte, diz a autora, “quando falo de ‘economicismo’, refiro-me a uma teoria social monista que sustenta que a cultura é redutível à economia política e que o status é redutível à classe social. Frequentemente se (mal) interpreta que Karl Marx sustenta essa teoria<sup>268</sup>.”

Entretanto, Fraser assume que essas abordagens não são adequadas para analisar a nossa própria sociedade, sua estrutura de classe e status, na qual coexistem áreas mercantilizadas – em que a interação se regula mediante o entrelaçamento funcional de imperativos estratégicos, pois, predomina a ação estratégica – e áreas não mercantilizadas – em que a integração se regula mediante padrões institucionalizados de valor cultural, predominando a interação orientada para o valor. Conseqüentemente, a ordem econômica e a ordem cultural estão diferenciadas, como os mecanismos econômicos de distribuição e as estruturas de prestígio; fato que resulta num

---

<sup>265</sup> FRASER, 2006b, p. 54.

<sup>266</sup> Ibid., p. 55.

<sup>267</sup> Ibid., p. 55, n. 51. grifo da autora.

<sup>268</sup> Ibid., p. 55, n. 52.

desacoplamento parcial entre classe e status. Noutras palavras, em nossa sociedade a estrutura de classes não reflete a ordem de status – embora classe e status se influenciem mutuamente – de tal modo que é impossível compreender a sociedade capitalista contemporânea, considerando apenas uma dimensão da vida social<sup>269</sup>.

Em suma, a partir da demonstração de “modelos ideais” de sociedade, Fraser argumenta pela validade de seu pressuposto sobre a formação social do capitalismo contemporâneo, no qual a estrutura econômica e a ordem cultural estão mutuamente imbricadas e institucionalmente diferenciadas, no sentido de que não há uma única instituição – mercado ou parentesco, econômica ou cultural – que regula todas as formas de interação social. Ademais, a estrutura de classes e a hierarquia de status divergem entre si, bem como a má distribuição e o reconhecimento errôneo são mutuamente conversíveis, ainda que indiretamente, pois uma injustiça causada numa das esferas tem efeito na outra e vice-versa. Entretanto, “não podemos deduzir diretamente a má distribuição do reconhecimento errôneo, e nem este da má distribuição”<sup>270</sup>. Logo, nem economicismo e nem culturalismo bastam para compreender o contexto do capitalismo contemporâneo. Ao contrário, “necessitamos um enfoque que possa abranger a diferenciação, a divergência e a interação em todos os níveis”<sup>271</sup>.

### 2.3.2. Diferenciação intracultural da esfera do status

Também a partir de Weber, Fraser atualiza a relevância da categoria status para a sociedade contemporânea. Porém, à diferença desse autor, considera que a esfera do status se subdivide numa multiplicidade de esfera de valores. Teorizar sobre esse fato é importante para “evitar hipóstases entre a cultura e as diferenças culturais”<sup>272</sup>, *i.e.*, abstraí-las, essas últimas, na cultura.

O pressuposto de Fraser é de que as formas de subordinações de status presentes na atualidade não são simples vestígios arcaicos pré-capitalistas, e sim inerentes às estruturas sociais do capitalismo moderno incluída a sua fase globalizadora. Todavia, sustenta “que a sociedade contemporânea difere claramente das sociedades ‘tradicionais’ em relação às quais o conceito de status foi originalmente desenvolvido”<sup>273</sup> – como na sociologia weberiana. Isso requer uma explicação. Até então Fraser se ocupou do “problema” da “diferenciação dos campos sociais regulados pelo mercado daqueles regulados por valores” e, neste momento, além do problema da diferenciação das esferas sociais da economia e cultura, ela expõe que na sociedade capitalista atual

---

<sup>269</sup> Ibid., p. 55.

<sup>270</sup> Ibid., p. 56.

<sup>271</sup> Ibid.

<sup>272</sup> Ibid., p. 41, n. 37.

<sup>273</sup> Ibid., p. 56., grifo da autora.

e globalizante, é possível se deparar também com o “problema” da “diferenciação intracultural”, ou seja, a “diferenciação entre uma pluralidade de campos regulados por valores que institucionaliza uma pluralidade de diferentes horizontes de avaliação”<sup>274</sup>.

Para explicar a diferença entre a hierarquia de status nas sociedades “tradicionais” e na sociedade contemporânea, Fraser compara essa última com a sociedade hipotética regida pelo parentesco, cujas características – dentre elas o monismo no plano ético – indicam que a ordem de status adotou a forma de *uma única hierarquia de status fixa, que abrangia tudo*<sup>275</sup>. Em seguida, para demonstrar que na sociedade contemporânea essas condições já não se cumprem, elenca cinco características essenciais da **ordem cultural** na sociedade contemporânea:

- 1) A ordem cultural contemporânea não tem mais limites claros. Está marcada por fluxos transculturais, migratórios, cultura globalizada e esfera pública transnacional, que impossibilitam determinar onde termina uma cultura e começa outra; todas estão internamente hibridizadas;
- 2) A ordem cultural contemporânea está diferenciada no plano institucional. Diversas instituições regulam os campos de ação segundo os diferentes padrões de valor, alguns mutuamente incompatíveis;
- 3) A ordem cultural contemporânea é pluralista no plano ético. Diferentes subculturas ou “comunidades” de valores subscrevem distintos horizontes de valor muitas vezes incompatíveis;
- 4) Na ordem cultural contemporânea, se discutem os padrões de valor e horizonte cultural. A combinação de hibridação transcultural, da diferenciação institucional e o pluralismo ético garantem a presença de perspectivas alternativas que podem ser utilizadas para criticar os valores dominantes;
- 5) Na ordem cultural contemporânea a hierarquia de status viola os ideais que legitima esta sociedade: a igualdade liberal e os ideais democráticos como a cidadania e a própria igualdade de status<sup>276</sup>.

Em síntese, Fraser considera a sociedade contemporânea hibridizada, diferenciada, pluralista e discutível, e plena de normas anti-hierárquicas. Diferente da sociedade tradicional indiscutível e abrangente, a sociedade contemporânea vai em direção a um campo móvel de distinções de status entrecruzadas. Nesse campo, “os atores sociais não ocupam nenhum ‘lugar’ predeterminado”. No entanto, – segundo o otimismo de Fraser – “participam ativamente em *um regime dinâmico de lutas*

---

<sup>274</sup> Ibid., p. 57, n. 53.

<sup>275</sup> Cf. *ibid.*, p. 56–57., grifos da autora.

<sup>276</sup> Cf. *ibid.*, p. 58–59.

*contínuas pelo reconhecimento. (...) Em geral, (...) o regime moderno não tem uma pirâmide estável de corporações ou classes sociais estanques*<sup>277</sup>.

Segundo Fraser, dois grandes processos históricos contribuíram para “modernizar” a subordinação de status. O primeiro é a **mercantilização**, que é um processo de diferenciação social, cujo escopo, autonomia e influência atingiram um nível qualitativamente novo com o desenvolvimento do capitalismo moderno. Em uma sociedade capitalista, os mercados constituem as instituições fundamentais de uma zona mercantilizada cuja interação não é regulada diretamente por padrões de valor cultural; mas, sim, pelo entrelaçamento funcional de imperativos estratégicos, porque os indivíduos agem para maximizar seus interesses pessoais. Com respeito ao segundo processo histórico de modernização do status existe o surgimento de uma **sociedade civil pluralista e complexa**, da qual decorre a diferenciação de um amplo conjunto de instituições não mercantilizadas: jurídicas, políticas, culturais, educacionais, associativas, religiosas, familiares, estéticas, administrativas, profissionais, intelectuais; cada qual regida por distintos padrões de valor cultural que regulam a interação. Em geral, então, a sociedade civil se pluraliza e hibridiza os horizontes de valor, contribuindo – com a mercantilização – para modernizar a subordinação de status<sup>278</sup>.

Em suma, a sociedade capitalista contemporânea, descrita por Fraser, parece bastante complexa em relação à sociedade monista regida pelo parentesco. Como se percebe, a autora concebeu um papel primordial às distinções de status e, por conseguinte, às lutas por reconhecimento; enquanto a classe é categoria restrita à situação dos indivíduos no mercado, como a desigualdade que requer redistribuição. Não por acaso, Fraser defende que “uma teoria crítica da sociedade contemporânea não pode ignorar a subordinação de status. Em vez disso, deve reinterpretar os conceitos sociológicos clássicos para um regime dinâmico moderno”<sup>279</sup>, vale dizer, os conceitos da teoria social weberiana.

Todavia, para além de Weber e de seu tempo, Fraser destaca o exponencial processo de mercantilização da sociedade capitalista globalizada e sua relação com a esfera regulada por valores. De acordo com a autora, essa mercantilização introduz rupturas na ordem cultural, rompendo padrões normativos pré-existentes e tornando os valores tradicionais potencialmente abertos à mudança, ou instrumentalizando-os para fins capitalistas<sup>280</sup>. Em suma, estamos diante de uma sociedade capitalista globalizada que diferencia a esfera econômica da esfera cultural e, nessa última – profundamente influenciada pela mercantilização – predomina a pluralidade de valores. Desse

---

<sup>277</sup> Ibid., p. 58., grifos da autora

<sup>278</sup> Ibid., p. 59–60., grifos meus.

<sup>279</sup> Ibid., p. 60.

<sup>280</sup> Cf. *ibid.*, p. 59.

fato resulta diversas formas de hierarquias de status, subordinações e injustiças, sendo necessário pensar não apenas a diferenciação das esferas da economia e cultura, como duas esferas aparentemente separadas, mas, para além da concepção weberiana pensar a “interpenetração” delas com a multiplicidade de valores, sem perder de vista que “a economia não é uma área acultural, mas sim instrumentalizadora e ressignificadora da cultura”<sup>281</sup>.

Ao fim e ao cabo, Fraser retira algumas implicações conceituais referente a sua interpretação de Weber sobre as distinções entre classe e status, economia e cultura, assim como a correspondência que estabelece dessas esferas com as injustiças de má distribuição e reconhecimento errôneo, diz a autora:

No argumento aqui apresentado, elas não foram tratadas como distinções ontológicas. Ao contrário de alguns críticos pós-estruturalistas, não alinhei a distribuição com o material, e o reconhecimento com o “meramente simbólico” (Butler, 1997). Antes, assumi que as injustiças de status podem ser tão materiais quanto as injustiças de classe, como o testemunham as agressões físicas aos homossexuais, as curras e o genocídio. Longe de ontologizar a distinção, eu a *historicizei*, buscando suas ligações com desenvolvimentos históricos na organização social. Assim, liguei a distinção entre ordenamento cultural e ordenamento econômico à diferenciação histórica entre mercados e instituições sociais reguladas por valores. De modo similar, liguei a distinção entre status e classe ao desacoplamento histórico entre os mecanismos especializados de distribuição econômica e as estruturas de prestígio culturalmente definidas. Finalmente, liguei a distinção entre má distribuição e reconhecimento incorreto à diferenciação histórica entre obstáculos econômicos e culturais à paridade participativa. Em resumo, liguei todas as três distinções ao surgimento do capitalismo (...).<sup>282</sup>

Diante dessas considerações e no resultado alcançado por Fraser, uma questão remanescente permanece: que enfoque teórico pode compreender tanto as diversas formas de subordinação de status atualmente características do capitalismo, quanto as complexas relações entre status e classes sociais e as respectivas injustiças de reconhecimento errôneo e má distribuição? No âmbito da historicização de Fraser, sua resposta abarca um enfoque adequado que aponta para o “dualismo de perspectiva”; descrito na próxima seção a partir desse questionamento.

#### 2.4. A concepção de sociedade “dualista de perspectiva”

A diferenciação das esferas econômicas e sociais, classe e status, talvez seja correspondência mais forte da teoria de Fraser com a sociologia weberiana. De fato, ela admitiu a diferenciação

<sup>281</sup> Ibid., p. 63.

<sup>282</sup> FRASER, 2002c, p. 27., grifos e citação são da autora. Conforme eu havia adiantado, de acordo com Fraser, o capitalismo é a primeira formação social na história que diferencia as ordens de subordinação, não em duas, mas em três dimensões distintas de injustiça, e, com historicização que faz, refuta a acusação de que as categorias da justiça bidimensional (depois tridimensional) seriam arbitrárias Cf. FRASER, 2009c.; Cf. YOUNG, I. M. Categorias desajustadas: uma crítica à teoria dual de sistemas de Nancy Fraser. **Revista Brasileira de Ciência Política**, Brasília, v. 2, p. 193–214, jul./dez., 2009.

weberiana entre os dois (e posteriormente três) sistemas de estratificação social: a ordem econômica e a cultural ou de status, argumentando que é necessário compreender como ambas as dimensões divergem e interagem quando tentamos abordar as formas de injustiças que aparecem como “falsa antítese”; seja no debate acadêmico como nos paradigmas populares de justiça. Argumentou ainda que, dada a complexificação da sociedade capitalista contemporânea, é necessário levar em conta o pluralismo de valores para melhor avaliar a mútua imbricação das esferas diferenciadas e irreduzíveis; necessidade essa que exigiu, primeiramente, uma atualização da concepção weberiana de status para “um enfoque que possa teorizar as formas dinâmicas de subordinação de status características do capitalismo globalizador da modernidade tardia”<sup>283</sup>.

Entretanto, não apenas as novas formas de subordinação de status precisam ser abordadas sob um novo enfoque teórico, como é preciso questionar:

Que abordagem pode teorizar, também, as complexas relações entre classe e status, reconhecimento errôneo e má distribuição nesta sociedade? Que tipo de teoria pode compreender ao mesmo tempo sua irreduzibilidade conceitual, sua divergência empírica e seu entrelaçamento prático? E que tipo de teoria pode fazer tudo isso *sem reforçar a atual dissociação da política de reconhecimento da política de redistribuição?*<sup>284</sup>

As críticas de Fraser ao economicismo e ao culturalismo, apresentadas até aqui, deixam claro que os enfoques que reduzem o status à classe e vice-versa, não cumprem os requisitos para compreender nossa sociedade. Em outras palavras, segundo Fraser, nem o economicismo nem o culturalismo são suficientes para abranger a redistribuição e o reconhecimento sem reduzir um ao outro. Por sua vez, delimitou sua concepção dualista de sociedade constituída de duas esferas diferenciadas e mutuamente irreduzíveis. Porém a autora ainda precisa demonstrar a superioridade do seu construto teórico social dualista diante de duas outras abordagens igualmente insuficientes, constituída pelo “antidualismo pós-estruturalista” – cujos proponentes são Judith Butler e Iris Marion Young<sup>285</sup> – e pelo “dualismo essencialista” – cujo representante principal é Jürgen Habermas<sup>286</sup> – para, em seguida, definir o seu enfoque de “dualismo perspectivo” e suas vantagens.

Nesse delineamento, o antidualismo pós-estruturalista refuta as distinções “dicotomizadoras” entre a ordem econômica e cultural. Defendem que a economia e a cultura estão tão profundamente interconectadas que não podem distinguir-se em absoluto de alguma maneira significativa. Também sustentam que a sociedade contemporânea é tão monoliticamente sistemática que uma luta contra qualquer aspecto dela, ameaça necessariamente o todo. Por isso, é contraproducente distinguir as reivindicações de reconhecimento das reivindicações de

<sup>283</sup> FRASER, 2006b, p. 61.

<sup>284</sup> Ibid., grifos da autora.

<sup>285</sup> Cf. BUTLER, 2000.; Cf. YOUNG, 2009.

<sup>286</sup> Cf. FRASER, 2006b, p. 61–62.

redistribuição. Ao invés disso, antidualistas pós-estruturalistas defendem a desconstrução completa dessa distinção<sup>287</sup>.

Inclusive, Fraser considera essa abordagem insuficiente para teorizar sobre a sociedade contemporânea porque renuncia às ferramentas conceituais necessárias para compreender a realidade social. Além disso, acredita que tratar o capitalismo como um sistema monolítico de opressões é encobrir sua complexidade real. Portanto, longe dos esforços para unir as lutas por reconhecimento com as lutas por redistribuição, esta abordagem torna impossível levar em consideração certas questões políticas urgentes acerca de como os dois tipos de lutas, que na atualidade divergem, podem ser harmonizados e combinados<sup>288</sup>.

Por sua vez, o “dualismo essencial” é como Fraser denomina o dualismo de Habermas, *i.e.*, a leitura habermasiana de Weber que “considera a economia e a cultura como esferas separadas, mas passa por cima da interpenetração delas”<sup>289</sup>.

Sobre esse rechaço de Fraser ao dualismo essencial, faz-se necessário uma atenção minuciosa. É comum encontrarmos em filosofia política, a referência do dualismo perspectivo de Fraser ao dualismo habermasiano entre sistema e mundo da vida. Há autores que consideram que a diferenciação que Fraser faz “entre cultura e economia” é “uma distinção rígida, analiticamente produzida. Essa distinção, que Fraser herdaria da separação habermasiana entre *interação comunicativa* e *interação sistêmica* (...)”<sup>290</sup>.

Certamente faz sentido, mas se for considerado também as raízes weberianas do dualismo de Habermas e sua articulação com a “reconstrução do materialismo histórico”<sup>291</sup>. No entanto, não é apenas isso que deve ser levado em consideração. Ao passo que Fraser aderiu ao dualismo de Habermas, imprimia variações e a autora fazia questão de salientar as suas diferenças. No entanto, se retornarmos aos textos da primeira versão da teoria bifocal de Fraser, desenvolvidos antes mesmo dela se voltar diretamente para o referencial weberiano, isso não é evidente. Ao contrário, é possível constatar que a autora afirmava em *Da redistribuição ao reconhecimento* (1995) que sua “inclinação é seguir Jürgen Habermas na visão bifocal de tais questões”<sup>292</sup> (de justiça) e, em seguida,

---

<sup>287</sup> Ibid.

<sup>288</sup> Ibid., p. 62.

<sup>289</sup> Ibid., p. 62–63.

<sup>290</sup> SILVA, F. G., 2018b, p. 340., grifos do autor.

<sup>291</sup> Cf. HABERMAS, J. **Para a reconstrução do materialismo histórico**. Tradução: Carlos Nelson Coutinho. 2. ed. São Paulo: Editora Brasiliense, 1990.

<sup>292</sup> FRASER, 1995, p. 72, n. 7. Destaca-se que essa afirmação foi suprimida da versão desse artigo quando foi republicado em *Justiça interrompida*. Cf. FRASER, 1997a.

na versão do referido texto em *Justiça interrompida* (1997), disse que “a inter-imbricação de cultura e economia política é um *leitmotiv* de todo o meu trabalho”<sup>293</sup>.

Ocorre, todavia, que Fraser faz um triplo movimento em relação ao dualismo de Habermas. Primeiro ela faz “uma crítica mais detalhada” desse “exemplo influente de dualismo essencial” em *O que é crítico na teoria crítica: Habermas e gênero*<sup>294</sup>. Depois, nos dois textos acima citados (1995; 1997) Fraser subscreve a distinção habermasiana; porém, adaptando-a como uma perspectiva analítica dualista para o seu propósito de “autoclarificar” a divisão das lutas sociais na era da “condição pós-socialista”; **situando**, desse modo, a **esfera da política na sua perspectiva bifocal** ao modo de Habermas<sup>295</sup>. No entanto, nesse período, Fraser ainda não teria clareza – como declarou em entrevista – que estava teorizando classe e status nos termos de Weber, segundo o qual, a **política** também constitui uma **esfera diferenciada** da ordem econômica e da ordem social ou cultural<sup>296</sup>, mutuamente imbricadas.

<sup>293</sup> FRASER, 1997a, p. 35, n. 8. grifo meu. A autora salienta que argumentou esse ponto em vários capítulos do livro *Practices: Power, Discourse and Gender in Contemporary Social Theory* (uma coletânea de artigos escritos na década de 1980). Cf. *ibid.*, p. 35.

<sup>294</sup> Cf. FRASER, 1985., Apud 2006b, p. 63, n. 63. Nesse artigo, Fraser realiza uma análise da obra *Teoria do Agir Comunicativo* de Habermas sob a ótica das reivindicações feministas. Na ocasião, ela problematiza as premissas dualistas essencialistas, assumidas por Habermas e considera que esse autor, nessa obra específica, nada tenha dito, virtualmente, sobre gênero. Cf. FRASER, 1985.

<sup>295</sup> Iris Marion Young indica o duplo movimento de Fraser em relação a Habermas. De acordo com Young, “Fraser elaborou uma crítica importante e persuasiva sobre o pensamento dicotômico em geral e dessa dicotomia particular entre ‘sistema’ e ‘mundo da vida’ em ‘What’s critical about critical theory? The case of Habermas and gender’” (1989) YOUNG, 2009, p. 199., grifos da autora. Já no ensaio “From recognition to redistribution?” (1995), “Fraser levanta uma objeção à sua própria alegação de que as categorias de economia política e cultura esgotam a descrição das estruturas sociais e da injustiça: essa categorização parece não deixar espaço para um terceiro aspecto, político, da realidade social referente às instituições e práticas do direito, da cidadania, da administração e da participação política” *Ibid.*, grifos da autora. Porém, continua Young, “ao invés de levar a sério essa objeção, Fraser põe-se a trabalhar no sentido de reduzir esses fenômenos políticos ao arcabouço dicotômico de economia política e cultura” e, “para tanto, ela apela a Habermas” *Ibid.* Young cita a nota de rodapé nº 7 do referido artigo de Fraser (1995) – suprimida na reedição do texto em 1997 –, na qual afirmou sua “inclinação” em “acompanhar Habermas” para situar o aspecto da política de “maneira bifocal”. Nas palavras da autora, “de uma perspectiva, as instituições políticas (nas sociedades capitalistas com regulação estatal) pertencem à economia, como parte do ‘sistema’ que produz injustiças distributivas socioeconômicas; em termos rawlsonianos, elas são parte da ‘estrutura básica’ da sociedade. De outra perspectiva, entretanto, tais instituições pertencem ao ‘mundo da vida’, como parte da estrutura cultural que produz injustiças de reconhecimento. Por exemplo, o arranjo dos direitos de cidadania e participação transmite poderosas mensagens implícitas e explícitas sobre o valor moral relativo de várias pessoas” FRASER, 1995, p. 72, n. 7., Apud YOUNG, 2009, p. 199. Posteriormente, sobretudo a partir de *Redistribuição e reconhecimento* (2003), Fraser assume a intenção de teorizar a política – seguindo Weber diretamente – enquanto uma esfera diferenciada da justiça, isto é, como uma “classe (...) de obstáculos para a paridade de participação” FRASER, 2006b, p. 68, n. 74. Sobre a dimensão política da teoria da justiça tridimensional, realizo alguns apontamentos (na seção 4.5) salientando a tensão na teoria de Fraser entre conceber a política contida nas relações de distribuição e reconhecimento – como na sua visão habermasiana, acima citada – ou concebê-la como uma esfera diferenciada, como na “tripartição weberiana”.

<sup>296</sup>A título de comparação, ao reelaborar sua concepção de esferas sociais, Fraser afirma que sua visão, atualmente, se assemelha mais à ideia de Weber e Habermas (que à de Polanyi), os quais afirmam que a sociedade capitalista abarca uma pluralidade de “esferas de valor”, cada qual com a própria “lógica interna” de desenvolvimento; mas se diferencia num ponto crucial: para ela, as “esferas” em questão “não são naturais”, e, sim, “artefatos do capitalismo” FRASER; JAEGGI, 2020, p. 86–87. Sob essa ótica, Fraser concebe a separação entre as esferas de reprodução e produção, economia e política, natureza e sociedade, como divisões institucionais constitutivas do capitalismo. Cf. FRASER; JAEGGI, 2020.

Apesar de ter assumido o referencial weberiano em *Repensando o reconhecimento* (2001), ou se voltado diretamente para ele, somente na “justiça bidimensional” (2003) é que Fraser procurou distinguir seu dualismo de perspectiva do dualismo essencial de Habermas. Porém, desde a primeira versão de sua teoria bifocal, já o distinguia como uma perspectiva analítica e não como uma “distinção institucional substantiva”<sup>297</sup>. No último movimento, com a diferenciação da política como uma esfera relativamente autônoma, a teoria de Fraser, definitivamente, se torna mais weberiana que a de Habermas.

De fato, em resposta às críticas de Young a essa versão da sua teoria, Fraser esclarece que “(...) não separa dois domínios institucionais substantivos, economia e cultura, atribuindo redistribuição ao primeiro e reconhecimento ao segundo”<sup>298</sup>. Ao contrário, afirma que “refutou a visão de que cultura e economia constituem duas esferas separadas e mutuamente isoladas, revelando sua interpenetração, investigando os efeitos não-intencionais das demandas culturais e econômicas”<sup>299</sup>. E, sem embargo, declara que

Essa abordagem, ademais, é consistente com meu trabalho anterior, inclusive com meu ensaio de 1985, sobre Habermas [acima referido]. Nesse ensaio, eu tomo o que fora apresentado como uma distinção institucional substantiva (sistema e mundo da vida) e reinterpreto-a como uma distinção analítica de perspectivas (a perspectiva do sistema e a perspectiva do mundo da vida).<sup>300</sup>

Em suma, diferente da proposta de Habermas, segundo Fraser, sua pretensão é fazer uma “distinção metodológica analítica”, bifocal ou perspectivista, e não uma “distinção institucional substantiva”<sup>301</sup>; procedimento que possibilitaria desenvolver a dimensão da política, também como uma esfera separada.

Pode-se dizer que a partir do texto *Repensando o reconhecimento* (2000), Fraser vai diretamente na fonte weberiana para reinterpretar sua concepção de sociedade, as esferas sociais, classe e status. Por último, em *Redistribuição ou reconhecimento* (2003) Fraser distingue sua interpretação weberiana daquela de Habermas que a denomina essencialista, *i.e.*, considera que esse autor diferencia as esferas – bem como a correspondência da redistribuição e o reconhecimento como duas “esferas de justiça” separadas – mas as considera domínios sociais da economia e da cultura, como fixos ou imutáveis. De outro modo, segundo o dualismo perspectivista de Fraser,

Quando consideramos questões econômicas, como a estrutura dos mercados de trabalho, devemos assumir o ponto de vista da justiça distributiva, levando em

<sup>297</sup> Cf. FRASER, 2009c, p. 218.

<sup>298</sup> Ibid. Sobre o diálogo de Young e Fraser, além desses esclarecimentos de Fraser sobre questões de teoria social, penso que interessam mais as questões de teoria e prática política (Cf. seção 4.1.2).

<sup>299</sup> Ibid.

<sup>300</sup> Ibid.

<sup>301</sup> Cf. *ibid.* Nota-se que desde a primeira versão da sua teoria bifocal, Fraser tinha essa pretensão metodológica de perspectiva analítica. Sobre as mudanças entre a primeira (1995) e a segunda (2003) versão de sua teoria da justiça e as consequências políticas, Cf. Cap. 4., especialmente a seção 4.1.1.

consideração a influência das estruturas e instituições econômicas na posição econômica relativa dos atores sociais. Quando, em vez disso, consideramos as questões culturais, como a representação da sexualidade feminina na MTV, devemos assumir o ponto de vista do reconhecimento, atentando para a influência dos padrões institucionalizados de valor cultural na posição relativa dos atores sociais.<sup>302</sup>

Essa perspectiva analítica parece ser uma interpretação *ipsis litteris* da concepção weberiana de diferenciação das esferas sociais em que a economia dita a posição dos atores em diferentes classes sociais; enquanto, a ordem social (ou cultural) dita a posição ou status de acordo com a estima e privilégios e ambas interatuam mutuamente. Mas a questão não é tão simples, se considerarmos que Habermas também adequa o dualismo weberiano ao esquema marxiano de base/superestrutura. Por isso se faz necessário explicar a relação da teoria de Habermas com a de Weber e Marx, para se compreender por que Fraser critica a teoria habermasiana de ação comunicativa, de dualismo essencialista. Nesse aspecto, cabe aqui, uma explicação muito sintética.

De acordo com Fraser, o dualismo de Habermas está relacionado à divisão da sociedade entre “sistema” e “mundo da vida”<sup>303</sup>. O conceito de “mundo da vida” é uma construção própria de Habermas a partir do paradigma da linguagem e da práxis comunicativa; ao passo que a esfera sistêmica é uma reconstrução (ou interpretação) das teorias de Marx (sobre o trabalho social) e de Weber (sobre a burocracia).

Segundo Fraser, dois problemas são centrais para Habermas. O primeiro é a dinâmica da burocratização. Para Habermas, a burocratização é uma dinâmica sistêmica básica das sociedades modernas, tão importante quanto a dinâmica da acumulação de capital – como pensada por Marx –, e não redutível a esta última. Para compreender a dinâmica burocrática da acumulação de poder, Habermas baseia-se no pensamento de Max Weber e pretende colocá-los (Marx e Weber) juntos de modo a teorizar as duas principais dinâmicas na sociedade capitalista moderna. Já o segundo problema é que, tanto Marx quanto Weber, na visão de Habermas, focaram unilateralmente no “nível do sistema” da sociedade moderna – que engloba a economia e o estado administrativo – e não desenvolveram adequadamente o nível do “mundo da vida” da sociedade, que abrange a vida familiar, a esfera pública e a vida cotidiana. O primeiro nível diz respeito à “integração de sistemas” e reprodução material da sociedade e privilegia a ação instrumental. O segundo nível, ao contrário, diz respeito à integração social e reprodução simbólica e privilegia a ação comunicativa. Assim, no “mundo da vida”, *i.e.*, nas esferas da cultura, da solidariedade e da personalidade, é possível

---

<sup>302</sup> FRASER, 2006b, p. 62.

<sup>303</sup> Cf. FRASER, N. **Nancy Fraser on Marx and Habermas**. Beijing, China: International Critical Thought, 2013b. Entrevistadora: Wei Xiaoping, 2013.

encontrar outro tipo de racionalidade, que Habermas chama de razão comunicativa, em oposição à razão instrumental<sup>304</sup>.

Essa oposição, entretanto, se origina da *Reconstrução do materialismo histórico* realizada por Habermas, em que se utiliza do próprio Weber, pelo fato desse autor, “(...) atribuir uma importância autônoma à autonomização da racionalidade instrumental”<sup>305</sup> para reinterpretar “teorema da superestrutura e a dialética entre forças produtivas e relações de produção”<sup>306</sup>. Conforme descrito por Fraser, Habermas elabora sua teoria dualista na qual a problemática do “trabalho” constitui um polo, enquanto a comunicação (e “interação”) constitui o segundo polo. Parte do entendimento de que o esquema de Marx compreendia somente a ação instrumental ou “ação racional orientada a fins”, a partir da qual um sujeito trabalha sobre um objeto e é subsequentemente transformado como resultado. Desse modo, Marx teria focado somente a dinâmica do trabalho no interior do capitalismo e negligenciado a problemática da comunicação<sup>307</sup>. Com essa premissa,

Habermas reivindica a intersubjetividade e o paradigma da linguagem como o lugar próprio da interação, em contraposição ao paradigma da produção que encontra em Marx. Como se sabe, Marx distingue na prática social, sem dissociá-las, a atividade produtiva – ou relação do homem com a natureza – e as relações de produção que os homens contraem entre si no processo produtivo. Depois de traduzir tais conceitos marxianos nos seus próprios conceitos de ‘ação instrumental’ e ‘ação comunicativa’, Habermas censura Marx (em *Conhecimento e interesse*) por não distinguir suficientemente estes dois momentos da prática social ou considerá-los como momentos diferentes do mesmo processo de produção.<sup>308</sup>

Assim, “na leitura de Habermas, Marx retrata o trabalho como uma relação sujeito-objeto e como uma ação orientada para o sucesso”<sup>309</sup>, reduzindo a “prática social a um de seus momentos, o trabalho, entendido este como ação instrumental sobre a natureza. O propriamente social ou intersubjetivo (a relação sujeito-sujeito entre os homens) perde-se assim diante da relação sujeito-objeto (entre homem e a natureza)”<sup>310</sup>.

“Certamente”, afirma Fraser, “podemos contestar isso como uma interpretação de Marx. Pode-se dizer que o racional orientado a fins é apenas uma dimensão do trabalho para Marx; que

---

<sup>304</sup> Ibid., p. 260. grifos da autora.

<sup>305</sup> HABERMAS, 1990, p. 42.

<sup>306</sup> Ibid., p. 123.

<sup>307</sup> Cf. FRASER, 2013b, p. 259.

<sup>308</sup> VÁZQUEZ, A. S. A filosofia no final do milênio. In: VÁZQUEZ, A. S. (org.). **Filosofia e circunstâncias**. Tradução: Luiz Cavalcanti de M. Guerra. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002. p. 425–445. p. 435. grifos do autor. Sobre a distinção, em Marx, entre “atividade produtiva” e “relações de produção”, esse autor se refere ao teorema do *Prefácio da Contribuição à crítica da economia política*, Cf. MARX, 2008., que Habermas toma como referência para a sua interpretação, segundo a qual Marx teria compreendido as relações sociais e a evolução das forças produtivas sob um único conceito de práxis: o “trabalho social”; que seria “[in]suficientemente caracterizante no que se refere à forma de reprodução da vida humana”, pois “(...) não capta a reprodução especificamente humana da vida” HABERMAS, 1990, p. 114 e 117., levando-o a acrescentar o “mundo da vida” e a “ação comunicativa” que considera igualmente importante para compreensão da evolução social.

<sup>309</sup> FRASER, 2013b, p. 259.

<sup>310</sup> VÁZQUEZ, 2002, p. 435.

existe também uma outra, a dimensão intersubjetiva, em que o trabalho envolve relações entre diferentes sujeitos e, portanto, tem a ‘ação comunicativa’ já embutida”. Entendimento similar, é também o de Sánchez Vázquez:

(...) Em Marx o sujeito que lida com o objeto – a natureza – na atividade produtiva só o faz como ser social, em sua relação com outros sujeitos. Sua produção acha-se mediada por esta relação. Para Marx, o trabalho não é uma atividade meramente técnica ou produtiva realizada por meio de um sujeito empírico isolado, ou sujeito transcendental, mas por homens reais em suas relações intersubjetivas, sociais. Neste sentido, para ele o trabalho não pode separar-se da interação. É, por sua vez, uma atividade consciente, em conformidade com fins, e enquanto tal pressupõe a linguagem, ou ‘consciência real prática’ – como a chama Marx –, graças a qual o que existe para mim – em minha consciência – existe para outros homens.<sup>311</sup>

Fraser, entretanto, não deixa de destacar que a “reconstrução” de “Habermas (...) enfatiza aquelas formas de materialismo histórico que viam o trabalho primariamente como uma relação sujeito-objeto de ação instrumental e que acabaram universalizando a ação racional orientada a fins, em detrimento da ação comunicativa”<sup>312</sup>. Entretanto, a autora não se propõe a resolver tais problemas da interpretação habermasiana da obra de Marx. Em vez disso, o propósito de suas críticas é analisar “em que medida e de que modo a teoria crítica de Habermas clarifica e/ou mistifica as bases da dominação masculina e da subordinação feminina nas sociedades modernas”<sup>313</sup>. Sua crítica, portanto, é dirigida às dificuldades do dualismo essencialista de Habermas para se compreender as injustiças como as de gênero – no que se refere, por exemplo, a divisão do trabalho – e destacar as vantagens da sua proposta dualista perspectivista.

Se de um lado “Marx explica como funciona a estratificação de classes e como ela é reproduzida e exacerbada por meio da extração de mais-valia através da exploração do trabalho”<sup>314</sup>, com foco quase exclusivo no “trabalho pago” ou assalariado; de outro lado, a proposta de Habermas não facilita, por exemplo, a compreensão do “trabalho não pago”. Para Fraser, o dualismo essencialista de Habermas, ao opor “trabalho e interação”, “sistema” e “mundo da vida”, “ação instrumental” e “ação comunicativa”, aponta a seguinte questão: em qual esfera situar o trabalho doméstico e de cuidados? Tal como havia questionado anteriormente, no texto acima citado, Habermas “(...) tende a considerar a prática de criar crianças e a família nuclear restrita, moderna, chefiada pelo homem” no âmbito da reprodução material (ou do “trabalho social”) ou na esfera da “reprodução simbólica” das sociedades?<sup>315</sup>. Por sua vez, a distinção de Habermas entre

<sup>311</sup> Ibid. grifos do autor.

<sup>312</sup> Assim como Vázquez, também critica tal materialismo histórico por sua “visão determinista e escatológica” da “história como marcha progressiva e inexorável até sua meta final” e a concepção das “relações entre forças produtivas e relações de produção, nos termos produtivistas que Habermas critica com razão, embora inadequadamente os atribua a Marx (...)”. Ibid., p. 437.

<sup>313</sup> FRASER, 2003b, p. 56.

<sup>314</sup> FRASER, 2013b, p. 266.

<sup>315</sup> Cf. FRASER, 2003b, p. 58–59.

trabalho e interação, o trabalho doméstico e de cuidados – em grande parte atribuído ao gênero feminino –, é inconcebível como uma relação sujeito-objeto ou de transformação da natureza. Restaria, portanto, enquadrar o referido trabalho, na dimensão da “reprodução simbólica da sociedade”. De fato, Fraser destaca que essa “distinção” habermasiana é estritamente “funcional” e assim a interpreta:

Nas sociedades capitalistas, as atividades e as práticas que constroem a esfera do trabalho remunerado contam como atividades de reprodução material já que, na sua perspectiva, elas são ‘trabalho social’ e servem a função de reprodução material. Por outro lado, as atividades e as práticas de criação das crianças que na nossa sociedade são desempenhadas, sem remuneração, pelas mulheres na esfera doméstica – chamemos-lhe ‘trabalho não remunerado de criação das crianças desempenhado pelas mulheres’ – contam como atividades de reprodução simbólica, já que, na perspectiva de Habermas, elas servem a socialização e a função de reprodução simbólica.<sup>316</sup>

Dessa perspectiva, a orientação emancipatória do feminismo, deveria ser buscado num âmbito exclusivo da interação ou da comunicação, dissociado – quanto ao seu conteúdo e lógica de funcionamento – do trabalho social. Isso dificultaria ainda mais a compreensão das intersecções e mútua imbricações entre economia e cultura, entre classe e status, e entre redistribuição e reconhecimento.

Fraser, por sua vez, pretende superar a “divisão institucional substantiva” do dualismo de Habermas, por considerar que a classificação da atividade de cuidado como reprodução simbólica e do trabalho produtivo (que transforma a natureza, na relação sujeito-objeto) como reprodução material é potencialmente ideológica, pois naturaliza as relações de gênero e legitima a separação institucional do trabalho entre trabalho reprodutivo e trabalho produtivo considerado vital para as formas modernas de subordinação das mulheres<sup>317</sup>. Além disso, a autora quer evitar a relação de prioridade de uma esfera sobre a outra tanto do economicismo, que considera o reconhecimento como epifenômeno da base econômica, quanto do dualismo de Habermas que sobrepõe a esfera comunicativa.

No dualismo de perspectiva, com base na argumentação de que há influências mútuas entre os ordenamentos sociais – pois estes seriam permeáveis – a relevância ou precedência de uma outra esfera perderia sentido. Na visão de Fraser, a economia instrumentaliza a cultura, da mesma forma que a cultura penetra na economia; de modo que não há nenhuma relação de determinação ou prioridade<sup>318</sup>, menos ainda de impermeabilidade.

---

<sup>316</sup> Ibid., p. 59. grifos da autora.

<sup>317</sup> Cf. *ibid.*, p. 61.

<sup>318</sup> Decerto, uma das necessidades da distinção entre duas esferas irreduzíveis da justiça, decorre das dificuldades que, por sua vez, surgem quando as lógicas econômicas ou culturais são posicionadas como primárias e “infraestruturais”, com o outro eixo sendo reduzido a um epifenômeno (a priorização do primeiro repete o reducionismo de certas variantes da teoria econômica do marxismo, enquanto a priorização do último simplesmente inverte os termos e

Portanto, o que se apresenta como “a economia” já está sempre impregnada de interpretações e normas, por exemplo, as distinções entre “trabalho” e “cuidado”, “trabalho de homens” e “trabalho de mulheres”, tão fundamentais no capitalismo histórico. Nestes casos, os significados e as normas de gênero foram tomados da ordem cultural e adaptados aos fins capitalistas, com consequências importantes tanto para a distribuição quanto para o reconhecimento. De modo semelhante, o que se apresenta como “a esfera cultural” está profundamente permeada pelo “essencial”, por exemplo, o espetáculo global de massas, o mercado de arte e a publicidade transnacional, todos fundamentais para a cultura contemporânea.<sup>319</sup>

Disso se segue que, à diferença do dualismo essencial de Habermas, para Fraser as questões nominalmente econômicas tendem a influenciar não apenas a posição econômica, mas também o status e as identidades dos atores sociais. Da mesma forma, as matérias nominalmente culturais influenciam não apenas o status, mas também a posição econômica. Consequentemente, em nenhum dos casos encontramos esferas independentes<sup>320</sup>. Em resumo, nas palavras de Fraser, o dualismo essencial reforça a dissociação entre a política cultural e a política social.

Ao apresentar a economia e a cultura como esferas impermeáveis, com limites claros, ele atribui a política de redistribuição à primeira e a política de reconhecimento à segunda. O resultado é, com efeito, constituir duas tarefas políticas independentes que requerem duas lutas políticas independentes. Ao separar as injustiças culturais das injustiças econômicas, as lutas culturais das lutas sociais, reproduz a mesma dissociação que estamos tentando superar. O dualismo essencial não é uma solução para o nosso problema, mas um sintoma dele. Ele reflete as diferenciações institucionais do capitalismo moderno, mas não as questiona criticamente.<sup>321</sup>

O “dualismo perspectivo”, na elaboração de Fraser, além da diferenciação dos ordenamentos sociais, considera a pluralidade de valores da sociedade capitalista contemporânea, e a interpenetração ou mútua imbricação entre as esferas. Por isso, o retorno de Fraser à sociologia weberiana e sua reinterpretação em *Redistribuição ou reconhecimento*, demarca não apenas sua diferença do dualismo essencial de Habermas – que para ela é insuficiente para compreender a sociedade contemporânea, principalmente por negligenciar as opressões de gênero – mas também superaria o antidualismo pós-estruturalista.

Em contraste, Fraser adverte que uma perspectiva crítica deve investigar sob as aparências das esferas para revelar as conexões ocultas entre distribuição e reconhecimento, tornando visíveis e abertos à crítica os subtextos culturais e econômicos ao avaliar as práticas sociais – culturais e econômicas – a partir de duas perspectivas diferentes. Deve assumir tanto o ponto de vista da distribuição quanto do reconhecimento, sem reduzir nenhuma dessas perspectivas à outra. É essa

---

promulga um idealismo cultural ingênuo) MAJID, Y. Beyond Nancy Fraser’s “perspectival dualism”. **Economy and Society**, London, UK, v. 30, n. 3, p. 288–303, 2001. p. 291., grifo da autora. É isso que, precisamente, Fraser quer evitar; embora sirva menos para Habermas que para as teorias puramente economicistas ou culturalistas.

<sup>319</sup> FRASER, 2006b, p. 63., grifos da autora.

<sup>320</sup> Ibid.

<sup>321</sup> Ibid.

a abordagem que Fraser chama de “dualismo de perspectiva”: um enfoque no qual a redistribuição e o reconhecimento não correspondem a dois domínios sociais essenciais: economia e cultura. Em vez disso, eles constituem duas perspectivas analíticas que podem ser assumidas em relação a qualquer domínio. De um lado, podemos usar a perspectiva do reconhecimento para identificar as dimensões culturais daquilo que muitas vezes são consideradas políticas econômicas redistributivas, como por exemplo, os efeitos dos programas de apoio à renda sobre o status social de mulheres e imigrantes. Por outro lado, podemos usar a perspectiva da redistribuição para trazer à tona as dimensões econômicas daquilo que muitas vezes é visto como problema de reconhecimento. Por exemplo, é possível avaliar os efeitos do falso reconhecimento heterossexista sobre a posição econômica de gays e lésbicas. Portanto, com o dualismo de perspectiva, pode-se avaliar a justiça de qualquer prática social, independentemente de estar ou não institucionalmente situada, a partir de dois pontos de vista normativos analiticamente distintos, perguntando: a prática em questão serve para assegurar tanto as condições objetivas como as subjetivas da paridade participativa ou, por outro lado, os fragiliza?<sup>322</sup>.

#### 2.4.1. Vantagens do “dualismo de perspectiva” como estratégia política

De acordo com Fraser, se pode resumir as vantagens do “dualismo de perspectiva” da seguinte maneira: em relação ao “antidualismo pós-estruturalista”, o dualismo perspectivo diferencia as dimensões da redistribuição e do reconhecimento e, portanto, permite analisar as relações entre as respectivas dimensões da justiça. Em relação ao economicismo e o culturalismo, o dualismo de perspectiva não admite a redução ou subsunção de uma destas dimensões da justiça pela outra e, portanto, não simplifica indevidamente a complexidade das mútuas relações. Por fim, em relação ao dualismo essencial, o dualismo perspectivo não admite a dicotomização entre as esferas da economia e da cultura e, por conseguinte, não obscurece o fato de estarem mutuamente imbricadas.

Em contraposição a essas abordagens, o dualismo de perspectiva nos permite teorizar sobre as complexas conexões entre duas ordens de subordinação, abrangendo, ao mesmo tempo, sua irredutibilidade conceitual, sua divergência empírica e seu entrelaçamento prático [diferenciação, divergência e interação, respectivamente]. Portanto, entendida em perspectiva, a distinção entre distribuição e reconhecimento não se limita a reproduzir as dissociações ideológicas de nossa época, mas fornece uma ferramenta conceitual indispensável para questionar, revisar e, por fim, superar essas dissociações.<sup>323</sup>

<sup>322</sup> Ibid., p. 64., grifo da autora. Aqui e na seção sobre as “vantagens do dualismo” (seção 2.4.1), é preciso apenas ter em mente que o aspecto normativo da paridade de participação como norma comum, atravessa todas as esferas sociais diferenciadas, enquanto uma norma superior. O aspecto normativo da sua teoria, de forma mais abrangente, é abordado no Cap. 3, quando finalmente é possível compreender, melhor, as conexões entre teoria social e normatividade.

<sup>323</sup> Ibid.

Além dessas vantagens em relação a tais abordagens, apresenta outra vantagem adicional: “é o único que permite resolver as dificuldades práticas que podem surgir no curso das lutas políticas”<sup>324</sup>. Segundo Fraser,

Ao conceber o econômico e o cultural como modalidades diferenciadas, mas interpenetradas de ordem social, o dualismo de perspectiva considera que nem as reivindicações de redistribuição nem as reivindicações de reconhecimento podem ser incluídas em uma esfera independente. Ao contrário, incidem uma na outra de modo que pode dar lugar a efeitos não buscados.<sup>325</sup>

Noutras palavras, as vantagens do dualismo perspectivo dizem respeito não apenas à avaliação dos efeitos buscados, mas também como estratégia política para prevenir ou intervir nos efeitos não buscados na dimensão relativa àquela na qual se interveio politicamente. Para Fraser, praticamente qualquer reivindicação de redistribuição tem algum efeito no reconhecimento, mesmo não intencionalmente, e vice-versa. Nesse âmbito, ela retoma as definições de “coletividades bivalentes”, tanto para adiantar que mesmo as injustiças situadas nas extremidades do “espectro conceitual” eram bidimensionais, quanto para demonstrar que mesmo quando as injustiças têm sua causa numa das esferas sociais, geram efeitos na outra dimensão. Com efeito, ações numa das esferas contribui invariavelmente para produzir outras injustiças, ou seja, uma intervenção isolada na má redistribuição pode trazer efeitos indesejados no reconhecimento e vice-versa. Alguns exemplos são apresentados.

No caso da distribuição, as propostas de redistribuição de renda por “beneficência” ou “bem-estar social”, transmite interpretação dos significados e o valor de diferentes atividades, influenciando tanto na posição e nas identidades dos atores sociais, como na sua posição econômica. Por exemplo, a redistribuição de renda direcionada aos pobres tendem a estigmatizar seus destinatários, enquadrando-os como indivíduos parasitas e distinguindo-os injustamente dos “assalariados ativos” e “contribuintes”; ou ainda, quando o benefício é direcionado às famílias monoparentais chefiadas pela mãe, dada a desvalorização cultural generalizada do cuidado prestado pelas mulheres, a “ajuda” é interpretada como “conseguir algo de graça”. Um caso concreto sobre a referência anterior, Fraser cita o programa de *Auxílio às Famílias com Crianças Dependentes* (AFDC) dos Estados Unidos, cuja maior parte dos candidatos eram famílias desse tipo e por isso o programa tornou-se alvo de sentimentos racistas e sexistas contrários ao Estado de bem-estar social na década de 1990<sup>326</sup>. De fato, problema similar é enfrentado também no Brasil, no que diz respeito a

---

<sup>324</sup> Ibid. Certamente, a abordagem das vantagens do “dualismo de perspectiva” é, ao mesmo tempo, uma questão de teoria social e de teoria política, e, por isso, é retomada por Fraser quando aborda tais questões como uma das “posturas de integração”, em questões de prática política (Cf. seção 4.3).

<sup>325</sup> Ibid.

<sup>326</sup> Ibid., p. 65, n. 68.

programas de transferência de renda condicionada. Aqui também, a estigmatização dos pobres é uma das principais questões polêmicas em torno do Bolsa Família. Não por acaso, sobre tal problema, uma das conclusões dos autores de *Vozes do Bolsa Família* é que “nas políticas públicas de luta contra a pobreza, portanto, deveria sempre haver lugar para uma campanha de educação ao respeito do pobre que tenha como alvo as outras classes”<sup>327</sup>. Assim, o combate à miséria requer, ao mesmo tempo, o combate à “humilhação” e o “desrespeito” aos pobres; e, por isso, “a luta contra a pobreza material de uma parte da população deve sempre acompanhar a luta contra a pobreza espiritual e moral de outras partes dela”<sup>328</sup>. Portanto, a estigmatização da pobreza que acompanha os programas de redistribuição de renda e o seu maior impacto na vida das mulheres – aspecto que tanto preocupa Fraser sobre as políticas afirmativas condicionadas – poderia ser enfrentada com a estratégia do “dualismo perspectivista”.

A propósito, conforme Fraser, programas deste tipo proporcionam aos pobres não apenas a “ajuda” material, mas também a hostilidade pública. Muitas vezes, o resultado acrescenta o insulto do reconhecimento errôneo à injúria de privação. Neste contexto, a reforma de bem-estar não terá sucesso a menos que seja acompanhada por esforços de mudança cultural orientada a mudar os padrões de valor institucionalizados. Logo, os efeitos da redistribuição no status precisam ser tematizados e examinados, para que não se promova injustiças de reconhecimento ao tentar remediar a má distribuição. Simplificando, *não há redistribuição sem reconhecimento*<sup>329</sup>.

Na dinâmica inversa, praticamente qualquer reivindicação de reconhecimento tem alguns efeitos distributivos, intencionais ou não. As propostas para corrigir os padrões de avaliação androcêntricos, têm implicações econômicas que podem ser prejudiciais para os beneficiários pretendidos. Por exemplo, as campanhas para suprimir a prostituição e a pornografia a fim de reforçar o status das mulheres podem ter efeitos negativos sobre a posição econômica das trabalhadoras do sexo. Assim, as reivindicações de reconhecimento podem afetar a posição econômica, além dos seus efeitos sobre o status. Esses efeitos também precisam ser examinados de modo a não impulsionar a má distribuição, na medida em que se tenta remediar o reconhecimento errôneo ou evitar a acusação de serem “meramente simbólicas”<sup>330</sup>. Então, por

---

<sup>327</sup> REGO; PINZANI, 2014, p. 235.

<sup>328</sup> Ibid.

<sup>329</sup> FRASER, 2006b, p. 65., grifos da autora.

<sup>330</sup> Fraser faz referência à crítica de Butler, que a acusou de ter alinhado a redistribuição com o material e o reconhecimento com o “meramente simbólico” Cf. BUTLER, 2000. Há que se destacar, entretanto, que se tivermos em mente o “espectro conceitual” de Fraser, de tipos ideais, recordaremos que ela entende que a classe diz respeito à relação daqueles que vendem sua força de trabalho ao capitalista, do ponto de vista meramente objetivo dessa relação, determinado pela “estrutura econômica”; a “raça” e gênero seriam categorias híbridas, pois estruturam a divisão do trabalho e são por ela estruturada, enquanto a sexualidade seria “meramente cultural”, pois não “(...) estrutura nem a divisão social do trabalho, nem o modo de exploração da força de trabalho na sociedade capitalista”. FRASER, N. Heterosexismo, falta de reconocimiento y capitalismo: una respuesta a Judith Butler. *New left review*, London, UK, n. 2, p. 123–136, 2000b. p. 129. Butler, por sua vez, argumenta com base na posição das feministas socialistas que

exemplo, um “movimento feminista e seus aliados” que ainda “mantém na pauta” a “luta pela descriminalização do aborto” e “pela autonomia das mulheres e ao seu direito a decidir sobre seu corpo”<sup>331</sup> não pode abdicar de incluir na pauta o igual acesso aos serviços públicos de saúde sob pena de não ir além do meramente cultural<sup>332</sup>, caso a “proibição do aborto for considerado um fator de *injustiça social* e discriminação”, já que a maioria das mulheres pobres continuariam sem “ter acesso a formas seguras de interrupção da gravidez”<sup>333</sup>. Portanto, na ótica do dualismo perspectivista, as reformas de reconhecimento não podem ter êxito a menos que sejam combinadas com esforços de redistribuição. Numa palavra, *não há reconhecimento sem redistribuição*<sup>334</sup>.

Fraser salienta ainda a necessidade de se pensar nas dimensões da justiça de maneira integradora sob a ótica do “valor similar”, vale dizer, as reivindicações de renda devem se integrar com a reivindicação de mudança de padrões de valor cultural, considerando que elas estão imbricadas de modo tão complexo que nenhuma pode reparar-se com independência da outra. Por exemplo, os esforços para reduzir a disparidade salarial de gênero não podem ter êxito completo se, permanecendo totalmente “econômicos”, não desafiam os significados de gênero que codificam as ocupações de baixa remuneração como “trabalho feminino”. De modo semelhante, os esforços para reavaliar os traços codificados como feminino, como a sensibilidade interpessoal, a criação e a educação, não terão sucesso se, permanecendo totalmente “culturais”, eles falharem em desafiar as condições econômicas estruturais que conectam esses traços com a dependência e a impotência<sup>335</sup>. Logo, pensar de maneira integradora, equivale dizer que os remédios ou reformas voltadas a intervir nas injustiças de má redistribuição devem articular estratégias a fim de não exacerbar – ou contra-arrestar – os efeitos no reconhecimento errôneo e vice-versa<sup>336</sup>. Além disso, segundo Fraser, “o valor similar resume as vantagens do dualismo perspectivista”, cujo enfoque, ao alinhar a distribuição e o reconhecimento com a esfera econômica e a cultural, respectivamente, não são concebidas “(...) como esferas independentes [ou separadas], mas sim como diferenciadas e interpenetradas”<sup>337</sup>.

A fundamentação teórico social do modelo de justiça bidimensional é defendida por Fraser com veemência no debate com Honneth que, segundo a autora, supõe “que todas as injustiças da

---

defenderam que a sexualidade deve ser entendida como parte do modo de produção capitalista e se opõe a proposta de Fraser de desvinculação da análise da regulação da sexualidade com o modo de produção. BUTLER, 2000, p. 116.

<sup>331</sup> MIGUEL, L. F.; BIROLI, F.; MARIANO, R. O direito ao aborto no debate legislativo brasileiro: a ofensiva conservadora na câmara dos deputados. **Opinião Pública**, Campinas, SP, v. 23, n. 1, p. 230–260, 2017. p. 254.

<sup>332</sup> Ainda que Fraser tenha respondido a crítica de Butler afirmando que considera o reconhecimento tão material quanto a distribuição. Cf. FRASER, 2000b.

<sup>333</sup> MIGUEL; BIROLI; MARIANO, 2017, p. 254., grifo dos autores. Os autores se referem a um dos “argumentos dos discursos” no “debate sobre o direito ao aborto na Câmara dos Deputados brasileira”. Cf. *ibid.*, p. 247 et seq.

<sup>334</sup> FRASER, 2006b, p. 65–66., grifos da autora.

<sup>335</sup> *Ibid.*, p. 66., grifos da autora.

<sup>336</sup> *Ibid.*, p. 80.

<sup>337</sup> *Ibid.*, p. 66.

sociedade capitalista podem ser remediadas por meio da mudança cultural”<sup>338</sup>. Ao contrário, contra o modelo monista de Honneth, Fraser defende que “isso requer que as lutas por reconhecimento sejam combinadas com lutas por redistribuição igualitária”<sup>339</sup>, como afirma:

Este é precisamente o tipo de abordagem que propus. Ao chamá-lo de *dualismo perspectivista*, indiquei uma forma especial, anti-intuitiva, de compreender a distribuição e o reconhecimento. Em vez de interpretações espaciais e essenciais, que equiparam essas categorias aos domínios sociais, eu as interpreto de uma maneira perspectiva, como dimensões de ordenamentos analiticamente distintos que atravessam as divisões institucionais. Consequentemente, para mim, **distribuição e reconhecimento não ocupam esferas separadas**. Em vez disso, se interpenetram para produzir padrões complexos de subordinação. Portanto, os padrões institucionalizados de valor seguem penetrando as interações mercantilizadas, mesmo que não as governem diretamente e as considerações instrumentais continuam envolvendo os campos regulados por valor, mesmo que não gozem de liberdade de ação. Segue-se que **distribuição e reconhecimento nunca podem separar-se completamente**. Todas as interações compartilham as duas dimensões ao mesmo tempo, embora em proporções diferentes. Portanto, todas devem ser analisadas de forma bifocal e avaliadas de ambas as perspectivas. (...) Isso requer distinguir analiticamente a distribuição e o reconhecimento e seguir o rastreamento de sua imbricação prática. Não bastará totalizar a cultura, obliterar o econômico e negar a distinção, simplesmente.<sup>340</sup>

Não é difícil perceber o esforço de Fraser para demonstrar e defender a mútua imbricação das esferas sociais e as respectivas injustiças que delas emanam. As inúmeras críticas que a autora enfrentou contra o seu dualismo perspectivo levantam suspeitas de que algo parece estar subdimensionado. De fato, apesar de a autora afirmar que somente analiticamente as esferas são distintas, o referencial weberiano deixa margens de dúvidas; ainda que Fraser o tenha atualizado para compreender o capitalismo contemporâneo.

Então, ao se constatar que algumas ambiguidades despontam na sua argumentação, uma breve discussão se torna imprescindível. Ao mesmo tempo que Fraser assume que a distribuição e o reconhecimento não ocupam esferas separadas e nunca podem separar-se completamente, ela também argumenta que as “questões de integração econômica” e “integração cultural” estão relativamente desligadas, ou desacopladas, na sociedade capitalista”, à diferença das “sociedades pré-capitalistas” em que uma “única ordem social de relações” ocupava ambas as integrações<sup>341</sup>. Consequentemente, se há dois modos de interação e integração que correspondem as esferas diferenciadas – agir estratégico na esfera econômica e agir orientado por valores na esfera cultural – essas esferas de algum modo e grau estão separadas e independentes. Ademais, se para Fraser, as injustiças de reconhecimento errôneo têm sua causa na esfera cultural – e nunca na esfera econômica – e as injustiças de má distribuição tem sua causa na estrutura econômica – e nunca na

<sup>338</sup> FRASER, 2006c, p. 162.

<sup>339</sup> Ibid., p. 163.

<sup>340</sup> Ibid., grifos em itálico são da autora, grifos em negrito são meus.

<sup>341</sup> FRASER, 2006b, p. 67, n. 72.

esfera cultural – e ambas “interatuam de modo causal”<sup>342</sup>, *i.e.*, uma tem efeito sobre a outra e vice-versa, então de algum modo e grau as injustiças estão separadas também na prática.

Apesar das suspeitas de ambiguidades geradas pela teoria social, Fraser categoricamente defende que o “dualismo de perspectiva (...) nos permite compreender toda a complexidade das relações entre a subordinação de classe e a subordinação de status, a má redistribuição e o reconhecimento errôneo, na sociedade contemporânea”<sup>343</sup>. O fato é que as suspeitas de ambiguidades, a despeito de seu esforço argumentativo, só podem ser amenizados a partir da discussão, em “questões de teoria moral” – no Cap. 3 –, o panorama geral da paridade de participação e sua função de unificar os dois paradigmas da justiça, integrando-os normativamente na esfera pública democrática e discursiva de participação política e social. Igualmente, nas “questões de teoria social” aqui discutidas, a norma da paridade participativa pode assumir a função de reduzir a dependência entre as esferas, ou melhor, mediar a interdependência das dimensões da justiça.

De maneira geral, pode-se dizer que Fraser antecipa, em questões de teoria social, a função política do dualismo de perspectiva como “postura de integração” sob o lema: *não há redistribuição sem reconhecimento*, tanto como *não há reconhecimento sem redistribuição*<sup>344</sup>. De fato, uma das “consequências conceituais” da sua argumentação teórico social, refere-se à interpretação da conjuntura política atual.

É uma consequência do raciocínio desenvolvido aqui [– de teoria social que culmina no dualismo de perspectiva –] que a atual separação da política de reconhecimento da política de redistribuição, não é o resultado de um simples erro. Ao contrário, a possibilidade de tal separação é inerente à estrutura da sociedade capitalista moderna. Como vimos, nesta sociedade, a ordem cultural está hibridizada e diferenciada, é pluralista e discutida, embora a hierarquia de status seja considerada ilegítima. Ao mesmo tempo, a ordem econômica está institucionalmente diferenciada da ordem cultural, como a classe social do status e a má distribuição do reconhecimento errôneo. Em conjunto, essas características estruturais de nossa sociedade codificam a possibilidade de dissociações políticas de nossos dias. Fomentam a proliferação de lutas por reconhecimento, ao mesmo tempo que permitem a separação de lutas por redistribuição.<sup>345</sup>

Em relação a esse problema, o seu argumento tentou demonstrar que as formas econômicas e culturais de subordinação não podem ser compreendidas isoladamente uma da outra e, por conseguinte, “somente quando o status e a classe são considerados em conjunto é que as dissociações políticas atuais podem ser superadas”<sup>346</sup>.

---

<sup>342</sup> FRASER, 2006c, p. 162.

<sup>343</sup> FRASER, 2006b, p. 66.

<sup>344</sup> *Ibid.*, p. 65–66., grifos da autora. Em “questões de teoria política”, Fraser trata “com maior profundidade as consequências teóricas e políticas da abordagem de dualismo perspectivo”. *Ibid.*, p. 67.

<sup>345</sup> FRASER, 2006b, p. 67–68.

<sup>346</sup> *Ibid.*, p. 69.

Noutros termos, parece que o dualismo perspectivista pode ser considerado o resultado mais acabado da teoria da justiça de Fraser, com o qual ela admite poder clarificar os aspectos emancipatórios das quatro grandes frentes de lutas políticas que reconstruiu: classe, “raça”, gênero e sexualidade. Aliás, como ela defende, é nessa direção que “uma teoria crítica da sociedade contemporânea” – para lembrar a concepção de crítica que retomou de Marx – “deve clarificar as perspectivas de mudanças emancipatórias para uma época em que as lutas por reconhecimento estão cada vez mais separadas das lutas por redistribuição igualitária, mesmo quando a justiça exige que ambas se unam”<sup>347</sup>. Ainda assim, vale destacar – conforme ficará mais evidente em “questões de teoria política” – que a luta por redistribuição é reduzida às questões de distribuição de renda; ficando em segundo plano, ou mesmo desaparecendo do seu arcabouço teórico, a questão da exploração da força de trabalho e a dominação que a torna possível<sup>348</sup>. Não obstante, a teoria de Fraser, no período estudado, tem o mérito de reposicionar as lutas por reconhecimento como status, diante de outros “modelos teóricos” que priorizam a “política de identidade” ou outras que “continuam a privilegiar as lutas por trabalho a partir da produção”<sup>349</sup>.

---

<sup>347</sup> Ibid., p. 61.

<sup>348</sup> Cf. SILVA, 2010. Conforme esse autor, “se a exploração é ponto de partida da relação de classe, o que a viabiliza é a dominação”: “a análise de classes está preocupada basicamente com um processo de dominação e de subordinação de classes, o que constitui uma condição essencial do processo de exploração” MILIDBAND, Ralf. *Análise de Classes*. In: GIDDENS, Anthony; TURNER, Jonathan. **Teoria social hoje**. São Paulo: Editora da Unesp, 1999. p. 475., Apud *ibid.*, p. 147. Ainda de acordo com a análise de Silva, Fraser não enfrenta a questão da exploração e da dominação de classe, “todavia, essa limitação analítica decisiva não a impede de desenvolver seu modelo teórico”. *Ibid.*

<sup>349</sup> FRASER, 2014a, p. 56.

## Capítulo III – Filosofia Moral

### 3. Questões de filosofia moral na integração bidimensional

Na parte normativa da sua teoria, Fraser examina alguns aspectos filosófico-morais do projeto de integração das políticas de redistribuição e reconhecimento. Para tanto, considera as duas dimensões da sociedade, como categorias filosóficas normativas, ou melhor, perpassadas por um único princípio normativa abrangente: a paridade de participação. Esse capítulo então, se refere ao núcleo da teoria da justiça de Fraser como crítica moral e teoria normativa. Assim, a discussão será guiada pelas quatro questões de filosofia moral que, segundo Fraser, deve-se abordar para a integração da redistribuição e o reconhecimento: 1<sup>a</sup>) o reconhecimento é, em realidade, uma questão de justiça ou de realização pessoal?; 2<sup>a</sup>) a justiça distributiva e o reconhecimento constituem dois paradigmas normativos distintos ou cada um deles pode subsumir-se no outro?; 3<sup>a</sup>) como podemos distinguir as reivindicações justificadas de reconhecimento das injustificadas?; e, 4<sup>a</sup>) a justiça exige o reconhecimento do característico de indivíduos ou grupos ou é suficiente o reconhecimento da nossa humanidade comum?<sup>350</sup>. No interim da discussão dessas questões, levantarei algumas questões sobre o potencial da norma da paridade de participação para uma crítica ética e funcional do capitalismo.

Primeiramente, é importante destacar que essas questões foram anteriormente abordadas por Fraser no texto *Reconhecimento sem ética*<sup>351</sup> para definir o reconhecimento como problema de justiça, cujas deliberações deveriam postergar, ao máximo, a ética. Antes ainda, já havia se afastado do modelo identitário de reconhecimento e afinado o modelo de status no texto *Repensando o reconhecimento*<sup>352</sup>. Por esse motivo, farei referência a tais textos no decorrer da descrição da resposta de Fraser às quatro questões. Ademais, ambos os textos marcam a transição entre a primeira versão da teoria da justiça de Fraser, em *Da redistribuição ao reconhecimento*<sup>353</sup> para a versão mais acabada de justiça bidimensional em *Redistribuição ou reconhecimento*<sup>354</sup>. É nessa transição que, na resposta à primeira questão acima referida – se o reconhecimento é questão de justiça ou de autorrealização – transparece a crítica de Fraser às concepções habituais de reconhecimento. Assim, a primeira diferença que encontramos no texto mais recente, é a tendência de conceber as lutas por

---

<sup>350</sup>FRASER, 2006b, p. 35.; 2007c, p. 119. Guiando-me pelas questões levantadas por Fraser, inevitavelmente esse capítulo se apresenta com tamanho desproporcional em relação aos demais; precisamente porque sua teoria normativa (crítica moral) é o núcleo da sua teoria crítica e, sua discussão, no período que abordamos é centrada na teoria da justiça.

<sup>351</sup> FRASER, 2001.

<sup>352</sup> FRASER, 2000c.

<sup>353</sup> FRASER, 1995.; 1997a.

<sup>354</sup> FRASER; HONNETH, 2003.

reconhecimento à luz de um novo marco teórico que não apenas abandona, mas também crítica radicalmente, sobretudo, as propostas de Charles Taylor e Axel Honneth que postulam o reconhecimento do ponto de vista da formação da identidade individual (Honneth) ou de grupos (Taylor). A primeira questão, portanto, diz respeito à crítica do modelo de reconhecimento identitário e sua substituição pelo modelo de status, passando pela concepção de justiça como moralidade – contra as concepções éticas. A seguir discute-se tais questões, as quais, no discurso de Fraser, são condições para sua concepção de justiça bidimensional que unifica as “falsas antíteses” teórico-práticas.

### 3.1. Crítica ao modelo de reconhecimento identitário

Começamos pela crítica da autora ao reconhecimento identitário. Nessa direção, quando Fraser descreveu sua compreensão da injustiça cultural ou simbólica – em *Da redistribuição ao reconhecimento*, afirmando que tal injustiça está enraizada em padrões sociais de representação, interpretação e comunicação, ela menciona que alguns teóricos políticos (citando Honneth e Taylor) procuraram recentemente conceituar a natureza dessas injustiças<sup>355</sup>. Todavia, naquela ocasião, não tomou uma posição contra a concepção desses autores. Apenas salientava que,

Mais uma vez, entretanto, **não é necessário estabelecer aqui uma explicação teórica particular. Precisamos apenas subscrever uma compreensão geral e grosseira da injustiça cultural, como algo distinto da injustiça socioeconômica.** Apesar das diferenças entre elas, tanto a injustiça socioeconômica quanto a injustiça cultural são pervasivas nas sociedades contemporâneas.<sup>356</sup>

Destaca-se que nessa primeira versão da sua teoria bifocal, Fraser deu como certa a teorização sobre o reconhecimento dos referidos autores sem uma explicação teórica específica do reconhecimento, como por exemplo, como (e se) as respectivas lutas sociais eram justificadas. Naquela ocasião, sua preocupação era conciliar essas lutas – que os culturalistas estavam teorizando – com as lutas por redistribuição, as quais, acreditava, ainda eram prementes nos países do Sul Global<sup>357</sup> e esquecidas pelos teóricos. Em suma, naquele primeiro momento, diante do diagnóstico da “condição pós-socialista”, seu objetivo e “estratégia metodológica” era resgatar as lutas por redistribuição para o mesmo patamar valorativo das lutas por reconhecimento, “(...) sob a rubrica

---

<sup>355</sup> FRASER, 1997a, p. 14.

<sup>356</sup> Ibid., grifos meus.

<sup>357</sup> Fraser utiliza a expressão Sul Global, com frequência, para referir-se aos países subdesenvolvidos e em desenvolvimento, em contraposição ao Norte Global desenvolvido (América do Norte e Europa Ocidental); menos frequente, mas também utilizada, é a expressão “Terceiro Mundo”; porém sempre grifada. Cf. FRASER, N. After the family wage: gender equity and the Welfare State. *Political Theory*, Washington, D.C., EUA, v. 22, n. 4, p. 591–618, 1994.

de um perspectivismo dualista [Cf. seção 2.4] em que considera ambas as categorias como fundamentais e mutualmente valiosas para uma concepção consistente de justiça<sup>358</sup>. Sem, no entanto, argumentar ou estabelecer uma concepção própria de reconhecimento não identitário.

Na primeira versão da sua teoria da justiça (1995; 1997), a opção forte de Fraser, é o desconstrutivismo de identidades binárias e de classe, *i.e.*, a combinação da desconstrução, na dimensão do reconhecimento e o socialismo na redistribuição<sup>359</sup>. Ao defender sua posição, a autora se contrapôs às divisões das correntes teóricas que, de um lado reduzem a justiça à redistribuição e de outro lado a reduzem ao reconhecimento identitário. Agora, Fraser recorre à filosofia moral para “integrar redistribuição e reconhecimento”<sup>360</sup> e elabora uma argumentação que unificaria os dois paradigmas num único arcabouço teórico tendo como “centro normativo” a “noção de *paridade de participação*”<sup>361</sup>. De fato, o conceito de paridade participativa vai sendo gradativamente definido no decorrer da sua argumentação e é o fio condutor por meio do qual discorre sobre as quatro questões em tela. Vejamos então, como Fraser responde ao primeiro questionamento delineado.

A primeira questão – problema de filosofia moral na integração bidimensional – **justiça ou autorrealização?** surge, segundo a autora, devido ao entendimento habitual em filosofia moral de que as questões relativas à justiça estão associadas ao “direito” e, logo, no terreno da moralidade. Por outro lado, as questões relativas à autorrealização estão associadas ao “bem” e, por conseguinte, ao campo da “ética”. Como a autora caracteriza:

Grande parte da filosofia moral recente concentra-se em disputas acerca da posição relativa dessas duas diferentes ordens de normatividade. Teóricos políticos liberais e filósofos morais deontológicos insistem em que o correto tem prioridade sobre o bem. Para eles, as demandas por justiça estão acima das reivindicações éticas. Comunitaristas e teleologistas retrucam que a noção de uma moralidade universalmente vinculante, independentemente de qualquer ideia do bem, é conceitualmente incoerente.<sup>362</sup>

Fraser considera que os dois paradigmas são opostos porque se alinham a tradições filosóficas distintas, as quais, do ponto de vista da filosofia moral, distinguem questões de justiça de questões da boa vida<sup>363</sup>. Interpretando as primeiras como um problema do que é o “correto” e as segundas

---

<sup>358</sup> VERAS, 2019, p. 109.

<sup>359</sup> Cf. FRASER, 1997a. Essa é uma questão de teoria e prática política que Fraser reviu em *Redistribuição ou reconhecimento*, (conforme discutido no Cap. 4), como na sua nova proposta de *reforma não reformista* (Cf. seção 4.2), para resolver o dilema afirmação ou transformação, que abriu na sua primeira versão de teoria bifocal, sendo bastante criticado.

<sup>360</sup> FRASER, 2006b, p. 34., et seq.

<sup>361</sup> FRASER, 2007c, p. 118., grifo da autora.

<sup>362</sup> FRASER, 2007d, p. 106.

<sup>363</sup> De fato, o dilema *redistribuição ou reconhecimento*, reflete a “(...) disputa teórica [que] tem como pano de fundo uma velha querela filosófica no campo da filosofia política: aquela entre os kantianos e hegelianos” VERAS, 2019, p. 108., *i.e.*, entre aqueles que priorizam o justo e o correto como questão de justiça e aqueles que priorizam o bem e a boa vida, respectivamente.

como um problema do que é o “bem”, a maioria dos filósofos alinha a justiça distributiva com a moralidade (*Moralität*) kantiana e o reconhecimento com a ética ou eticidade (*Sittlichkeit*) hegeliana; ou seja, à medida que as normas de justiça são universalmente vinculatórias, independentemente do compromisso dos atores com valores específicos, as reivindicações pelo reconhecimento da diferença envolvem avaliações qualitativas acerca do valor relativo de práticas culturais e por isso dependem de horizontes de valor historicamente específicos que não podem ser universalizados<sup>364</sup>.

Diante dessa falsa oposição, a estratégia de Fraser para cumprir seu propósito de recuperar a política de reconhecimento para a *moralidade*, evitando voltar-se para a *ética*, é romper relações com o modelo padrão de “identidade” do reconhecimento. Por isso seu modelo de status é uma crítica do reconhecimento, *i.e.*, das posturas dos teóricos do reconhecimento mais destacados. Charles Taylor e Axel Honneth, segundo Fraser, interpretam o reconhecimento errôneo em termos de subjetividade prejudicada e a autoidentidade danificada<sup>365</sup>. Conforme citado pela autora, Taylor argumenta, com base em noções hegelianas, que

O não-reconhecimento ou o falso reconhecimento (...) pode ser um modo de opressão que aprisiona alguém numa forma de ser falsa, distorcida e reduzida. Além de uma falta do respeito devido o reconhecimento equivocado pode ser também uma ferida dolorosa, sobrecarregando as pessoas com um ódio de si paralisante. Um reconhecimento adequado não é apenas uma cortesia que devemos aos nossos semelhantes: é uma necessidade humana vital.<sup>366</sup>

De modo semelhante, para Honneth, “devemos nossa integridade (...) ao recebimento da aprovação ou reconhecimento de outras pessoas. A negação do reconhecimento (...) é prejudicial porque prejudica essas pessoas em sua compreensão positiva de si mesmas – uma compreensão adquirida por meios intersubjetivos”<sup>367</sup>.

Para Fraser, ambos os autores entendem a injúria em termos éticos, como um atrofiamento da capacidade do sujeito de alcançar uma “vida boa” e, por conseguinte, o reconhecimento diz

---

<sup>364</sup> FRASER, 2007d, p. 103–104., grifos da autora. A distinção entre eticidade e moralidade é uma questão complexa e utilizada de maneira diversa por vários autores. Fraser segue a leitura habermasiana de Hegel em confronto a Kant. “Segundo Habermas, normas éticas se distinguem de normas morais por seu objeto e por seu alcance. Na opinião do pensador alemão, questões éticas são aquelas que dizem respeito ao tipo de vida que consideramos ser merecedora de ser vivida. São questões de vida boa (...) e, para serem respondidas, pressupõem a existência de determinado contexto ético, ou seja, de uma comunidade ética que possui certos valores que podem ser peculiares a ela e diferenciar-se dos valores de outra comunidade ética ou dos valores que a mesma comunidade teve em épocas diferentes. Já questões morais são questões relativas a normas que pretendem possuir validade universal, isto é, não limitada aos membros de determinada comunidade”. PINZANI, A. A Ética do Discurso. *In*: TORRES, J. C. B. (org.). **Manual de Ética: questões de ética e teoria aplicada**. Petrópolis, RJ; Caxias do Sul, RS: Vozes; Universidade de Caxias do Sul, 2014. p. 306–323. p. 309–310.

<sup>365</sup> FRASER, 2006b, p. 35.

<sup>366</sup> TAYLOR, Charles. The Politics of Recognition, p. 25. Apud, *ibid.*, p. 35, n. 27. Conforme a edição que utilizamos, TAYLOR, 2003, p. 10.

<sup>367</sup> FRASER, 2006b, p. 35., nota 28. Apud, HONNETH, A. Integrity and disrespect: principles of a conception of morality based on the theory of recognition. **Political Theory**, Washington, D.C., USA, v. 20, n. 2, p. 187–201, 1992. p. 188–189.

respeito à autorrealização<sup>368</sup>. Todavia, cumpre-me notar, que apesar de eles (Taylor e Honneth) defenderem que o ser reconhecido por outro sujeito é condição necessária para alcançar uma identidade ou uma subjetividade plena, intacta ou não distorcida, a posição de Taylor se diferencia por ser mais voltada para opressão de grupos sociais e políticas de reconhecimento como política que reconhece as diversas identidades culturais<sup>369</sup>. No seu “modelo de identidade de reconhecimento, a política do reconhecimento significa ‘política da identidade’”<sup>370</sup>. Honneth, por sua vez, opera uma mudança no conceito de reconhecimento. A fim de imprimir sua inversão materialista da concepção metafísica de reconhecimento no Jovem Hegel, esse autor tende a psicologizar a teoria do reconhecimento tornando-a uma teoria do indivíduo ou das experiências individuais de injustiça; fato que será criticado por Fraser no livro-debate em que o acusa de “reduzir a sociologia política à psicologia moral” e de “basear a teoria crítica numa psicologia moral de sofrimento pré-político”<sup>371</sup>.

Apesar de Fraser refutar ambas as teorias desses autores, sob o jargão “modelo de identidade”, suas críticas são mais acentuadas contra o modelo Honnethiano<sup>372</sup>, no qual, “ao interpretar o não-reconhecimento como uma identidade defeituosa, enfatiza-se a estrutura psíquica sobre as instituições sociais e a interação social”<sup>373</sup>. De todo o modo, a questão levantada por Fraser é que, para tais autores, a demanda por reconhecimento de certa forma gira em torno dos problemas da autorrealização incompleta, fruto de uma identidade distorcida. Logo, no campo da ética.

A partir desse entendimento, Fraser tem a pretensão de conceber o reconhecimento como questão moral ou de justiça – e não de ética – como a melhor alternativa para vincular as dimensões da redistribuição e do reconhecimento, sem reduzi-las uma à outra. Do ponto de vista ético, o falso reconhecimento distorce a “relação prática com o eu” do sujeito, como dizia Honneth<sup>374</sup>. Para Fraser, ao contrário, enfrentar o problema do reconhecimento sob a ótica da justiça significa dizer que é injusto que para determinados grupos ou indivíduos se lhes neguem o status de interlocutores

---

<sup>369</sup> Cf. TAYLOR, 2003.

<sup>370</sup> HONNETH, 2007, p. 116., grifo da autora.

<sup>371</sup> FRASER, 2006c, p. 151–152.

<sup>372</sup> Recentemente, numa carta a Charles Taylor, Fraser relembra a forte influência que teve dos antigos debates (1978) entre Taylor, Rorty e Habermas, afirmando ter acompanhado o pensamento de Taylor por uns bons dez anos, enquanto procurava esclarecer a incapacidade da esquerda em nossos tempos, explorando a relação de “reconhecimento” com “redistribuição”. Refere ainda, que “os relatos de Taylor sobre as fontes da subjetividade moderna e os limites do secularismo moderno permanecerão marcos na história intelectual de nossa era”. FRASER, N. For Charles Taylor: an appreciation. **Philosophy and Social Criticism**, Thousand Oaks, California, USA, v. 44, n. 7, p. 759–760, 2018a. p. 760.

<sup>373</sup> FRASER, 2007c, p. 117.

<sup>374</sup> HONNETH, 1992.; 2009. , Apud FRASER, 2006b.

plenos na interação social, em razão de padrões institucionalizados de valor cultural que menosprezam suas características distintivas ou que lhes são atribuídas de modo arbitrário<sup>375</sup>.

Além da crítica ao reconhecimento identitário, pelo fato de ser situado no campo da ética, Fraser expõe que a fundamentação desse modelo não é claramente dialógica. Sua teoria da justiça, por outro lado, “supõe o discurso e o diálogo em processos democráticos de debate público, que não podem dispensar a participação dos principais envolvidos”<sup>376</sup>. Portanto, também aqui, a autora marca distância do “modelo da identidade”. Critica-o também, a partir dessa ótica, porque embora tal modelo parta da ideia hegeliana de que a identidade se constrói de maneira dialógica, através de um processo de reconhecimento mútuo e por meio da interação com outro sujeito, termina por valorizar o monologismo. Paradoxalmente, o modelo de identidade tende a negar suas próprias premissas: de um lado pressupõe que pessoas inadequadamente reconhecidas podem e devem construir sua identidade por conta própria, de outro lado, supõe que um grupo tem o direito de ser entendido apenas em seus próprios termos, que ninguém está justificado, em qualquer caso, para contemplar a outro sujeito de uma perspectiva externa ou discordar da interpretação que o outro faz de si mesmo; fato que contradiz a perspectiva dialógica<sup>377</sup>. Ao contrário, para Fraser, a afirmação dessas premissas depende da mediação institucional.

### 3.2. Abordagem do reconhecimento como questão de status social

Como já adiantei, na primeira versão da sua teoria bifocal, Fraser ainda utilizava – na dimensão cultural – a linguagem habitual dos teóricos do reconhecimento, particularmente aquela da *Política de reconhecimento* de Taylor. Como afirma Anne Phillips, referindo-se ao conjunto de artigos de Fraser reunidos em *Justiça interrompida*<sup>378</sup>:

A descrição de Fraser da nova política de reconhecimento é, em vários sentidos, específica para a política contemporânea na América do Norte. Ela traz a mente as chamadas “guerras de cultura” nos *campi* das universidades dos EUA, centradas na representação das mulheres ou dos afro-americanos nos currículos acadêmicos, parecendo efetivamente ajustar-se a um discurso sobre dominação cultural; e emprega uma linguagem de reconhecimento que foi particularmente associada aos escritos de Charles Taylor sobre a política do Quebec.<sup>379</sup>

<sup>375</sup> FRASER, 2006b, p. 35–36.

<sup>376</sup> SILVA, Enrico Paternostro Bueno Da, 2013, p. 185–186.

<sup>377</sup> FRASER, 2000c, p. 109–112. Em defesa da concepção ética intersubjetiva hegeliana, Jay Bernstein acredita que a noção de paridade social de Fraser se aproxima mais da ideia de reconhecimento de Hegel do que a descrição teleológico formal de bem, de Honneth. Esse último, ao transformar a concepção ampla de autoconsciência de Hegel em uma noção de identidade pessoal – referindo-se à obra *Luta por reconhecimento* –, faz parecer que toda luta política é uma forma de política de identidade, uma questão de garantir a minha identidade pessoal num mundo social heterogêneo. BERNSTEIN, 2005, p. 312.

<sup>378</sup> Cf. FRASER, 1997c.

<sup>379</sup> PHILLIPS, A. Da desigualdade à diferença: um caso grave de deslocamento? **Revista Brasileira de Ciência Política**, Brasília, n. 2, p. 223–240, 2009. p. 228., grifos da autora.

Nesse período, a preocupação central de Fraser era elaborar estratégias ou soluções para articular aquilo que considerava um dilema, vale dizer, a incompatibilidade entre políticas que visam afirmar o reconhecimento da identidade ou diferença de grupos com a igualdade que requer a redistribuição. Somente a partir dos textos: *Repensando o reconhecimento* (2000) e *Reconhecimento sem ética* (2001), passou a elaborar o seu modelo alternativo de abordagem do “(...) reconhecimento como uma questão de *status social*”<sup>380</sup>. Para tanto, Fraser traçou um paralelo entre uma versão da diferenciação que Weber faz entre classe e status e a diferença entre distribuição e reconhecimento<sup>381</sup>, tendo como referência dessa analogia o texto de Max Weber sobre a *Divisão do poder na comunidade: classes, estamentos e partidos*<sup>382</sup>. Essa é, precisamente, a base do modelo de status de Fraser.

Para tratar o reconhecimento como status, Fraser recorreu à tese de Weber, segundo o qual, nas sociedades modernas as esferas sociais estão diferenciadas em ordem econômica, social e política pelas quais o poder se distribui nos respectivos grupos que as compõem, respectivamente, “classe, estamento e partido”<sup>383</sup>. Essas esferas, embora gozem de relativa autonomia, inter-relacionam-se e influenciam-se reciprocamente. As “classes sociais” têm a ver com a ordem econômica e geram conflitos no mercado pela distribuição da renda e da propriedade. Os “estamentos”, ao contrário, se formam na esfera cultural e social e geram conflitos de “grupos de status” devido a distribuição desigual da honra e do prestígio. Enquanto na ordem política, o conflito se daria entre os partidos ou associações políticas<sup>384</sup>. Portanto, a diferenciação weberiana das esferas sociais é a base teórica de Fraser “(...) para reconceituar as lutas por reconhecimento, tomando-as como resultantes de uma forma de estratificação social fundada em hierarquias de *status*”<sup>385</sup>.

Fraser opera essa mudança a partir de duas premissas: a primeira ligada à concepção de sociedade capitalista e, a segunda, relacionada à concepção de que os movimentos sociais informam a teoria crítica. Primeiramente, Fraser defende, a partir de Weber, que “o capitalismo, tal como existe hoje, deve ser entendido como um sistema social que diferencia uma ordem econômica –

<sup>380</sup> FRASER, 2007c, p. 117., grifo da autora.

<sup>381</sup> FRASER, 2010b, p. 124, n. 2.

<sup>382</sup> WEBER, Max. *Class, Status, Party*. In: GERTH, Hans H.; MILLS, C. Wright (eds). *WEBER, Max. Essays in Sociology*. Oxford, 1958., Apud *ibid.*, Apud FRASER, 2006b, p. 24 e 68, n. 12 e 73. Conforme abordado em “questões de teoria social” – com mais detalhes – a concepção de classe e status fraseriana e sua base weberiana no Cap. 2, especialmente nas seções 2.2 e 2.3.

<sup>383</sup> Cf. WEBER, 2004.

<sup>384</sup> *Ibid.*, p. 176. et seq. Conforme examinado e descrito no Cap. 2 dessa dissertação, no desenvolvimento da sua teoria bidimensional, Fraser faz referências explícitas aos conceitos weberianos de classe e status, mas apenas menciona que a esfera do “partido” – entendida como esfera da política – serviria para construir a terceira dimensão da sua teoria da justiça, já que a teoria de Weber é tripartida. Por esse motivo, me limitei em discutir a analogia da autora entre a concepção weberiana de economia/cultura, classe/status e reconhecimento/redistribuição. Sobre a dimensão da esfera da política, Cf. os breves apontamentos realizados na seção 4.5.

<sup>385</sup> SILVA, Enrico Paternostro Bueno Da, 2018a, p. 568.

não regulada diretamente por padrões institucionalizados de valor cultural – de outras ordens sociais que o são (...)”<sup>386</sup>; o que equivale a distinguir/diferenciar economia e cultura, classe e status, respectivamente. Depois, com base em Marx, define a teoria crítica como “a auto clarificação das lutas e das vontades da época”<sup>387</sup>. Logo, estamos diante de uma compreensão weberiana de sociedade capitalista, de um lado; e, de outro uma concepção de teoria crítica marxiana, na qual o teórico é parte, no caso, dos movimentos sociais e/ou com ele se identifica, internamente<sup>388</sup>.

Quando apresentei os quatro aspectos em que os paradigmas populares de redistribuição e de reconhecimento podem ser contrastados, expus a afirmação de Fraser de que, no paradigma popular de reconhecimento – em contraste com os “grupos que se definem economicamente” – as vítimas da injustiça se definem pelas relações de reconhecimento e por isso se parecem mais com grupos de status weberiano do que com o “tipo ideal” de classes sociais marxiana<sup>389</sup>. Na ocasião, ela apontou “que o caso clássico do paradigma weberiano é o **grupo étnico de baixo status**, em que os padrões de valores culturais dominantes indicam como diferente e menos valioso em detrimento da posição social dos membros do grupo e de suas oportunidades de ganhar estima social”<sup>390</sup>. Porém, o paradigma weberiano de “grupo étnico” Fraser considerou apenas para formular a esfera do status como “tipo ideal”, *i.e.*, servindo apenas como base para definir a pluralidade de grupos de status na contemporaneidade (Cf. 1.3, sobre os “tipos ideais”). Como Christopher F. Zurn salienta: “é importante destacar que embora o modelo fraseriano de status seja inspirado na teoria social weberiana de diferenciação de esferas sociais, na verdade sua descrição de status não é a mesma de Weber”<sup>391</sup>. De fato, a própria Fraser reconheceu que o conceito weberiano de status teria de ser atualizado, como afirma: “por mais que aprecie Weber, estou convencida de que essa concepção de status não é totalmente adequada às condições atuais”<sup>392</sup>. Diante da pluralidade de valores e das múltiplas formas de subordinação, Fraser argumenta “que precisamos de uma nova concepção de status que seja adequada a um mundo globalizado de intensa hibridização e contestação cultural”<sup>393</sup>.

---

<sup>386</sup> FRASER; HONNETH, 2006, p. 15. Essa é a resposta de Fraser à questão de fundo do debate com Honneth, que gira em torno de como compreender as bases da sociedade capitalista.

<sup>387</sup> MARX, Karl; Apud FRASER, 1985, p. 97.

<sup>388</sup> Cf. MARX, 2010, p. 72.

<sup>389</sup> FRASER, 2006b, p. 24. Cf. seção 1.2 sobre os aspectos contrastantes dos “paradigmas populares de justiça”.

<sup>390</sup> Ibid., grifos meus.

<sup>391</sup> ZURN, 2003, p. 522.

<sup>392</sup> FRASER, 2004, p. 377.

<sup>393</sup> Ibid., p. 378., grifos da autora. Fraser relata que fez “um esforço preliminar para desenvolver tal concepção em *Reconhecimento ou Redistribuição* (2003), mas ainda há muito trabalho a ser feito” e suspeita “que várias ideias de Pierre Bourdieu serão muito úteis neste caso” Ibid. Nesse sentido, há de se destacar, sobre a citação de Fraser, que Weber distinguia, ainda, grupos de status e castas. Para o autor, quando um grupo de status se torna fechado, fixo, ele é considerado uma casta Cf. WEBER, 2004. É esse fenômeno, similar ao que Fraser denomina de reificação de identidade de grupos, que o modelo de status busca evitar.

Nessa perspectiva, para além do paradigma weberiano de grupo étnico de baixo status, Fraser amplia a concepção atual de status para que possa abranger outros casos também. De fato, na atual conjuntura política, o conceito se estendeu para gays e lésbicas, que sofrem os efeitos onipresente do estigma institucionalizado; aos grupos racializados, marcados como diferentes e inferiores e às mulheres que são banalizadas, sexualmente coisificadas e desrespeitadas em inúmeras maneiras. Além de abranger, também, os agrupamentos de complexa definição que resultam quando simultaneamente teorizamos as relações de reconhecimento em relação a “raça”, gênero e sexualidade, como códigos culturais que se interseccionam<sup>394</sup>.

### 3.2.1. Reconhecimento como questão de status e de justiça

No Cap. 2, foi descrito o modo como Fraser elaborou um arcabouço teórico-social quase-weberiano, a fim de compreender a sociedade capitalista contemporânea e as lutas contra as injustiças que engendra; ao passo que do lado da premissa marxiana, *i.e.*, da concepção de teoria crítica, significa que a crítica deve focar as lutas sociais proeminentes de nossa época. Nessa perspectiva, o exemplo de Fraser é elucidativo: “assim, por exemplo, se as lutas que contestam a subordinação das mulheres figurassem entre as mais significativas de uma determinada época, então uma teoria social crítica a ser usada para esse momento teria como objetivo, entre outras coisas, lançar luz sobre o carácter e as bases dessa subordinação”<sup>395</sup>. Certamente, a sua concepção de sociedade e de injustiça, são os ingredientes que lhe permitem inverter a lógica do reconhecimento, *i.e.*, substituir o modelo identitário de reconhecimento pelo modelo de status. Ademais, o seu diagnóstico social de época – “(...) de uma cisão entre movimentos sociais que propõem políticas igualitaristas e aqueles de perfil identitário”<sup>396</sup> – é decisivo. Com ele, Fraser aponta a necessidade de “autoclarificar” os diversos movimentos que expressam suas reivindicações no idioma do reconhecimento, observando, ao mesmo tempo, o relativo declínio de reivindicações pela redistribuição igualitária<sup>397</sup>. Logo, é necessário fazer frente a essa “nova constelação na gramática de criação política de reivindicações, que é preocupante por dois motivos”: 1º) devido *o problema de deslocamento*; 2º) devido *o problema de reificação*<sup>398</sup>.

O *problema de deslocamento*, transforma os conflitos de reconhecimento em paradigmático, marginando e eclipsando as lutas por redistribuição. Este movimento da redistribuição ao reconhecimento está ocorrendo apesar de – ou em razão de – uma aceleração da globalização

<sup>394</sup> FRASER, 2006b, p. 24.

<sup>395</sup> FRASER, 1985, p. 97.

<sup>396</sup> SILVA, Enrico Paternostro Bueno Da, 2018a, p. 566.

<sup>397</sup> Cf. FRASER, 2010b, p. 115.

<sup>398</sup> Ibid. et seq.

econômica (depois do fim do comunismo de estilo soviético) em uma época em que um capitalismo agressivamente expansivo está exacerbando radicalmente a desigualdade econômica. Neste contexto, as questões de reconhecimento, ao invés de enriquecer os conflitos de redistribuição, acabam por marginalizar, ofuscar e deslocá-los/substituí-los<sup>399</sup>. “Como resultado, a virada para o reconhecimento encaixou-se perfeitamente num neoliberalismo econômico que deseja, acima de tudo, reprimir a memória do igualitarismo socialista”<sup>400</sup>.

Já o *problema da reificação* é decorrente da proeminência de movimentos ou coletividades que reivindicam políticas de afirmação de identidade/diferença cultural com base em concepções de reconhecimento que coisificam as identidades de grupos. Segundo Fraser, os conflitos de reconhecimento de hoje em dia estão acontecendo em um momento de imenso aumento de interação e comunicação transcultural, quando a migração acelerada e os fluxos da mídia global estão miscigenando e pluralizando as formas culturais. Entretanto, o rumo que tais conflitos tomam, nem sempre promovem uma interação respeitosa entre as diferenças em contextos cada vez mais multiculturais. Ao invés disso, eles simplificam e reificam drasticamente as identidades de grupo e tendem a fomentar o separatismo e a preservação delas, o chauvinismo e a intolerância, o patriarcalismo e o autoritarismo<sup>401</sup>. Por conseguinte, “quando se equipara a política de reconhecimento à política de identidade, esse modelo encoraja tanto a reificação das identidades de grupo, quanto o deslocamento da redistribuição”<sup>402</sup>. Em suma, esses são os “dois pressupostos básicos [que] compõem, portanto, a sua crítica ao modelo identitário: a condução à reificação, por um lado e, por outro, o deslocamento de questões atinentes à distribuição”<sup>403</sup>.

De acordo com Fraser,

Os dois problemas – deslocamento e reificação – são extremamente graves: à medida que a política de reconhecimento desloca a política de redistribuição, ela pode, de fato, promover a desigualdade econômica; à medida que concretiza identidades de grupo, arrisca-se a sancionar violações de direitos humanos e congelar os mesmos antagonismos que ela pretende mediar.<sup>404</sup>

A fim de sanar tais problemas, Fraser não propõe abandonar o reconhecimento como o fazem os economicistas, que priorizam a base econômica, em oposição aos culturalistas que esquecem a

---

<sup>399</sup> FRASER, N. A justiça social na globalização: Redistribuição, reconhecimento e participação. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, Coimbra, Portugal, n. 63, p. 07–20, 2002a. p. 10–11.; FRASER, 2010b, p. 115.

<sup>400</sup> FRASER, 2002a, p. 10.

<sup>401</sup> Ibid., p. 14.; FRASER, 2006b, p. 87., grifos da autora; 2010b, p. 115.

<sup>402</sup> FRASER, 2010b, p. 117.

<sup>403</sup> SPINELLI, L. M. Repensando o reconhecimento: a crítica de Nancy Fraser ao modelo identitário de Axel Honneth. **Século XXI, Revista de Ciências Sociais**, Santa Maria, RS, v. 6, n. 1, p. 204–234, 2016. p. 214. No final do texto *Redistribuição ou reconhecimento* (2003), Fraser acrescenta o *problema do desenquadramento*. Cf. FRASER, 2006b, p. 84–85., grifo da autora. Esse problema – que Fraser já havia discutido em 2002 – junto com o problema da reificação e do deslocamento (ou substituição), ameaçaria a justiça social no contexto da globalização, isto é, a forma como diferentes tipos de luta estão a enquadrar de modo desajustado os processos transnacionais. Cf. FRASER, 2002a.

<sup>404</sup> FRASER, 2010b, p. 116.

economia. Ao contrário, ela considera “recorrer a uma gramática comum” que seja capaz de articular redistribuição e reconhecimento por meio de um critério normativo imanente e comum a ambas as dimensões da justiça: a paridade de participação<sup>405</sup>. Nesse sentido, conforme a autora,

A solução, entretanto, não é simplesmente rejeitar a política de reconhecimento. Isto seria condenar milhões de pessoas a sofrer graves injustiças que só podem ser reparadas através do reconhecimento de algum tipo. Antes, o que se precisa é de uma política alternativa de reconhecimento, uma política *não identitária* que possa corrigir o não-reconhecimento sem encorajar o deslocamento, nem a reificação. Eu argumentei sobre o fato de que o modelo de status fornece a base para isso. Compreendendo-se o reconhecimento como uma questão de status e examinando-se sua relação com a classe econômica, pode-se tomar medidas para mitigar, se não resolver inteiramente, o deslocamento de lutas pela redistribuição; e evitando o modelo de identidade, pode-se começar a diminuir, ou dissipar completamente, a perigosa tendência de reificar identidades coletivas.<sup>406</sup>

Em face dos problemas apresentados, Fraser propõe, inicialmente, duas estratégias conceituais para neutralizar estes riscos: 1<sup>a</sup>) propõe uma concepção do reconhecimento baseada no status que não conduz a uma política de identidade, para contrariar a ameaça da reificação; 2<sup>a</sup>) propõe uma concepção bidimensional de justiça que abrange tanto o reconhecimento como a distribuição, para fazer frente ao risco da substituição/deslocamento<sup>407</sup>.

A primeira proposta, rebate frontalmente o modelo identitário de reconhecimento que é profundamente problemático, pois enfatiza a estrutura psíquica em detrimento da mediação das instituições sociais<sup>408</sup>. De outro modo, a “abordagem alternativa” de Fraser, de “tratar o reconhecimento como uma questão de status social, evitaria reificar identidades grupais”<sup>409</sup>. Nas palavras da autora,

A partir dessa perspectiva – vou chamá-la de *modelo de status* – o que exige reconhecimento não é a identidade específica do grupo, mas o status dos membros do grupo como parceiros plenos na interação social. O não-reconhecimento, conseqüentemente, não significa a depreciação e a deformação da identidade do grupo, mas, sim, a *subordinação social* no sentido de ser impedido de *participar como um par* na vida social. Reparar a injustiça requer uma política de reconhecimento, por certo, mas isso não mais significa a política da identidade. No modelo de status, ao contrário, isso significa uma política que objetiva superar a subordinação ao estabelecer o grupo não-reconhecido como um membro efetivo da sociedade, capaz de participar no mesmo nível que os outros membros.<sup>410</sup>

<sup>405</sup> Abordo o conceito de *paridade participativa* na seção 3.4. A referência, nesse momento, seguindo os passos de Fraser – que desenvolve o conceito gradativamente –, serve para explicitar sua relação com o modelo de status e a esfera do reconhecimento que, como veremos na referida seção, deve ser a mesma frente à esfera da redistribuição.

<sup>406</sup> FRASER, 2010b, p. 127., grifo da autora.

<sup>407</sup> Na elaboração da justiça tridimensional, Fraser acrescenta uma terceira estratégia para enfrentar o problema do “enquadramento desajustado”, a qual apresento brevemente na seção 4.5. Cf. FRASER, 2002a, p. 20.

<sup>408</sup> Cf. FRASER, 2007d, p. 106.

<sup>409</sup> FRASER, 2010b, p. 127.

<sup>410</sup> FRASER, 2007c, p. 117., grifos da autora. Argumento aperfeiçoado do artigo *Repensando o reconhecimento* (2000), Cf. FRASER, 2010b, p. 127.

Já a segunda proposta ou estratégia conceitual, visa “encarar a problemática da diferenciação” social e confronta, particularmente, a concepção monista de sociedade, e, por conseguinte, de lutas sociais como no conceito de Honneth segundo o qual, a “(...) ordem econômica capitalista [deve ser entendida] como uma consequência, antes, de um modo de valoração cultural que está vinculado, desde o início, a formas assimétricas de reconhecimento”<sup>411</sup>. A diferenciação tripartite de reconhecimento – amor, direito e estima – compõem a ordem moral de reconhecimento como uma totalidade social. Sendo assim, para Honneth, todas as lutas sociais seriam unicamente de motivação moral, cujas experiências intersubjetivas formam a identidade pessoal<sup>412</sup>. As lutas por redistribuição, inclusive as lutas de classe, estariam subsumidas pela dimensão moral do reconhecimento, e, portanto, entendidas como lutas por reconhecimento<sup>413</sup>. Fraser, ao contrário assume a concepção dualista de sociedade e, com base em Weber, diferencia a ordem econômica ou do mercado – entendida pela autora como esfera livre de normas<sup>414</sup> – daquela regulada por padrões institucionalizados de valoração cultural, como a ordem de status.

O modelo fraseriano de status, por sua vez, ao partir da diferenciação weberiana de classe e grupos de status, busca revelar suas imbricações mútuas, constituindo assim, “uma diferença adicional importante entre os modelos de status e de identidade”<sup>415</sup>, *i.e.*, o modo como a ordem econômica se relaciona com a ordem social ou de status. Dito de outro modo, diferenciação – e mútua interferência – de uma zona mercantilizada em que a interação não é regulada diretamente por padrões de valor cultural e da ordem de status, que é regulada por tais padrões. Ou ainda, a coexistência dos mercados que se baseiam em instituições que regulam a interação de acordo com os valores que codificam distinções de status, sobretudo, a família e o Estado<sup>416</sup>. Por conseguinte, conforme Fraser,

Para o modelo de status, os padrões institucionalizados de valor cultural não são os únicos obstáculos para a paridade de participação. Pelo contrário, a participação equivalente também é impedida quando faltam a alguns atores os recursos necessários para interagir com outros como pares. Nesses casos, a má distribuição constitui um impedimento à paridade de participação na vida social e, portanto, uma forma de subordinação social e de injustiça. Diferente do modelo de identidade, então, o modelo de status entende a justiça como a abrangência de duas dimensões analiticamente distintas: uma dimensão de reconhecimento, que diz respeito aos efeitos de significados institucionalizados e normas sobre a posição relativa dos atores sociais; e uma dimensão de distribuição, que envolve a alocação de recursos disponíveis aos atores sociais.<sup>417</sup>

---

<sup>411</sup> FRASER; HONNETH, 2006, p. 15.

<sup>412</sup> Cf. HONNETH, 2009.

<sup>413</sup> Cf. HONNETH, 2007.

<sup>414</sup> Cf. VERAS, 2019, p. 178.

<sup>415</sup> FRASER, 2010b, p. 124.

<sup>416</sup> Cf. FRASER, 2006b, p. 59.

<sup>417</sup> FRASER, 2010b, p. 124.

Como se percebe, a diferenciação quase-weberiana de esferas sociais, em classe e status, permite a Fraser distinguir, analiticamente, as causas de injustiças de falso reconhecimento e má distribuição, respectivamente, bem como suas imbricações mútuas. Além disso, o modelo de status, aborda o reconhecimento errôneo como uma relação institucionalizada de subordinação social, produzida por instituições sociais. Aliás, nesse ponto, Fraser acredita ter um entendimento mais forte de diferenciação institucional do que Honneth; e até mesmo, diferentemente de Habermas, ela defende que as normas culturais permeiam as práticas econômicas que são institucionalizadas como aparentemente separadas, ao passo que impulsos e fatores econômicos permeiam as esferas culturais. Há tanto diferenciação quanto permeabilidade<sup>418</sup>; de forma similar à diferenciação tripartite weberiana. Em suma, no modelo de status, Fraser já considera o reconhecimento e a redistribuição, simultaneamente, como esferas subordinadas à norma (superior) da paridade de participação: ambas as esferas passam a ser normativas no mesmo modo e grau.

Feitas essas considerações, é possível definir o aprimoramento do modelo de status no campo da filosofia moral, *i.e.*, a articulação que Fraser faz do instrumento heurístico de inspiração habermasiana, que dissocia ética (*Sittlichkeit*) e moral (*Moralität*), com a diferenciação weberiana de classe e status. Dessa perspectiva, desenvolvida em *Reconhecimento sem ética* (2001) e aprimorada em *Redistribuição e reconhecimento* (2003), “considerar o reconhecimento como tema de justiça é tratá-lo como uma questão de *status social*. Isto supõe examinar os padrões institucionalizados de valor cultural pelos seus efeitos sobre o *prestígio relativo* dos atores sociais”<sup>419</sup>. A referência desse exame, será, desde já, a norma da paridade de participação, a qual funciona como critério que permite distinguir o reconhecimento recíproco do falso reconhecimento. Diz Fraser:

Se esses padrões consideram os atores como *iguais*, capazes de participar em paridade com outro na vida social e quando os considerem desse modo, podemos falar de *reconhecimento recíproco* e *igualdade de status*. Quando, ao contrário, os padrões institucionalizados de valor cultural consideram alguns atores como inferiores, excluídos, completamente diferentes ou simplesmente invisíveis e, em consequência, sem a categoria de interlocutores plenos na interação social, teremos que falar de *reconhecimento errôneo* e *subordinação de status*.<sup>420</sup>

Assim, é caracterizado por Fraser, o *modelo de reconhecimento como status social*.

Esse modelo, ao contrário do modelo de identidade, enfatiza “as instituições sociais e a interação social”, ou seja, o reconhecimento é uma exigência que se dirige às instituições sociais ou é por elas mediado. Essa questão é claramente definida no modelo de status. Em contrapartida, referindo-se à “ideia de três esferas diferenciadas” de Honneth, Fraser considera “que ele é um

<sup>418</sup> FRASER, N. Entrevista com Nancy Fraser. In: ABREU, M. A. (org.). **Redistribuição, reconhecimento e representação: diálogos sobre igualdade de gênero**. Brasília: Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada – Ipea, 2011. p. 201–215. p. 208.

<sup>419</sup> FRASER, 2006b, p. 36., grifos da autora.

<sup>420</sup> Ibid., grifos da autora.

pouco confuso”; e afirma que “não fica muito claro se ele entende que elas dizem respeito a questões estritamente institucionais, ou se ele se afasta desta ideia quando trata de temas como amor, direito e liberdade – e como cada um destes corresponde à esfera institucional da família, estado e economia (...)”<sup>421</sup>. De fato, no texto ao qual Fraser está se referindo, *Luta por reconhecimento*, Honneth evitou atrelar o reconhecimento às instituições; questão déficit que será dirimido em trabalhos posteriores como a partir do debate com Fraser em *Redistribuição ou reconhecimento* quando passa a considerar a *Filosofia do direito* de Hegel<sup>422</sup>.

Fraser, por sua vez, defende enfaticamente que no modelo de status, o reconhecimento errôneo não é uma deformação física nem um impedimento para a autorrealização ética. Também não significa sofrer de uma identidade distorcida ou uma subjetividade danificada por ter sido depreciado por outros. Constitui, ao contrário, uma relação institucionalizada de *subordinação* e uma violação da justiça, *i.e.*, ser representado por *padrões institucionalizados de valor cultural* de um modo que impede a participação na vida social como par na interação social. Mais concretamente, o reconhecimento errôneo surge quando as instituições estruturam a interação social de acordo como normas culturais que impedem a participação em pé de igualdade<sup>423</sup>. Como exemplos, assinala algumas normas que são institucionalmente estruturadas e que impedem a paridade de participação, tais como as leis matrimoniais que excluem os casais do mesmo sexo como ilegítimos ou perversos, as normativas de beneficência que estigmatizam as mães solteiras como “parasitas” sexualmente irresponsáveis e as práticas de controle como a criação de “perfis raciais” que relacionam as pessoas *racializadas* com a criminalidade. Em todos estes casos, a interação está regulada por um padrão institucionalizado de valor cultural que considera algumas categorias de atores sociais como normativas e outras como deficientes ou inferiores: heterossexual é normal, gay é perverso; “os lares com um homem como chefe de família” são adequados, os “lares com uma mulher como chefe de família” não; os “brancos” são cumpridores da lei, os “negros” são perigosos. Em todos eles, o efeito consiste na criação de uma classe de pessoas desvalorizadas às quais se impede de participar em igualdade de condições com as demais na vida social; e em todos faz sentido a reivindicação de reconhecimento, porém observe-se, precisamente, o que isto significa: no modelo

---

<sup>421</sup> FRASER, 2011, p. 208. Num texto em que discuti a obra *Luta por reconhecimento* e o debate com Fraser que daí se seguiu, argumentei que no modelo de Honneth, as exigências de reconhecimento são dirigidas por um indivíduo a um outro, isto é, as relações de reconhecimento são concebidas, por esse autor, no âmbito da relação intersubjetiva e sem mediação institucional; o que nos dá a sensação de que a teoria deixa implícito que a mudança social depende mais de uma mudança de comportamento dos indivíduos do que de uma transformação das instituições sociais; como no caso do modelo de Fraser. Cf. MARTINS, P. P. S. **A justiça entre a moralidade e a eticidade: análise da teoria do reconhecimento de Axel Honneth à luz das objeções de Nancy Fraser**. 2020. Trabalho de Conclusão de Curso (Filosofia) - Departamento de Filosofia, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina., Florianópolis, 2020.

<sup>422</sup> Cf. HONNETH, 2006b.; Cf. 2009.

<sup>423</sup> Cf. FRASER, 2006b, p. 36. grifos da autora.

de status, as reivindicações de reconhecimento – que não se orientam para a reparação de um dano físico; mas, sim, à superação da subordinação –, tratam de converter a parte subordinada em copartícipe pleno da vida social, capaz de interatuar com outros em situação de igualdade<sup>424</sup>.

Assim, definida a esfera social em que a predomina a ação social por valores, é possível discernir na proposta de Fraser – de reparar a subordinação de status como reconhecimento errôneo – a exigência de se modificar as instituições e práticas sociais nas quais se originam os padrões culturais de valores que bloqueiam a paridade participativa. Como afirmam Júnior e Pogrebinschi, “nesse plano, o que importa não é mais a autorrealização através de uma relação sadia com o eu. Sua solução é expressa por uma fórmula negativa”<sup>425</sup> e, eu diria, deontológica; haja vista que “as reivindicações de reconhecimento (...) pretendem *desinstitucionalizar os padrões de valor cultural que impedem a paridade de participação e substituí-los por padrões que a favoreçam*”<sup>426</sup>. Noutros termos, a mudança ou o reconhecimento o qual se deve reivindicar, segundo Fraser, não está no nível das relações intersubjetivas, mas sim no âmbito das instituições que estruturam as normas – sejam quais forem – injustas. Traduzido na forma deontológica, *devemos remover os obstáculos institucionais que impedem a paridade participativa*.

Em suma, diferente da concepção de reconhecimento identitário de Taylor, que concebe o reconhecimento não somente como “respeito”, mas substancialmente “como necessidade humana vital”<sup>427</sup> ou ainda mais distante daquela de Honneth – com a qual Fraser estabeleceu suas maiores divergências – que “justifica o reconhecimento como um meio de autorrealização”<sup>428</sup>, o modelo de status não significa uma tentativa de estabelecer a dimensão do reconhecimento como prioritária; mas, sim, defender que ele vai de par com a redistribuição. Apesar de Fraser ter compartilhado com Honneth o diagnóstico social e histórico de que a questão do reconhecimento tenha tido proeminência, nas últimas décadas, em relação as outras questões de justiça e de outras reivindicações<sup>429</sup>, o modelo de status sustenta que o reconhecimento não tem precedência sobre a redistribuição. Colocar o reconhecimento em “igual valor” com a redistribuição, significa que não se deva ater às exigências de reconhecimento como questões éticas, para então subordinar ambas as dimensões à norma da paridade de participação. Por isso, “o enfoque que Fraser propôs, não

<sup>424</sup> Ibid., p. 36–37.

<sup>425</sup> JÚNIOR, J. F.; POGREBINSCHI, T. Reconhecimento. In: JÚNIOR, J. F.; POGREBINSCHI, T. (org.). **Teoria política contemporânea: uma introdução**. Rio de Janeiro: Elsevier, 2010. p. 113–136. p. 132.

<sup>426</sup> FRASER, 2006b, p. 37.; 2007c, p. 118.

<sup>427</sup> TAYLOR, 2003, p. 10.

<sup>428</sup> FRASER, 2007c, p. 130.

<sup>429</sup> O fato de compartilharem o diagnóstico de que houve uma ascensão das lutas por reconhecimento, não significa que eles explicam tal mudança do mesmo modo. À medida que Honneth atribui esse fenômeno a um aumento da sensibilidade moral ou progresso moral da humanidade, Cf. HONNETH, 2007., Fraser, como foi mencionado, atribui a uma determinada fase do desenvolvimento do capitalismo e a respectiva “cultura política ‘pós-socialista’, que trouxe à tona essas divisões” e o predomínio dos conflitos de reconhecimento sobretudo na América do Norte. FRASER, 2009c, p. 215., grifo da autora.

começa com uma teoria da vida boa, mas sim com o ideal moral central do liberalismo moderno: a autonomia e valor moral iguais dos seres humanos<sup>430</sup>. Por conseguinte, a questão não é justificar qual das dimensões da justiça deva ter prioridade e, sim, discernir no reconhecimento simétrico – com respeito à norma da paridade de participação em ambas as dimensões da justiça – o valor moral igual das pessoas. Por isso, na concepção de Fraser, “(...) este ideal não tem por que basear-se em uma ética da autorrealização, pois seu ponto básico consiste em capacitar a todos os sujeitos da moral para formular essa ética por sua conta”<sup>431</sup>.

### 3.2.2. Vantagens do reconhecimento como questão de status diante do reconhecimento identitário

A crítica de Fraser ao reconhecimento identitário permeia a sua delimitação do reconhecimento como questão de justiça levando-a a “considerar as consequências políticas e institucionais do modelo de status”; que são desenvolvidas em questões de teoria e prática política. Até aqui foi possível compreender no posicionamento de Fraser, que “a negação do reconhecimento deve ser estudada não a partir da fenomenologia das atitudes, mas a partir da realidade das instituições sociais”<sup>432</sup>. Para tanto, a autora relaciona “quatro vantagens conceituais do modelo de status sobre o modelo de autorrealização de Taylor e Honneth”<sup>433</sup>, permitindo colocar em primeiro plano as relações institucionais e as práticas sociais por elas mediadas.

Na primeira, o modelo de status permite justificar as reivindicações de reconhecimento como moralmente vinculativas nas condições modernas de pluralismo de valores. Nessas condições, não há uma única concepção de vida boa que goze de aceitação universal. Portanto, qualquer tentativa de justificar as reivindicações de reconhecimento que apele à ideia de realização pessoal há de ser necessariamente sectária. Nenhum enfoque deste tipo pode impor essas reivindicações como vinculantes no sentido normativo a quem não compartilhem a concepção de valor ético que tem o teórico. O enfoque do modelo proposto por Fraser, é deontológico e não sectário pois não apela a uma concepção de autorrealização; mas, sim, a uma concepção de justiça que possibilite todos àqueles que tenham uma concepção divergentes de bem, possam e devam aceitá-la: a norma da paridade participativa. Desse modo, os indivíduos estariam livres para idear,

---

<sup>430</sup> FRASER, 2006b, p. 171.

<sup>431</sup> Ibid.

<sup>432</sup> JÚNIOR; POGREBINSCHI, 2010, p. 132.

<sup>433</sup> FRASER, 2006b, p. 37. Infelizmente não é possível, nos limites deste trabalho, analisar detalhadamente as “vantagens” do modelo de status em relação e em confronto com o modelo de reconhecimento de Honneth. Portanto, nos atemos aqui, em apresentar o ponto de vista de Fraser. Ademais, muitas análises comparativas e/ou confrontadoras entre os autores já foram realizadas, e podem ser encontradas, por exemplo, em: ZURN, 2003.; BRESSIANI, N. D. A., 2010.; SPINELLI, 2016.; OHLSTRÖM, M.; SOLINAS, M.; VOIROL, O. Marcus Ohlström, Marco Solinas e Olivier Voirol discutono Redistribuzione o riconoscimento? di Nancy Fraser e Axel Honneth. **Iride: Filosofia e Discussione Pubblica**, Bologna, Italia, v. 23, n. 60, p. 443–460, 2010. IBÁÑEZ, 2015.

por si mesmos, sua própria concepção de bem, nos limites normativos que garantam a liberdade igual para os demais<sup>434</sup>.

Posteriormente, no decorrer do debate com Honneth, Fraser argumenta que uma teoria da justiça cujo princípio fundamental é a paridade de participação, não precisa antecipar uma noção de vida boa. Ela considera que o conceito formal de autorrealização de Honneth, apesar de que esse autor não defina o seu conteúdo, também é uma forma de sectarismo, ou seja, é uma concepção ética<sup>435</sup>. Na sua proposta, ao contrário, o princípio da paridade de participação, deontológico e não sectário, assume tanto a razoabilidade do desacordo ético como a igualdade de valor moral dos seres humanos. Em princípio, é compatível com todas as formas de entender a vida boa que respeitem a igualdade de autonomia, tanto daqueles que subscrevam uma determinada forma de ver as coisas como daqueles que se opõem, ou seja, permite que os sujeitos morais formulem sua própria concepção de bem viver<sup>436</sup>.

Em relação à segunda vantagem, ao conceber o reconhecimento errôneo como subordinação de status, o modelo de status localiza o erro nas relações sociais, não na psicologia individual ou interpessoal. Essa perspectiva evita dificuldades do modelo de autorrealização que, ao identificar o reconhecimento errôneo com distorções internas da estrutura da autoconsciência do oprimido, incorre no risco – ainda que inconsciente o sem intenção – de culpabilizar a vítima, *i.e.*, aqueles aos quais o reconhecimento é negado ou distorcido. Para o modelo de status, ao contrário, o reconhecimento errôneo é uma questão de impedimentos externamente manifestos e publicamente verificáveis que impedem algumas pessoas de serem membros plenos da sociedade. Por isso, reparação significa superar a subordinação através de uma mudança nas instituições e práticas sociais<sup>437</sup>.

---

<sup>434</sup> Cf. FRASER, 2006b, p. 37.

<sup>435</sup> No debate com Fraser, Honneth incorpora na sua leitura – com base na obra *Filosofia do direito* de Hegel – o entendimento de um Hegel liberal, colocando-o ao lado dos liberais John Rawls e Joseph Raz, como sendo os três autores que relacionam “uma justificação de suas concepções da justiça social com uma teoria ética”, cujos enfoques se atribuem agora à tradição do “liberalismo teleológico”. Esse tipo de liberalismo teleológico, assumido por Honneth, fundamenta sua ética formal da autorrealização Cf. HONNETH, 2006b, p. 139., a qual, segundo Fraser, é outra forma de sectarismo ético pois não necessariamente é compartilhada, para além de visão do teórico do que seja uma vida boa. Cf. FRASER, 2006c, p. 167–169.

<sup>436</sup> Cf. FRASER, 2006c, p. 171–172. Em outros momentos, Fraser também afirma que tanto ela quanto Honneth, se voltaram para os conceitos fundamentais da tradição liberal: a igualdade de autonomia e o valor moral dos seres humanos; mas diz que, à diferença de Honneth, não parte de uma teoria da vida boa. Ao seu modo de ver, este ideal não tem por que basear-se numa ética da autorrealização, pois seu ponto básico consiste em capacitar a todos os sujeitos da moral para formular essa ética por conta própria. Ao contrário, demonstra que tais princípios podem ser o bastante ricos em conteúdo moral para julgar as reivindicações enfrentadas. Em seu enfoque, as consequências da igualdade de autonomia se explicam em uma teoria da justiça cujo princípio fundamental é a paridade de participação. Este princípio, deontológico e não sectário, assume tanto a razoabilidade do desacordo ético como a igualdade de valor moral dos seres humanos FRASER, 2006b, p. 168 e 171–172.

<sup>437</sup> FRASER, 2006b, p. 38.

Como sabemos, Fraser defende que o modelo de status evita a psicologização. Ainda que isso não signifique um rechaço completo de que o reconhecimento errôneo pode ter o tipo de efeitos ético-psicológicos que descrevem Taylor e Honneth, Fraser, no entanto, mantém que o caráter de erro do falso reconhecimento, não depende da presença de tais efeitos. Assim, o modelo de status separa a normatividade das reivindicações de reconhecimento da psicologia, reforçando, portanto, sua força normativa. Ao contrário, quando as reivindicações de reconhecimento se baseiam em uma teoria psicológica das “condições intersubjetivas para a formação de uma identidade não distorcida”<sup>438</sup>, como no modelo de Honneth, elas ficam à mercê das vicissitudes dessa teoria; no caso em que a teoria resultasse falsa, seu caráter moralmente vinculante se evaporaria. Portanto, o modelo de status evita que as reivindicações normativas fiquem dependentes de dados psicológicos, haja vista que, pode-se demonstrar que uma sociedade em que normas institucionalizadas impedem a paridade de participação é moralmente indefensável, *com independência de que distorçam ou não a subjetividade do oprimido*<sup>439</sup>.

Desse modo, significa dizer que o modelo de status dispõe de critérios normativos que são objetivos ou externos aos sujeitos. Ao contrário da teoria de Honneth, na qual, são as experiências e sentimentos de injustiças dos indivíduos que definem as injustiças, no modelo de status é a situação objetiva das pessoas quem as define, *i.e.*, se tais pessoas são impedidas de participar da interação social em igualdade de condições por causa de obstáculos materiais (econômicos) ou de subordinação de status. Decerto, Fraser entende que na teoria do reconhecimento de Honneth “a psicologia moral decide tudo de antemão. No seu marco, as questões psicológico-morais de motivações subjetivas têm prioridade sobre as questões de explicação moral e de justificação normativa”<sup>440</sup>. Para a autora, trata-se de “uma construção fundamentalista em cuja base está a psicologia moral e que restringe indevidamente a sociologia política, a teoria social e a filosofia moral, truncando de forma ilegítima essas investigações e transgredindo sua relativa autonomia”<sup>441</sup>.

Como terceira vantagem, o modelo de status evita o ponto de vista que sustenta que todo mundo tem o mesmo direito à estima social. Para a autora, esse ponto de vista é manifestamente insustentável, pois torna a ideia de autoestima sem sentido; e o diz com base na distinção – muito habitual na atualidade em filosofia moral – entre respeito e estima. Segundo esta distinção, o respeito se deve universalmente a todas as pessoas em virtude da sua humanidade comum. Já a estima, ao contrário, se concede de maneira diferenciada, baseando-se nas características, nos

---

<sup>438</sup> Cf. HONNETH, 2009, p. 261. et seq., Apud FRASER, 2006b, p. 38. Trata-se, segundo Honneth, das condições intersubjetivas que possibilitam a integridade pessoal: a experiência do amor, da proteção jurídica e da estima, as quais estruturam uma vida bem sucedida. Cf. HONNETH, 2009, p. 278. et seq.

<sup>439</sup> FRASER, 2006b, p. 38., grifos da autora.

<sup>440</sup> FRASER, 2006c, p. 155.

<sup>441</sup> Ibid.

sucessos, ou nas contribuições específicas das pessoas. Portanto, enquanto a ordem de respeitar a todos por igual é perfeitamente razoável, a ordem de estimar a todos por igual é um *oxímoron*<sup>442</sup>, *i.e.*, *contradictio in terminis*. Essa é uma referência exclusiva à teoria de Honneth, que “assume que todo mundo é moralmente credor de estima social”<sup>443</sup>.

Diferentemente, a explicação do reconhecimento como status social, segundo Fraser, não acarreta tal *reductio ad absurdum*. O modelo de status mostra que todos devem ter o mesmo direito para perseguir a estima social, sob condições de igualdade de oportunidades. E quando essas condições não se conseguem, não é porque a estima social, vista como uma das condições intersubjetivas da formação da identidade intacta, foi denegada; mas porque os padrões institucionalizados de valor cultural degradam de maneira generalizada, por exemplo, a feminilidade, a “não brancura”, a homossexualidade etc. E quando isso ocorre, as pessoas de cor, as mulheres, gays e lésbicas, precisam enfrentar tais obstáculos – na busca da estima – que aos outros não se antepõem<sup>444</sup>.

Na quarta vantagem existe uma referência à integração das reivindicações por reconhecimento com aquelas de redistribuição material, favorecida pela filosofia moral. De acordo com Fraser, interpretar o reconhecimento errôneo como uma violação de justiça, facilita a integração das reivindicações de reconhecimento com as reivindicações de redistribuição de recursos (ou renda) e da riqueza. Em outras palavras, o reconhecimento é aqui atribuído ao domínio universalmente vinculativo da moral deontológica – tal como está a justiça distributiva –, pois ambas as dimensões de injustiça são situadas num único universo normativo, *i.e.*, no âmbito da moralidade (do bom e do correto), tornando-se comensuráveis e subsumíveis num marco de referência comum. Desse modo, mantém a possibilidade de acolher as reivindicações de ambos os tipos sem sucumbir à esquizofrenia filosófica, ao passo que supera a suposta incompatibilidade entre a origem liberal da distribuição e a origem hegeliana do reconhecimento; ao contrário do enfoque do reconhecimento como questão ética que se torna incomensurável com a justiça distributiva<sup>445</sup>. Definitivamente, para Fraser, o reconhecimento deve ser tratado como questão de justiça e não de autorrealização<sup>446</sup>.

### 3.3. Da concepção de sociedade “dualista de perspectiva” à “justiça bidimensional”

---

<sup>442</sup> FRASER, 2006b, p. 38, n. 32. grifo da autora. Fraser faz uma crítica à “premissa que está por trás da teoria de Honneth de que todo mundo tem direito à mesma dose de estima social (relativismo moral)”. JÚNIOR; POGREBINSCHI, 2010, p. 133.

<sup>443</sup> FRASER, 2006b, p. 38–39.

<sup>444</sup> *Ibid.*, grifos da autora.

<sup>445</sup> *Ibid.*, p. 39.

<sup>446</sup> *Ibid.*, p. 51.

Na primeira versão de sua teoria da justiça em *Da redistribuição ao reconhecimento* (1995), Fraser ainda não havia delimitado a paridade participativa como norma da justiça que tornaria ambos os paradigmas comensuráveis e subsumíveis a esta norma superior, pois sua preocupação, antes mencionado, era contrabalancear a proeminência das lutas contra as injustiças culturais com a persistente desigualdade material. Da mesma forma, no Cap. 2, sobre as “questões de teoria social”, discuti a concepção social dualista weberiana de Fraser e o respectivo modelo de “dualismo perspectivista” que daí decorre. A questão agora, é saber como Fraser opera a norma da paridade participativa, por cima das respectivas esferas sociais dando a elas uma referência normativo única.

Nesse sentido, a partir da sua primeira versão de teoria da justiça, Fraser percebeu a importância de substituir as usuais concepções de reconhecimento – que em certa medida teria assentido nessa ocasião – por uma teoria própria. Assim, nos textos seguintes, os quais percorremos para compreender seu modelo de status, a autora discute quase exclusivamente as questões culturais ou simbólicas, vistas agora, como injustiças de subordinação de status<sup>447</sup>. Desse modo, a impressão que se tem é que nesse período, em virtude do diagnóstico das lutas sociais, a autora estivesse admitindo certa precedência às questões de reconhecimento como sendo o foco da sua teoria crítica. Mas essa é uma parte da história. Trata-se, além disso, de um projeto de teoria da justiça que foi sendo construído gradativamente e, em cujo caminho, os *insights* muitas vezes tiveram peso decisivo; por exemplo, quando a autora se dá conta que estava elaborando um modelo teórico cuja concepção de sociedade seria bastante similar à de Weber<sup>448</sup>. O próprio modelo teórico de status vai sendo, aos poucos, determinado em relação ao modelo identitário, na medida em que este também era desenvolvido.

Quando Fraser escreve os textos em *Reconhecimento ou redistribuição* (2003) está plenamente convicta de que é melhor considerar o reconhecimento como uma questão de justiça que como questão de realização pessoal. A questão agora é saber o que se segue disso com respeito à teoria da justiça, ou seja, qual é a relação do reconhecimento com a redistribuição?<sup>449</sup>

O desafio de Fraser, nessa direção, é integrar os paradigmas de justiça. E, é nesse sentido, que atua a quarta e última vantagem do modelo de status, antes referido, ao possibilitar a integração com o problema da redistribuição – ou da desigualdade material – mediante o afastamento das questões de reconhecimento da autorrealização, abordando-as como problema de justiça social. Nesse interim, é preciso destacar que a autora devolve a dimensão do reconhecimento como status social – que, aparentemente, estava em primeiro plano – no seu lugar do lado da dimensão da redistribuição, para então colocar o princípio da justiça em primeiro plano e acima de ambas as

---

<sup>447</sup> Particularmente, Cf. FRASER, 2000c.; 2001.

<sup>448</sup> Cf. FRASER, 2004, p. 377.

<sup>449</sup> Cf. FRASER, 2006b, p. 39–40.

dimensões da justiça. A partir disso, essa estrutura bidimensional aparecerá como uma base – em que a relação redistribuição e reconhecimento são posicionados numa horizontal – sobre a qual se assenta a norma comum de justiça: a paridade participativa. Inclusive, a linha de argumentação está em torno da seguinte questão – ou, segundo problema de filosofia moral na integração bidimensional: **a justiça distributiva e o reconhecimento constituem dois paradigmas normativos distintos ou cada um deles pode subsumir-se no outro?**

Pois bem, essa questão surge em decorrência de dois modelos teóricos, opostos, de se conceber a sociedade e, por conseguinte, as injustiças sociais: de um lado o economicismo – que reduz a cultura à economia – e, de outro lado, o culturalismo – que reduz a economia à cultura –: “contra o reducionismo” presente em ambos os modelos teóricos, Fraser antepõe “uma concepção bidimensional de justiça”.

De acordo com Fraser, “o tema da redução deve ser considerado a partir dos seguintes pontos de vista diferentes”: 1º) Se as teorias usuais da justiça distributiva podem subsumir adequadamente os problemas de reconhecimento; 2º) Se as teorias do reconhecimento usuais podem subsumir adequadamente os problemas da distribuição<sup>450</sup>.

Com relação ao primeiro ponto, Fraser assinala que muitos teóricos da distribuição apreciam a importância do status como questão secundária ao bem-estar material e tentam incluí-lo em suas explicações<sup>451</sup> reduzindo o reconhecimento à distribuição. Eles pressupõem que a distribuição material – e de direitos – justa, é suficiente para evitar o reconhecimento errôneo;

---

<sup>450</sup> No contexto da discussão de Fraser, a *subsunção* tem o sentido de estar compreendido ou incluído numa categoria mais ampla. Assim, os teóricos da justiça distributiva tentam incluir as questões culturais ou de reconhecimento, na redistribuição, isto é, na esfera econômica. Por outro lado, os teóricos culturalistas, tentam incluir a redistribuição no reconhecimento, isto é, na esfera da cultura, como no caso de Honneth – que apesar de ele não se considerar entre os culturalistas – que a subsume numa ordem cultural estritamente moral, conforme descrito adiante. A esse processo teórico de subsunção, Fraser denomina “reducionismo”.

<sup>451</sup> Dentre os teóricos que operariam desse modo, Fraser classifica a teoria de John Rawls, Ronald Dworkin e Amartya Sen, com “a notável exceção de um teórico que tem tentando abranger os problemas da cultura em uma estrutura distributiva, [que] é Will Kymlicka” FRASER, 2006b, p. 40, n. 35. Fraser não faz qualquer análise de profundidade para sustentar sua afirmação com relação a tais teóricos da justiça distributiva. Por isso, me limito a avaliar as afirmações de Fraser contra os teóricos do reconhecimento com os quais houve intercâmbio filosófico, sobretudo Axel Honneth e outros que, posteriormente, contestam a teoria de Fraser, como Jay Bernstein (Cf. seção 3.3.1). Sobre as críticas de Fraser às teorias liberais da justiça distributiva, há um texto de Ingrid Robeyns em que essa autora defende, particularmente, a teoria da justiça de Amartya Sen. Conforme Robeyns, Fraser não fornece argumentos convincentes para sua afirmação de que as teorias da justiça distributiva não podem acomodar o reconhecimento; pois, ignora as diferenças entre tais teorias. Ela concorda que a crítica seja válida para algumas teorias de justiça distributiva, como a de Ronald Dworkin ou Philippe Van Parijs [que será criticado por Fraser em “questões de teoria política”], mas questiona a justificação e a razoabilidade dessa afirmação para a teoria de John Rawls e defende que a crítica de Fraser não se aplica à *capability approach* de Amartya Sen. Por último, argumenta que a abordagem de *capabilities* de Sen, mais do que qualquer outra abordagem normativa para a justiça social, é capaz de acomodar questões de redistribuição e reconhecimento ROBEYNS, I. Is Nancy Fraser’s critique of theories of distributive justice justified? **Constellations**, Oxford, UK, v. 10, n. 4, p. 538–553, 2003. p. 538 e 543. Com relação à Rawls, Iris M. Young também discordava da crítica de Fraser, quando afirmou que “até mesmo o teórico paradigmático da justiça distributiva, John Rawls, agora dá ênfase a diferenças culturais e de valor, negligenciando o conflito sobre recursos escassos”. Young refere-se à obra *Liberalismo político*, que Fraser cita, juntamente de *A teoria da justiça*, sob a mesma ótica de reducionismo das questões de reconhecimento à redistribuição. YOUNG, 2009, p. 194.

como se esse fosse sempre um subproduto de uma má distribuição, ou da má distribuição mais uma discriminação legal. Fraser acredita que os resultados são insatisfatórios e, por isso, não concorda que as teorias usuais de justiça distributiva possam subsumir adequadamente os problemas de reconhecimento. O exemplo, para sustentar seu ponto de vista, é o caso do banqueiro afro-norte-americano de Wall Street, que não consegue um táxi para buscá-lo. Para lidar com tais casos, uma teoria da justiça deve ir além da distribuição de bens e direitos; deve examinar os padrões institucionalizados de valor cultural e perguntar se tais padrões impedem a paridade de participação na vida social<sup>452</sup>. Sendo assim, as teorias da justiça, tradicionais, em especial as liberais – citadas por Fraser – dificilmente conseguem abarcar as injustiças de valoração cultural ou status.

Por outro lado, com relação ao segundo ponto de vista, existem também alguns teóricos do reconhecimento que apreciam as questões de igualdade econômica ou de redistribuição e as reduzem como problema de reconhecimento, tentando incluí-las em suas explicações e argumentando que a redistribuição segue princípios normativos do reconhecimento. Para Fraser, esse argumento é insatisfatório.

Visto que estamos tratando aqui do texto de Fraser que abre o debate com Honneth em *Reconhecimento ou redistribuição* (2003), é natural que a teoria desse autor seja o alvo de crítica de Fraser com relação a esse ponto de vista. Conforme Fraser, “Axel Honneth, por exemplo, assume uma visão culturalista reducionista da distribuição”<sup>453</sup> a partir do pressuposto durkheimiano de um único e abrangente modelo de valor cultural. Como afirma:

O aspecto de Durkheim que eu acho problemático em Honneth, (...) é essa ideia de que a ordem normativa da sociedade pode ser compreendida holisticamente, como um único e abrangente padrão de valor. E isto realmente me parece ser muito problemático em qualquer contexto social moderno, plural e complexo. Eu não acho que haja uma única ordem normativa coerente, consistente e abrangente. Há certamente padrões normativos que predominam em relação a outros, mas sempre há implicitamente tensões e estruturas normativas concorrentes. Acho que Honneth, ao tomar este aspecto de Durkheim, coloca a si mesmo em apuros, porque ele acaba, de alguma forma, assumindo a ideia de que há ou deveria haver uma única ordem de reconhecimento em que cada contribuição encontra seu lugar apropriado. Este é o *télos* para ele.<sup>454</sup>

---

<sup>452</sup> FRASER, 2006b, p. 40.

<sup>453</sup> Ibid., p. 41. Com relação a Charles Taylor, esse autor dá por suposto que as questões de desigualdade material, como a pobreza, estão implícitas no reconhecimento universal ou da igual dignidade e respeito. Todavia, ele não discute as questões de redistribuição no texto de “política de identidade”, criticado por Fraser, e por Honneth. Nesse sentido, Young também concorda que Fraser está certa quando “cita o muito discutido trabalho de *Multiculturalismo e as políticas de reconhecimento* (1992) como exemplo dessa atenção unilateral com relação ao reconhecimento a expensas da redistribuição (...)” YOUNG, 2009, p. 194. A preocupação de Taylor, todavia, era conciliar a igual dignidade humana com o reconhecimento da diferença, isto é, com o direito das minorias. Cf. TAYLOR, 2003.

<sup>454</sup> FRASER, 2011, p. 207., grifo da autora.

Fraser entende, portanto, que na concepção de Honneth a sociedade é concebida como uma ordem moral totalizante e, acrescentaríamos, como um organismo funcional<sup>455</sup>.

Para subsumir a redistribuição ao reconhecimento, Honneth pressupõe que todas as desigualdades econômicas estejam enraizadas em uma ordem cultural que privilegia certos tipos de trabalhos em detrimento de outros e acredita que mudar a ordem cultural é suficiente para impedir a má distribuição. De outro modo, para Fraser, nem todas as más distribuições são subprodutos do falso reconhecimento. O exemplo, para sustentar seu ponto de vista, é o caso do homem branco, trabalhador industrial especializado, que fica desempregado devido ao fechamento de uma fábrica em decorrência de uma fusão corporativa especulativa. Para tal caso, a autora não considera correto reduzir a injustiça da má distribuição a uma questão de falso reconhecimento, já que se trata, em realidade, de uma consequência de imperativos inerentes a uma ordem de relações econômicas especializadas cuja razão de ser é a acumulação de lucros<sup>456</sup>.

Para abordar tais casos, uma teoria da justiça tem que transcender os padrões de valor cultural para **examinar a estrutura do capitalismo**. Deve-se perguntar se os **mecanismos econômicos** que estão **relativamente separados das estruturas de prestígio** e que **operam de forma relativamente autônoma** impedem uma paridade de participação na vida social.<sup>457</sup>

Por fim, diante desses pontos de vistas redutores, Fraser considera que nenhum desses teóricos conseguiu, “(...) até agora [2003], subsumir de maneira adequada os problemas da outra corrente”, oposta, pois em “nenhum dos dois casos se têm abordado os problemas essenciais da integração conceitual”<sup>458</sup>. De fato, os exemplos de Fraser são convincentes para exemplificar a redução; porém, é preciso destacar que ela se refere, nos exemplos, a indivíduos concretos, e não, a grupos de status ou de classe social; fato que contrariaria o seu diagnóstico social de lutas sociais. Ademais, um banqueiro “negro” não é representativo de grupo de baixo status. Banqueiros, geralmente, são homens brancos. Os negros, em realidade, enquanto “minorias”, sofrem de outras injustiças de status, não o de ser rico confundido com pobre. Do mesmo modo, o homem branco e trabalhador não é somente uma vítima da referida injustiça, estrutural e decorrente da economia capitalista, enquanto indivíduo. Ao mesmo tempo é vítima enquanto classe; embora a classe seja constituída de indivíduos concretos. Isso, entretanto, é condizente com uma articulação do seu

---

<sup>455</sup> A autora se refere aos fundamentos durkheimianos presentes em *Luta por reconhecimento*, porém essa concepção parece uma constante na obra de Honneth. Por exemplo, na sua obra mais recente Honneth se apoia na ideia de “organismo vivo” – com base em Durkheim –, isto é, da sociedade como um organismo funcional para pensar o funcionamento das três esferas sociais de liberdade – que concebe com base em Hegel, destiladas da sua dialética-metafísica – de modo que, no futuro, tais esferas de liberdade social se relacionadas em adequadamente de acordo com seus próprios princípios autônomos, em harmonia funcional. Nesse sentido, para esse autor a economia de mercado é parte do sistema de liberdade social como um “organismo vivo” Cf. HONNETH, A. **A ideia de Socialismo: tentativa de atualização**. Tradução: Marian Toldy; Teresa Toldy. Lisboa, Portugal: Edições 70, 2017. p. 123–126.

<sup>456</sup> FRASER, 2006b, p. 41.

<sup>457</sup> Ibid., grifos meus.

<sup>458</sup> Ibid.

arcabouço teórico liberal – que fundamenta sua concepção de paridade de participação – com a concepção weberiana de que “o social se constrói a partir de ações individuais no interior de cada esfera social”<sup>459</sup>.

Assim, são os atores sociais, como indivíduos, que estão em jogo. Na ordem social, as hierarquias de status negam por completo a **alguns membros** o reconhecimento que necessitam para participar plenamente na interação social; enquanto a ordem de subordinação objetiva, derivada de ordenamentos econômicos, negam a **alguns atores** os meios e os recursos para a paridade participativa<sup>460</sup>. Com os referidos exemplos, Fraser se refere, portanto, à paridade de participação que é negada aos indivíduos de um grupo de status ou de uma classe social e não propriamente ao grupo ou à classe. Seu propósito, todavia, é demonstrar que classe e status, assim como as respectivas dimensões de redistribuição e reconhecimento, podem ser subsumidos a uma única e abrangente norma moral que, ao ser violada, caracteriza uma injustiça a qual pode ser definida como reconhecimento errôneo ou má redistribuição.

### 3.3.1. Condições objetivas e subjetivas da paridade participativa

Contra o reducionismo tanto das teorias liberais da justiça distributiva quanto das novas teorias do reconhecimento – particularmente a teoria de Honneth – Fraser afirma que “até agora”, “em nenhum dos casos tem-se abordado os problemas essenciais da integração conceitual”<sup>461</sup>. Não obstante, salienta que

É certamente concebível que isso possa mudar. Eu não disse nada que descarte, a priori, que alguém possa estender com sucesso o paradigma distributivo até englobar os problemas da cultura, nem que não se possa **estender com sucesso o paradigma do reconhecimento até abranger a estrutura do capitalismo, embora isso me pareça menos provável.**<sup>462</sup>

<sup>459</sup> QUITANEIRO; BARBOSA, 2003, p. 128. Weber parte do “princípio geral de que só as consciências individuais são capazes de dar sentido à ação social e que tal sentido pode ser partilhado por uma multiplicidade de indivíduos” que no “plano coletivo” formam as “classes, estamentos e partidos – que nos permitem entender os mecanismos diferenciados de distribuição de poder” Ibid., p. 123. Essa questão foi abordada com mais detalhes na seção 2.2 em “problemas de teoria social”.

<sup>460</sup> FRASER, 2006b, p. 42., grifos meus.

<sup>461</sup> Ibid., p. 41.

<sup>462</sup> Ibid., p. 41, n. 37., grifos meus. De fato, foi precisamente nesse polo teórico que vem ocorrendo tentativas, atualmente, isto é, que subsume a redistribuição no reconhecimento. Um desses autores, Jay Bernstein, critica tanto a normatividade objetiva de Fraser quanto o universalismo moral da teoria de Honneth – cuja normatividade se baseia na experiência subjetiva do indivíduo – e a reconstrução formal da vida boa, como autorrealização. Particularmente, da teoria de Fraser, Bernstein refuta a paridade de participação como norma deontológica e princípio formal e, por conseguinte a divisão das injustiças em materiais e de status. Propõe retorno à crítica ética do capitalismo, segundo Adorno e Marx, e discorda de que as desigualdades materiais ou má distribuição, não possam ser analisadas em termos de relações de reconhecimento. No lugar, Bernstein propõe uma ética substantiva de análise da injustiça como sofrimento social que prioriza a particularidade e a não-identidade, sobre a universalidade e identidade Cf. BERNSTEIN, 2005. Por um lado esse autor concorda com Fraser, contra Honneth, que a “multiplicidade de motivos” de “descontentamento cotidiano” não são formas de “sofrimento pré-político” FRASER, 2006c, p. 152., Apud BERNSTEIN, 2005, p. 310., porém, por outro lado, retoma a lista de motivos que Fraser usou contra Honneth para

Ou seja, Fraser argumentava ser improvável que algum teórico, de ambas as partes da disjuntiva, conseguisse subsumir, com êxito, as injustiças sociais num arcabouço teórico único; dando por suposto que no passado também não houve ninguém que assim as tenha subsumido. De qualquer modo, caso isso viesse a mudar,

Em qualquer caso [de tentativa de subsunção], seria necessário atender a vários requisitos essenciais ao mesmo tempo: *primeiro*, precisa evitar hipóstases entre a cultura e as diferenças culturais; *segundo*, tem que respeitar a necessidade de justificação deontológica, moral e não sectária nas condições modernas de pluralismo de valores; *terceiro*, tem que permitir o caráter diferenciado da sociedade capitalista, na qual status e classe podem divergir; e, *quarto*, tem que evitar visões abertamente unitárias ou durkheimianas da integração cultural, que apresentam um padrão único de valores culturais, compartilhado por todos e que invade todas as instituições e práticas sociais.<sup>463</sup>

A proposta de Fraser, por sua vez, é precisamente elaborar um modelo de justiça que, por cumprir tais requisitos, não invalide, de um lado a economia política e as respectivas reivindicações contra as injustiças materiais de causa econômica<sup>464</sup> e, de outro lado, seja alternativo ao modelo identitário de reconhecimento. Assim, em relação aos autores de teorias da justiça – distributiva e de reconhecimento – que se apresentam em polos opostos do reducionismo, Fraser é enfática na crítica de que eles não enfrentaram as questões essenciais para integrar conceitualmente os paradigmas:

---

dizer que não existe experiência de injustiça totalmente pré-teórica Cf. FRASER, 2006c, p. 152–153. E defende que, inclusive a disparidade de renda e riqueza podem ser compreendidas como reconhecimento negado. Bernstein afirma que, o que precisa ser analisado dessa lista não é a diversidade de motivos, mas a natureza precisa dos danos morais aos quais eles estão respondendo. O que se precisa fazer em cada caso é uma explicação da *injúria sofrida*; se não há sofrimento, então não há injúria e, portanto, não há erro BERNSTEIN, 2005, p. 311. Nesse sentido, não está em questão uma norma deontológica, mas, sim, as relações de reconhecimento e, a partir daí, se no caso concreto a condições mínimas necessárias de participação são politicamente garantidas ou se são bloqueadas, causando feridas morais ou injúrias à dignidade da pessoa humana. Para esse autor, “a injúria moral é objetiva; pode irromper em sofrimento social explícito, ou, historicamente, com a mesma certeza, através dos mesmos mecanismos sociais que o criou, ser silenciado” Ibid., p. 318. Portanto, o que é objetivo é a própria injustiça por sua natureza de causar sofrimento e não a ideia de justiça, tal como inscrito nos ideais formais de paridade de participação ou de reconhecimento da igualdade jurídica formal, os quais tanto podem reconhecer como ocultar e “silenciar” o falso reconhecimento. Sendo assim, Bernstein retorna a Marx para afirmar que o reconhecimento é, ao mesmo tempo, falso reconhecimento, ou seja, “é o reconhecimento dos trabalhadores assalariados como livres e iguais que assegura sua dominação; assim como é reconhecer a mesa como valendo cem dólares que assegura seu caráter fetichista”; porém adverte que, “quando Marx insiste que todos os direitos são direitos à desigualdade, ele não deve ser interpretado como instando que ninguém pode (necessita) ter direitos (porque em um estado ideal de coisas eles não seriam necessários); seu ponto é antes dialético: que os direitos, tal como são agora, preservam a mesmíssima falta, suas promessas de posse – o direito de votar como uma continuação da privação do direito de votar, o direito ao bem-estar como uma forma de manter as pessoas empobrecidas” Ibid., p. 324., nota 31. De volta a Adorno, ressoando *Minima moralia*, Bernstein afirma que “a injustiça, portanto, deve superar a justiça estabelecida ideal, porque os mecanismos de reconhecimento da justiça até agora, simultaneamente, sistematicamente reconhecem erroneamente” Ibid., p. 318. Se a proposta desse autor cumpre os requisitos que Fraser elencou para que fosse possível o reducionismo, haveria de se analisar; porém, se esse autor – ao retomar a ética material de Marx (no sentido de que a exploração, antes de tudo, viola o corpo e não uma lei moral) e Adorno – demonstra que há outras possibilidades, além da proposta de Fraser que “transcendem a cultura para examinar as estruturas do capitalismo”. Cf. FRASER, 2006b, p. 41.

<sup>463</sup> FRASER, 2006b, p. 41, n. 37., grifos da autora.

<sup>464</sup> Importante destacar que Fraser salientou, em resposta a Butler, que também considera as injustiças de reconhecimento de status, como materiais e não “meramente simbólicas”. Cf. FRASER, 2000b.

De fato, essa ‘redução’ somente à base de definições poderia servir, em realidade, para impedir o progresso na solução desses problemas. Ao criar essa aparência enganosa de redução, esses enfoques tornam difícil ver, para não falar de abordar, as possíveis tensões e conflitos entre as reivindicações de redistribuição e as de reconhecimento.<sup>465</sup>

Segundo Fraser, não há necessidade de reduzir uma dimensão à outra; mas, sim, incluir ambas num único marco teórico através do desenvolvimento do que ela definiu como *concepção bidimensional de justiça*, a qual “considera a distribuição e o reconhecimento como perspectivas diferentes da justiça e dimensões dela<sup>466</sup>. Para desenvolver sua proposta, *i.e.*, que englobe as injustiças de má distribuição e de falso reconhecimento num marco superior de referência sem reduzir uma dimensão à outra, Fraser recorre ao núcleo normativo da sua concepção que, como já indicou, é a ideia da *paridade de participação* – entendida, por enquanto, como meta ou ideal a ser perseguido. Nessa perspectiva, sustenta que para que seja possível a paridade participativa, pelo menos duas condições têm de ser cumpridas: as condições objetivas e as condições subjetivas. As **condições objetivas** da *paridade de participação* requerem, em primeiro lugar, que a distribuição dos recursos materiais deve ser feita de maneira que garanta a independência e “voz” de todos os participantes. As **condições subjetivas** da *paridade de participação*, requer que os padrões institucionalizados de valor cultural expressem igual respeito a todos os participantes e garantam a igualdade de oportunidades para conseguir a estima social<sup>467</sup>.

As condições objetivas excluem as formas e níveis de dependência econômica e desigualdade que impedem a paridade de participação, *i.e.*, os arranjos sociais os quais institucionalizam a privação, a exploração e as grandes disparidades de riqueza, renda e tempo de lazer, negando a algumas pessoas os meios e oportunidades de interagir com outras como iguais. As condições subjetivas para a participação paritária, excluem os padrões institucionalizados de valor que negam a algumas pessoas o status de participantes plenos na interação, seja por atribuir-lhes uma “diferença” excessiva, seja por não reconhecerem seus caracteres distintivos<sup>468</sup>. Em resumo, “tanto a condição objetiva como a intersubjetiva são necessárias para a paridade participativa. Nenhuma das duas é suficiente em separado”<sup>469</sup>.

Efetivamente, a referência de Fraser para se definir os obstáculos às condições objetivas e intersubjetivas da paridade participativa, é a diferenciação weberiana de esferas sociais da ordem econômica e ordem social, às quais correspondem, respectivamente, classe e status<sup>470</sup>. Na

<sup>465</sup> FRASER, 2006b, p. 41, n. 38., grifo da autora.

<sup>466</sup> Ibid., p. 42.

<sup>467</sup> Ibid., p. 43., grifos em negrito são meus.

<sup>468</sup> Cf. *ibid.*, p. 42–43.; Cf. FRASER, 2007d, p. 118–119., grifos da autora; grifos em negrito são meus.

<sup>469</sup> FRASER, 2006b, p. 43.

<sup>470</sup> Cf. QUITANEIRO; BARBOSA, 2003.

interpretação de Fraser, as condições objetivas de paridade estão relacionadas à estrutura econômica da sociedade e às diferenças de classe – enquanto ordem de subordinação objetiva – definidas no plano econômico. Enquanto as condições subjetivas, estão relacionadas à ordem de status – enquanto ordem de subordinação intersubjetiva – da sociedade e as respectivas hierarquias de status definidas no plano cultural<sup>471</sup>. Disso se segue que, tanto a distribuição desigual quanto o falso reconhecimento da igualdade de status, constituem um obstáculo à participação em pé de igualdade na vida social e, portanto, estamos diante de uma única injustiça social: aquela que viola a paridade de participação. Isto é, ambas as formas de injustiça, sob a perspectiva dualista, seguem um único parâmetro de referência como critério de justiça: a participação igual. Portanto, “(...) defender a paridade participativa implica, ao mesmo tempo, remediar as injustiças econômicas e culturais<sup>472</sup> que impedem as relações simétricas em ambas as dimensões da vida social: na esfera econômica e na ordem de status.

Conforme as descrições feitas no Cap. 2, a concepção de sociedade de Fraser, baseada na sociologia weberiana, é constituída de três esferas sociais diferenciadas: economia, status e política<sup>473</sup> e, a cada uma corresponde uma lógica própria, *i.e.*, as lógicas da redistribuição e do reconhecimento; além da esfera da política, também diferenciada, que é incluída na justiça tridimensional (Cf. seção 4.5)<sup>474</sup>. Segundo essa concepção de Fraser,

Status e classe correspondem a dimensões analiticamente distintas: ainda que se imbriquem em jogos de influência recíproca, há, nas sociedades contemporâneas, um desacoplamento parcial dos mecanismos econômicos das estruturas de prestígio. Por isso, ela julga não serem adequadas nem as explicações economicistas (como as do marxismo ortodoxo), nem as culturalistas (como a que, na visão dela, Honneth defenderia), Fraser propõe um *dualismo perspectivo* em que qualquer prática pode ser pensada a partir das duas dimensões.<sup>475</sup>

Contra as propostas reducionistas, como a de Honneth – que concebe a redistribuição como elemento integrante da ordem de reconhecimento<sup>476</sup> – Fraser concebe que as injustiças de má distribuição e de falso reconhecimento têm lógicas distintas e são mutuamente irredutíveis,

---

<sup>471</sup> Cf. FRASER, 2006b, p. 43.

<sup>472</sup> OHLSTRÖM; SOLINAS; VOIROL, 2010, p. 453. Estabelecida a paridade de participação como norma superior, segundo Voirol, “conclui-se que o reconhecimento desempenha um papel secundário no modelo Fraser em comparação com o conceito normativo de participação”. Ibid.

<sup>473</sup> Cf. WEBER, 2004. Conforme abordei a fundamentação teórico social do modelo bidimensional de justiça de Fraser, em “questões de teoria social”, no Cap. 2, seção 2.3.

<sup>474</sup> Diante das críticas pela ausência da esfera da política – antes de incluí-la na justiça tridimensional –, Fraser salienta, que embora considerasse insuficiente a justiça bidimensional, defendia que as esferas da redistribuição e reconhecimento são também políticas: “o político já está aí, nessas dimensões, o econômico e o cultural, da (in) justiça”. FRASER, N. La política del enmarque: una entrevista con Nancy Fraser. In: FRASER, N. (org.). **Escalas de justicia**. Tradução: Antoni Martínez Riu. Barcelona, Espanha: Herder Editorial, 2008e. p. 139–156. p. 141. Sobre a concepção de Fraser do político, como esfera diferenciada de representação, Cf. seção 4.5.

<sup>475</sup> NETO, J. A. C. de A. A Categoria reconhecimento na filosofia política contemporânea: as contribuições de Axel Honneth e Nancy Fraser. **Revista Helius**, Sobral, Ceará, v. 1, n. 1, p. 80–94, 2013. p. 91, n. 10., grifos do autor.

<sup>476</sup> Segundo Thor Veras, “Honneth entende a ideia de reconhecimento como uma categoria moral fundamental e a dimensão da redistribuição de bens como uma derivação (...)”. VERAS, 2019, p. 109.

ainda que interatuem uma sobre a outra de modo causal. Nesse sentido, defende que a integração conceitual de ambas as dimensões da justiça não pode se dar pela redução de uma à outra, mas sim por meio do vínculo delas à norma comum da paridade de participação, por meio da qual seria possível pensar as imbricações. Desse modo, Fraser integrou a redistribuição e o reconhecimento num único marco teórico de referência, concluindo que, “uma concepção bidimensional de justiça orientada para a norma de paridade de participação, inclui tanto a redistribuição como o reconhecimento, sem reduzir nenhum dos termos ao outro”<sup>477</sup>. Além disso, como busquei demonstrar, Fraser avançou na delimitação do princípio da paridade participativa – ao definir seu assento comum na estrutura bidimensional –, o qual, de modo algum “aparece como um *Deus ex machina* na teoria da autora”<sup>478</sup>, nem como “uma norma que magicamente caiu do céu” como diz Jay Bernstein<sup>479</sup>, mas sim como um ideal já inscrito na realidade, em potencial, e que requer condições para se realizar. Em suma, para Fraser, os teóricos da justiça devem rejeitar a ideia da disjuntiva entre o paradigma distributivo e o paradigma do reconhecimento; em vez disso, seria melhor adotar uma concepção bidimensional de justiça, baseada na norma da paridade participativa<sup>480</sup>.

#### 3.4. Paridade participativa como princípio da justiça e da democracia

A essa altura do trabalho, foi descrito como Fraser definiu o reconhecimento como questão de status para depois integrar reconhecimento e redistribuição num único marco normativo de referência (a paridade participativa como norma superior). Nessa direção, respondeu-se as duas primeiras questões de filosofia moral, a partir da quais a autora construiu sua concepção de reconhecimento como status, tornando possível o vínculo com a redistribuição. Nas respostas às duas questões restantes, Fraser continua o delineamento para aprofundar a explicação da “estrutura desse marco, incluindo nele a relação entre a redistribuição e o reconhecimento”<sup>481</sup>.

Nessa direção, após ampliar a sua definição de justiça e incluir as considerações subjetivas de reconhecimento, Fraser expõe “à nossa terceira questão filosófico-moral: como podemos distinguir as reivindicações de reconhecimento justificadas das injustificadas?”<sup>482</sup>. Nesse ponto, sua resposta abrange a utilidade da norma da paridade de participação como critério ou parâmetro de

---

<sup>477</sup> FRASER, 2006b, p. 43.

<sup>478</sup> JÚNIOR; POGREBINSCHI, 2010, p. 133.

<sup>479</sup> Cf. BERNSTEIN, 2005.

<sup>480</sup> FRASER, 2006b, p. 51.

<sup>481</sup> Ibid., p. 43.

<sup>482</sup> Ibid.

“justificação das reivindicações de reconhecimento” e/ou de “avaliação dos remédios para as injustiças que se proponham”<sup>483</sup>, a qual descrevi nas próximas seções.

### 3.4.1. Paridade participativa no reconhecimento como status social

Fraser faz um alerta sobre a problemática de que nem todas as reivindicações de reconhecimento ou redistribuição são justificáveis. Tal preocupação já estava presente como fundamentação nos seus primeiros textos sobre a formulação do modelo de status e crítica do reconhecimento identitário segundo o seu diagnóstico social sobre o *deslocamento* e a *reificação*<sup>484</sup>. Mas não apenas. Ela também percebe o perigo de se teorizar o reconhecimento como questão de identidade de grupos, *i.e.*, “(...) ao posicionar a identidade *de grupo* como o objeto do reconhecimento”<sup>485</sup> e, nesse sentido, quando começou a discutir sobre o problema do *desenquadramento*, de certa forma também alertava para os riscos das políticas centradas no Estado-nação e na cultura nacional (identitária)<sup>486</sup>.

Diante da multiplicidade dessas formas de lutas com objetivos e resultados muitas vezes, nada emancipatórios, Fraser diagnosticava que,

Nos anos setenta e oitenta, a luta pelo “reconhecimento da diferença” parecia carregada de promessas de emancipação. Muitos dos que se uniram sob as bandeiras da sexualidade, gênero, etnicidade e “raça” ansiavam não só defender identidades negadas até ali, como também trazer uma dimensão lateral mais significativa às batalhas sobre a redistribuição da riqueza e do poder.<sup>487</sup>

Porém, com a “virada do século” as questões de redistribuição passaram a ser substituídas, surgindo muitos movimentos de reconhecimento – baseados na identidade – de caráter repugnante: “(...) de Ruanda aos Bálcãs, as questões de “identidade” estimularam campanhas pela purificação étnica e até pelo genocídio, bem como movimentos que mobilizaram resistência a elas<sup>488</sup>. É diante desse diagnóstico de que os conflitos sociais de reconhecimento podem assumir tanto formas legítimas quanto ilegítimas de reivindicações, que Fraser insistiu na questão do critério normativo.

A propósito, é preciso destacar, que Honneth também se preocupa com essa problemática, ao apontar quando critica o diagnóstico de Fraser, a qual na esteira de Taylor, coloca a “política de

---

<sup>483</sup> Ibid., p. 43–44. Depreende-se do texto da autora que a norma da paridade de participação tem duas funções elementares: julgar as reivindicações de reconhecimento e avaliar seus méritos, bem como servir como norma ou princípio a ser seguido deliberação das ações políticas dos movimentos sociais. A primeira função é a que estou abordando nesse capítulo e, sobre a segunda, conforme é abordada por Fraser nas questões de teoria e prática política (Cf. seção 4.3.1).

<sup>484</sup> Cf. FRASER, 2007c., grifos meus. Cf. 2010b.

<sup>485</sup> FRASER, 2007d, p. 106., grifo da autora.

<sup>486</sup> Cf. FRASER, 2002a.

<sup>487</sup> FRASER, 2010b, p. 114., grifos da autora.

<sup>488</sup> Ibid., grifos da autora.

identidade” como um fenômeno cultural novo dando a ideia de “novos movimentos sociais”<sup>489</sup>. De modo semelhante, para esse autor, “os movimentos sociais que hoje exigem o reconhecimento de suas convicções axiológicas não são apenas grupos pacíficos, como feministas ou minorias marginalizadas, mas também grupos racistas e nacionalistas, como a *Nação do Islã de Farrakhan* e os skinheads alemães”<sup>490</sup>. Honneth também se refere ao procedimento de Fraser caracterizando-o de “idealismo normativo”, isto é, a aplicação tácita de um critério normativo que omite as lutas sociais que perseguem seus objetivos mediante a exclusão social, para chegar à ideia de que, hoje, o feminismo, os movimentos antirracistas e as minorias sexuais estão no centro do conflito social<sup>491</sup>. Ainda assim, diante da proposta de Honneth de apresentar sua teoria do reconhecimento como uma teoria da justiça, Fraser interpõe dúvidas de que ela contenha “uma base fundamentada em princípios sólidos para distinguir reivindicações justificadas das que não são”<sup>492</sup>.

Inclusive, Fraser menciona a necessidade “em ambos os casos”, *i.e.*, na redistribuição e no reconhecimento –, “(...) uma descrição do critério e/ou procedimentos para distinguir as reivindicações justificadas das não justificadas”<sup>493</sup>. Primeiramente, a autora argumenta que as teorias do reconhecimento como as de Taylor e Honneth se apresentam em dificuldades, nesse aspecto; pois, consideram o reconhecimento uma questão ética ou de autorrealização. Particularmente, segundo a autora, a teoria de Honneth é vulnerável a graves objeções neste ponto. Nessa teoria, todas as pessoas necessitam que se reconheça seus caracteres distintivos com a finalidade de desenvolver a autoestima e a identidade intacta da pessoa. Assim, as exigências de reconhecimento que reforcem a autoestima dos demandantes estariam justificadas em face daquelas que as reduza. Segundo o princípio da estima, as identidades racistas mereceriam algum reconhecimento porque permitiria que “brancos” e pobres mantivessem seu valor pessoal ao se comparar com os supostos inferiores “negros”. Por outro lado, as reivindicações antirracistas enfrentariam o obstáculo da redução da autoestima dos brancos pobres. Tais questões reduziriam o reconhecimento a uma relação de prejuízo e benefício psicológico e uma questão ética<sup>494</sup>.

---

<sup>489</sup> Cf. HONNETH, 2006b, p. 97.

<sup>490</sup> Ibid., grifos do autor. Posteriormente, Honneth desenvolveu – em *Reconhecimento como ideologia* – uma forma de avaliação do reconhecimento justificável/injustificável com base no conceito althusseriano “trans histórico” de ideologia, “imutável na sua forma ao longo da história” ALTHUSSER, L. A propósito da ideologia. In: ALTHUSSER, L. (org.). **Ideologia e Aparelhos Ideológicos do Estado**. Tradução: Joaquim José de Moura Ramos. Lisboa, Portugal: Editorial Presença; Martins Fontes, 1969. p. 69–77. p. 75. Com tal leitura de Althusser, Honneth busca distinguir o reconhecimento ideológico (injustificável como criticado por Fraser) – que serve à dominação – do reconhecimento que teria a “função de aumentar a autonomia pessoal”, isto é, de “significado positivo” Cf. HONNETH, A. El reconocimiento como ideología. **Isegoría**, Madrid, España, v. jul.-dic., n. 35, p. 129–150, 2006a. p. 131 e 133.

<sup>491</sup> Cf. HONNETH, 2006b, p. 97–98., grifo meu.

<sup>492</sup> FRASER, 2006b, p. 43.

<sup>493</sup> Ibid.; FRASER, 2007d, p. 124.

<sup>494</sup> Cf. FRASER, 2006b, p. 43–44., grifos da autora.

Diante dessa problemática, o esforço de Nancy Fraser é de estabelecer um critério normativo como critério de justiça – que ela denominou “paridade participativa” – que serviria para justificar as lutas sociais por reconhecimento, ou seja, como parâmetro para julgar as reivindicações de reconhecimento e de avaliação de seus méritos. Como já assinalado, a paridade participativa é uma norma justaposta acima de ambas as dimensões da justiça, isto é, da distribuição e do reconhecimento e, por isso, serve como critério geral para distinguir as reivindicações justificadas das não justificadas em ambas as dimensões. Nos dois casos, independentemente se as reivindicações são por redistribuição ou por reconhecimento, os requerentes devem ser capazes de demonstrar que os acordos vigentes, os impedem de participar na vida social em qualidade de igualdade com os outros<sup>495</sup>.

Os demandantes da redistribuição devem demonstrar que os acordos econômicos vigentes lhes negam as condições objetivas necessárias para a paridade participativa. Os demandantes de reconhecimento devem demonstrar que os padrões institucionalizados de valor cultural, lhes negam as condições intersubjetivas necessárias. Em ambos os casos, portanto, a **norma da paridade participativa é a referência de reivindicações justificadas**.<sup>496</sup>

Da mesma forma, nos dois casos, a paridade de participação também serve para avaliar os remédios que se proponham, servindo de referência das propostas justificadas de reformas específicas<sup>497</sup>.

Fraser apresenta dois exemplos práticos para demonstrar como a norma da paridade opera com respeito a algumas controvérsias atuais sobre o reconhecimento, bem como a superioridade do modelo de status em relação ao modelo de autorrealização. O primeiro exemplo se refere ao matrimônio de pessoas do mesmo sexo e o segundo, é um caso de prática cultural e religiosa: o uso do véu por mulheres muçulmanas.

No primeiro exemplo, o casamento homossexual geralmente é proibido devido a institucionalização, no direito matrimonial, de uma norma cultural heterossexista que nega a paridade de participação desse grupo. Para o modelo de status esse fato se caracteriza como injusto e uma reivindicação por reconhecimento é justificada. O objetivo é remediar a injustiça por meio da desinstitucionalização do padrão de valor heteronormativo e sua substituição por uma alternativa que promova a paridade. Isso, contudo, pode ser feito de mais de uma maneira, tais como, legalizar o casamento homossexual em paridade com o heterossexual, ou desinstitucionalizar o matrimônio heterossexual, desvinculando direitos, tal como seguro-saúde da condição marital, dando-lhes outros fundamentos como a cidadania e/ou a residência territorial<sup>498</sup>.

---

<sup>495</sup> Cf. *ibid.*, p. 44.

<sup>496</sup> *Ibid.*, grifos meus.

<sup>497</sup> *Ibid.*

<sup>498</sup> A primeira maneira seria um “remédio afirmativo”, enquanto a segunda seria um “remédio transformativo”, isto é, desconstrutivo de normas binárias. Cf. SANTOS, B. C. S. **Paridade de participação e emancipação em Nancy Fraser: reconhecimento e justiça a partir do feminismo**. 2020. Dissertação (Mestrado em Ciência Política) - Pós-

Ambas serviriam para fomentar a paridade participativa entre gays e heterossexuais e são justificadas, em princípio, assumindo que nenhuma delas exacerbaria outras disparidades. Portanto, o caso do casamento entre pessoas do mesmo sexo não apresenta dificuldades para o modelo de status e ainda ilustra a vantagem de que a norma da paridade participativa justifica tais reivindicações deontologicamente, sem recorrer à avaliação ética do valor de uniões homossexuais; enquanto a abordagem de autorrealização não consegue evitar pressupor o juízo ético ficando vulnerável a contra julgamentos<sup>499</sup>.

Em relação ao segundo exemplo, o caso de prática cultural e religiosa, Fraser demonstra que a paridade participativa também pode servir para justificar reivindicações deontologicamente, sem recorrer à avaliação ética, das práticas culturais e religiosas; contanto que ela seja aplicada corretamente. Nesse exemplo, a norma da paridade participativa entra no cenário em dois níveis diferentes. No *nível intergrupala*, ela fornece o modelo para avaliar os efeitos dos padrões institucionalizados de valor cultural na posição relativa de minorias frente a maioria; no *nível intragrupo*, ela serve para avaliar os efeitos internos das práticas minoritárias cujo reconhecimento se reivindica, vale dizer, os efeitos sobre os próprios membros dos grupos. Tomados em conjunto, esses dois níveis constituem um requisito duplo para reivindicações de reconhecimento cultural: a) os reivindicantes devem mostrar, que a institucionalização das normas da maioria cultural, lhes nega a paridade participativa; b) devem demonstrar que as práticas cujo reconhecimento eles buscam não negam, por si mesmas, a paridade participativa a alguns membros do grupo, bem como a não-membros. Somente as reivindicações que satisfaçam ambos os requisitos nos dois níveis, merecem o reconhecimento público<sup>500</sup>.

O exemplo prático, utilizado por Fraser, para demonstrar o funcionamento da norma nos dois níveis (intergrupala e intragrupo) é um caso concreto de prática cultural-religiosa ocorrido na França. Em 19 de outubro de 1989, três meninas desafiaram sua escola e o Estado francês ao assistirem as aulas com a cabeça totalmente coberta pelo véu muçulmano [*hijab*]. Por quase quinze anos, a opinião pública se dividiu na interpretação desse fato. Para alguns, o véu significava o símbolo da dominação das mulheres pelos homens, os quais podem sair em público descoberto, segundo os costumes ou normas de sua religião muçulmana. Para estes, proibir o véu significava até mesmo libertar as novas gerações femininas islâmicas na França. Para outros, o véu simbolizava

---

Graduação em Ciência Política, Departamento de Ciência Política da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2020. p. 113. Tais classificações de soluções para as injustiças, Fraser discute em questões de teoria política (Cf. Cap. 4).

<sup>499</sup> Cf. FRASER, 2006b, p. 44–45.; Cf. 2007d, p. 127–128.

<sup>500</sup> Cf. FRASER, 2006b, p. 46.; Cf. 2007d, p. 129.

a identidade cultural, que inclui a identidade religiosa, que seria essencial para as pessoas. Então o véu não poderia ser proibido sob o risco de cercear a identidade de pessoas e grupos<sup>501</sup>.

A fim de analisar o caso da controvérsia francesa sobre o véu muçulmano<sup>502</sup>, Fraser aplica a norma da paridade de participação tendo em conta os dois níveis (ou duplo requisito) para saber se as políticas que proíbem as garotas muçulmanas de usar véus em escolas públicas constituem um tratamento injusto de uma minoria religiosa. Assim, quem reivindica o uso do véu muçulmano devem demonstrar duas coisas: 1º) que a proibição do véu constitui uma imposição injusta da comunidade majoritária, que nega paridade educacional às garotas muçulmanas; 2º) que uma norma alternativa permitindo o véu muçulmano não exacerbaria a subordinação da mulher, em comunidades muçulmanas ou na sociedade em geral. Somente a demonstração de ambas as coisas pode justificar tal reivindicação<sup>503</sup>.

De acordo com Fraser, o **primeiro ponto**, relativo à imposição da comunidade francesa majoritária, pode ser comprovado sem dificuldades, já que não há nenhuma proibição análoga que impede o uso de crucifixos cristão nas escolas públicas; então, a política atual nega igual reputação aos cidadãos muçulmanos<sup>504</sup>. Fazer justiça, nesse caso, significa “(...) evitar que uma prática da maioria seja injusta, discriminatória ou opressora para uma minoria”<sup>505</sup>. O **segundo ponto**, a respeito da não exacerbação da subordinação da mulher, no nível intragrupo, provou-se, ao contrário, controverso. Alguns republicanos franceses argumentaram que o véu muçulmano é, em si, um marcador de tal subordinação e deve, portanto, ser-lhe negado reconhecimento. Contudo, alguns multiculturalistas questionaram essa interpretação e manifestam que o sentido do véu muçulmano é altamente disputado nas comunidades muçulmanas francesas hoje, como o são as relações de gênero de forma mais geral<sup>506</sup>. Portanto, Fraser pressupõe que o argumento dos multiculturalistas é o mais forte e, por conseguinte, defende que o “(...) o Estado deve tratar o *foulard* como um símbolo da identidade muçulmana em transição; um símbolo cujo significado é contestado, como é a própria identidade francesa, resultante das interações transculturais em uma sociedade multicultural”<sup>507</sup>. Desse ponto de vista, a autorização para frequentar a escola vestindo o

<sup>501</sup> Cf. IBÁÑEZ, 2015, p. 32.

<sup>502</sup> Fraser utiliza a palavra *foulard* em francês Cf. FRASER, 2003c., que designa o *hijab*, a cobertura mais comum utilizada pelas mulheres muçulmanas, no ocidente, que cobre a cabeça e o pescoço deixando o rosto livre. Utilizarei a palavra “véu” por ser a mais próxima desse significado – da mesma forma que a palavra “velo” utilizada em espanhol, por Ibáñez – acrescida do adjetivo “muçulmano”, portanto, “véu muçulmano”, já que não significa o mesmo véu que conhecemos em português.

<sup>503</sup> FRASER, 2006b, p. 46.; 2007d, p. 130.

<sup>504</sup> FRASER, 2006b, p. 46.; 2007d, p. 130., grifos meus.

<sup>505</sup> IBÁÑEZ, 2015, p. 32.

<sup>506</sup> Cf. FRASER, 2006b, p. 46.; Cf. 2007d, p. 130.

<sup>507</sup> FRASER, 2007d, p. 149., grifo da autora. Note-se que nesse texto – *Reconhecimento sem ética* (2001) – Fraser se utiliza do conceito de Estado como sinônimo de instituição reconhecedora. Porém, não desenvolveu um entendimento de poder centrado no Estado. Já em artigos da época – *A luta em torno às necessidades* (1989) – ela afirmava que “o Estado social não é uma entidade unitária mas sim um complexo multiforme e diferenciado de organismos e aparatos”

véu muçulmano poderia ser um passo adiante com respeito a paridade de gênero. Em suma, fazer justiça aqui, significa “(...) impedir que uma prática cultural institucionalizada no interior do grupo [muçulmano] prejudique algumas pessoas ou subgrupos [no caso, as mulheres]”<sup>508</sup>.

Nesse aspecto é preciso salientar que a relação entre ética e moral no modelo de Fraser aparece separada, precisamente porque sua teoria está diretamente ligada à dimensão institucional, seja no âmbito do reconhecimento que no da distribuição<sup>509</sup>. Provavelmente, o sentido de conceber separadamente a moralidade e a eticidade, pressupõe a consideração de que as instituições devem ser neutras ou imparciais. E isso, possivelmente provém do fato de que somente instituições imparciais podem cumprir seu papel de assegurar o respeito mútuo entre os indivíduos – o dever deles de não desrespeitar o outro – e, por conseguinte, para que seja possível o pluralismo ético ou de valores a partir dos quais as pessoas possam desenvolver seus planos de vida de modo que não impliquem em novas subordinações institucionalizadas. Diferentemente do modelo de Honneth, cujas relações de reconhecimento dizem respeito aos indivíduos – o qual, segundo Renault, se

---

FRASER, N. La lucha en torno a las necesidades: esbozo de una teoría crítica. In: FRASER, N. (org.). **Fortunas del feminismo: del capitalismo gestionado pelo estado a la crise neoliberal**. Quito - Ecuador: IAEN - Instituto de Altos Estudios Nacionales del Ecuador, 2015b. p. 75–108. p. 88., nota 17. Ademais, essa concepção descentrada de poder institucional do Estado desaparece em *Redistribuição ou reconhecimento (2003)*, de modo que há autores que supõem um déficit do conceito de poder na teoria da justiça de Fraser. Rainer Forst, por exemplo, quando argumenta “em favor de uma estrutura básica de justificação efetiva, parte da ideia de que uma perspectiva bidimensional sobre a justiça, tendo em vista a redistribuição e o reconhecimento, é insuficiente ao não colocar em primeiro plano a questão decisiva do exercício do poder” FORST, R. O que é mais importante vem primeiro: distribuição, reconhecimento e justificação. In: FORST, R. (org.). **Justificação e crítica: perspectivas de uma teoria política**. Tradução: Denilson Luis Werle. São Paulo: Editora Unesp, 2018. p. 177–237. p. 198., grifo do autor. Outros autores, ao discutir as teorias do reconhecimento, generalizam, para o modelo de Fraser, a “(...) questão ausente nos debates sobre reconhecimento, que é a presença do Estado como o grande ente reconhecedor”. BUTLER, Judith; ATHANASIOU, Athena. *Dispossession: the performative in the political*. Cambridge: Polity Press, 2013, Apud PINTO, C. R. J. O que as teorias do reconhecimento têm a dizer sobre as manifestações de rua em 2013 no Brasil. **Sociedade e Estado**, Brasília, v. 31, n. Special Issue, p. 1071–1091, 2016. p. 1086. Entretanto, a questão do poder não está ausente nos escritos de Fraser. Na teoria da justiça bidimensional, ela retoma à concepção pós-estruturalista de poder, cuja descrição aparece – com referência implícita a Foucault – como uma rede de poder capilarizado de instituições e práticas sociais Cf. FRASER, 2006b. De fato, numa entrevista de 2007, Fraser rememora que estava interessada na recepção do pensamento pós-estruturalista – no caso, o pensamento de Foucault – e a ideia da nova esquerda de que a política não se poderia restringir a questões meramente econômicas ou do poder do Estado. Para Fraser, Foucault nos mostrava os lugares da vida cotidiana nos quais havia poder e, portanto, também lutas; e acrescenta que a partir desses materiais foucaultianos tentou articular um feminismo distinto do marxista feminista anterior. Cf. FRASER, 2007a, p. 25.

<sup>508</sup> IBÁÑEZ, 2015, p. 32.

<sup>509</sup> De modo diverso, na teoria do reconhecimento de Honneth, eticidade e moralidade estão estritamente relacionadas, mas do ponto de vista do indivíduo, já que, as exigências de reconhecimento são dirigidas ao outro, intersubjetivamente, sem mediação institucional; pelo menos na primeira versão teórica em *Luta por reconhecimento*. Nessa obra, no seu esquema de reconhecimento – que ele tenta posicionar entre Kant e Hegel para denominar de eticidade formal, já que não indica o conteúdo da autorrealização – a eticidade corresponde ao polo positivo de reconhecimento e a moralidade, como dever, situa-se no polo negativo das relações de reconhecimento Cf. HONNETH, 2009. De fato, se analisarmos as relações positivas de reconhecimento – segundo a teoria de Honneth – a partir do polo negativo dessas relações, a teoria desse autor pode ser considerada uma teoria moral e não ética, como Fraser a caracteriza. Isso porque, sob a ótica do polo negativo, estão implícitas, três máximas morais: não violar o corpo alheio; não privar o outro de seus direitos (ou não excluir socialmente); não depreciar as atividades de contribuição social. Essas são as condições para que os indivíduos consigam promover as três formas de relação consigo mesmo de autoconfiança, autorrespeito e autoestima. Desse ponto de vista, a teoria de Honneth disporia de critérios objetivos – como a teoria de Fraser – formulados negativamente, na forma de um dever moral, porém esse autor não deixou claro de que modo estariam ligados à questão institucional. Cf. MARTINS, 2020, p. 59–60.

encontram no “nível micro das interações” ou no nível “pré-institucional” de modo que as instituições seriam a expressão de tais relações<sup>510</sup> – no modelo de status as exigências de reconhecimento são destinadas às instituições. Portanto, “no modelo de status, o reconhecimento errôneo aparece quando as instituições estruturam as interações de acordo com normas culturais que impedem a paridade de participação”<sup>511</sup>. Tais instituições, por sua vez, deveriam responder as exigências de reconhecimento no sentido de remover os obstáculos ou as subordinações que estão institucionalmente postas.

Por último, Fraser concluiu que tanto no caso do casamento entre homossexuais como nas práticas culturais-religiosas, a paridade participativa é a norma adequada para justificar as reivindicações do ponto de vista deontológico, *i.e.*, sem necessidade da avaliação ética de das práticas culturais ou religiosas em questão. À diferença do modelo de autorrealização [Taylor e Honneth], o modelo de status pode justificar as reivindicações de reconhecimento nas condições modernas de pluralismo de valores<sup>512</sup>.

Apesar disso, Fraser não apresenta nenhum exemplo de aplicação da norma da paridade em questões de redistribuição. Ainda assim, explicitou que o seu modelo de reconhecimento como status, ao basear-se na moralidade e estabelecer a norma da paridade de participação como princípio de justiça, não anula as reivindicações de justiça econômica que, por sua vez, também se baseia numa norma universal, a da igualdade material. Isso faz com que classe e status se tornem comensuráveis e não mais divergentes. Para tanto, estabeleceu, antes disso, para que seja possível a paridade de participação, é necessário que sejam satisfeitas tanto as condições objetivas, que dizem respeito às injustiças de classe, quanto as condições intersubjetivas, relativas à desigualdade de status. Observe-se apenas, que a centralidade da teoria de Fraser – e sua explicação por meio de exemplos reais ou hipotéticos – na dimensão do status, é um fato que transparece sua predileção pelas questões de reconhecimento, particularmente àquelas relacionadas ao feminismo.

### 3.4.2. Paridade participativa na deliberação democrática

Nas seções precedentes, houve a explicação de como Fraser estabeleceu que a “paridade participativa constitui uma potente norma justificativa”<sup>513</sup>. Neste espaço, cumpre-me analisar a afirmação da autora, em relação ao exemplo do caso do “véu muçulmano” de que a norma da paridade de participação não pode ser aplicada como um modelo decisório de forma monológica,

<sup>510</sup> Cf. RENAULT, E. Reconnaissance, institutions, injustice. *Revue du MAUSS*, Caen, França, v. 23, n. 1, p. 180–195, 2004. p. 182.; Cf. Qual poderia ser o papel do conceito de reconhecimento em uma teoria social da dominação? *Cadernos de Filosofia Alemã: Crítica e Modernidade*, São Paulo, v. 23, n. 1, p. 63, 2018. p. 69.

<sup>511</sup> FRASER, 2007d, p. 108.

<sup>512</sup> FRASER, 2006b, p. 47.

<sup>513</sup> Ibid.

mas sim de forma dialógica e pela deliberação democrática. Todavia, antes de descrever a virada dialógica do modelo de status, convém dar alguma sistematização ao conceito de paridade participativa, pois como se pode perceber no exemplo dado por Fraser sobre o caso do véu muçulmano – ainda persistente atualmente – o resultado das reivindicações (passadas e presentes) está longe de poder ser anunciado como paridade. Como Ibáñez adverte sobre esse caso, “mesmo que a paridade de participação não forneça uma resposta final e definitiva para este delicado debate, ela molda a controvérsia pública de modo que os argumentos sejam consistentes com o princípio do igual valor moral dos seres humanos”<sup>514</sup>. Se for assim, estamos diante de um princípio moral que tem não apenas a função de dirimir controvérsias éticas e justificar reivindicações de reconhecimento, mas também serve como uma norma procedimental e de avaliação dos resultados. A questão é, afinal, o que significa paridade de participação, segundo Nancy Fraser?<sup>515</sup>

Pois bem, é preciso assinalar que a autora não apresentou uma sistematização desse conceito que, por se tratar do “núcleo” da sua teoria da justiça, permeia praticamente todos os assuntos a ela relacionados. Portanto, cabe aglutinar aqui, algumas referências desse conceito no âmbito da discussão de Fraser sobre sua concepção abrangente de justiça. A título de comparação, conforme a autora, no âmbito da filosofia moral Honneth divide a ordem cultural em três esferas

---

<sup>514</sup> IBÁÑEZ, 2015, p. 33.

<sup>515</sup> Fraser afirma que “cunhou esta expressão em 1990” e, com respeito à sua “exposição inicial acerca da paridade participativa”, nos indica o texto: FRASER, Nancy. **Re-thinking the public sphere: a contribution to the critique of actually existing democracy**. Social Text, n. 25-26, 1990. p. 56-80., Apud FRASER, 2006b, p. 42. Entretanto, a primeira versão desse artigo foi publicada em: **Habermas and the Public Sphere**, edited by Craig Calhoun. Cambridge: MIT Press, 1991. e a versão mais recente, publicada em *Justiça interrompida*, em que critica o modelo liberal da esfera pública, cujos procedimento tem como pressuposto a suspensão das desigualdades sociais, procedendo como se não existissem, quando na realidade existem. Cf. FRASER, N. Rethinking the Public Sphere: a contribution to the critique of actually existing democracy. In: FRASER, N. (org.). **Justice interruptus: critical reflections on the "postsocialist" condition**. New York, USA; London, UK: Routledge, 1997d. p. 69–98. p. 109–110. Por sua vez, demonstra que nas sociedades modernas “(...) a paridade de participação é essencial para a esfera pública democrática (...)” Ibid., p. 89. Essa concepção ampliada de esfera pública, é utilizada também pela autora nos textos estritamente feministas, nos quais discute a necessidade de “pôr as mulheres numa situação de paridade com os homens” na instituição do trabalho de cuidado ou reprodutivo no qual historicamente elas estiveram em desvantagem Cf. FRASER, 1994, p. 602. Entretanto, em nenhum desses textos, entretanto, a paridade participativa recebeu um tratamento conceitual mais desenvolvido até a elaboração da justiça bidimensional. Conforme a delimitação dessa dissertação, nessa seção é apenas descrito a concepção de Fraser da paridade participativa como princípio único da justiça e da democracia. Uma exposição mais abrangente da concepção de democracia segundo o pensamento de Fraser, extrapolaria os limites desse trabalho, haja vista que a democracia é assunto que a autora desenvolve no âmbito da justiça tridimensional – especialmente a partir do momento que inclui a dimensão política da justiça, como esfera social diferenciada – na qual discute, também, a transnacionalização da esfera pública democrática. Estudos mais detalhados sobre a origem e o desenvolvimento do conceito de paridade participativa e democracia nos escritos de Nancy Fraser, Cf. AVENDAÑO, M. P. La paridad participativa en la obra de Nancy Fraser. **Revista jurídica de igualdad de oportunidades entre mujeres y hombres**, Barcelona, Espanha, v. 26, p. 58–70, 2010. ; Cf. BRESSIANI, N. D. A., 2010.; Cf. IBÁÑEZ, 2015.; Cf. SANTOS, 2020.; Cf. SILVA, Enrico Paternostro Bueno Da, 2013. Para uma compreensão mais abrangente da concepção de democracia no pensamento de Fraser, que se desenvolve com a problematização da concepção habermasiana de *esfera pública*, no mínimo desde o texto FRASER, 1997d., conferir seus textos da justiça tridimensional, Cf. FRASER, N. **Escalas de justicia**. 1. ed. Barcelona, Espanha: Herder Editorial, 2008c. Uma importante referência sobre a concepção de esfera pública e democracia em Habermas e Fraser, Cf. SILVA, Enrico Paternostro Bueno Da. Para uma teoria crítica da democracia: o conceito de esfera pública em Habermas e Fraser. **Revista Interdisciplinar em Cultura e Sociedade (RICS)**, São Luiz, v. 3, p. 2017, 2017.

de reconhecimento e designa um princípio normativo distinto para cada categoria de dano físico; enquanto Fraser teoriza as *ordens de status* transversais que atravessam todas as esferas. Logo, a primeira consideração a ser feita é que sua teoria moral estabelece que todos os tipos que mereçam o título de injustiça violam um *único* princípio: o princípio da *paridade participativa*<sup>516</sup>.

Essa amplitude, se caracteriza então, pela ideia de que uma sociedade justa pressupõe a paridade participativa nas três esferas sociais: economia, sociedade e política. Diante dessa ideia, Fraser propõe um modelo de justiça bidimensional, perspectivista, que posteriormente é modificado em tridimensional (redistribuição, reconhecimento e representação)<sup>517</sup>. Desse modo, a autora introduz a norma de paridade participativa como um princípio supremo aglutinador das três dimensões da sociedade, inicialmente para definir questões de reconhecimento como questões de justiça (no sentido da *moralität* kantiana) simultaneamente às questões de redistribuição – até então regida pelo princípio da igualdade – e, depois a estende para a esfera da política. Como afirma Bressiani,

O modelo de Teoria Crítica desenvolvido por Fraser parte de uma teoria da justiça que tem como base o princípio de paridade de participação. Princípio este que, como afirma a autora, é universalmente obrigatório e, portanto, mantém, independentemente dos atores, um comprometimento com valores específicos, os quais afirmam que uma sociedade, para que seja justa, precisa dar condições para que todas as pessoas que nela vivem participem como pares na vida social.<sup>518</sup>

Decisivamente, o núcleo normativo da sua concepção de justiça é a ideia de *paridade de participação*. Segundo o conceito dessa norma moral – que abrange as três dimensões da justiça, sem reduzir nenhum dos termos ao outro –, “a justiça exige acordos sociais que permitam que todos os membros (adultos) da sociedade interatuem em pé de igualdade” e, para que ela seja possível, como vimos, deve-se cumprir as condições objetivas (relativas à esfera econômica e de classe social) e as condições intersubjetivas (relativas à esfera social e de status)<sup>519</sup>.

Diante da concisão conceitual, muitas questões poderiam ser levantadas: afinal, a paridade da participação deve ser entendida como sinônimo de igualdade (igualdade de status e igualdade material)? Ou deve ser compreendida como uma norma de participação na vida social como um par? Sem sim, ela deve ser entendida em sentido formal ou substantivo? Deve ainda, ser entendida como um processo (procedimento) ou como resultado (ideal a ser perseguido)?

<sup>516</sup>FRASER, 2006c, p. 166. Fraser destaca ainda que sua abordagem acarreta uma conclusão prática politicamente responsável: em vez de se propor a reparar cada tipo de reconhecimento denegado, sintonizando-o com seu respectivo princípio (afeto, igualdade jurídica e estima – como na teoria de Honneth), a paridade participativa revela a reparação social que é comum a todos, conforme a formulação negativa ou na forma de um dever: *desinstitucionalizar os padrões de valor cultural, que impedem a paridade de participação e substituí-los por padrões que a promovam*. Cf. *ibid.*, grifos meus.

<sup>517</sup> Sobre a justiça tridimensional, Cf. FRASER, 2009b. (Cf. seção 4.5).

<sup>518</sup> BRESSIANI, N. D. A. Multiculturalismo ou Desconstrução? Reconhecimento em Young e Fraser. **Humanidades em diálogo**, São Paulo, v. 1, n. 1, p. 81–98, 2007. p. 91.

<sup>519</sup> FRASER, 2006b, p. 42., grifos da autora.

Muitas dessas questões são discutidas inclusive por seus comentadores. Rainer Forst, por exemplo, refere que há uma ambiguidade na norma da paridade de participação – segundo Fraser –, a qual permite interpretá-la como um *telos*, *i.e.*, como “objetivo” ou “estado final da justiça”, e ainda, como “meio prioritário da justiça”<sup>520</sup>. Sendo assim, quanto ao significado de paridade de participação, esse autor presume que o conceito de igualdade é o mais importante – em que a reciprocidade e a universalidade fornecem os critérios mais apropriados – e não a ideia substantiva de “participação”<sup>521</sup>.

É necessário esclarecer alguns desses pontos, ainda que superficialmente. Fraser se utiliza de notas de rodapé que são esclarecedoras. Muitas delas contém informações essenciais para a compreender o núcleo de seus argumentos e, uma dessas, dá importantes pistas sobre a origem do conceito de paridade e participação na sua teoria e sobre o seu significado substantivo. Diz a autora que,

Desde que cunhei a frase em 1995, o termo “paridade” passou a ter um papel central na política feminista na França. Lá, ele significa a demanda de que as mulheres ocupem um total de 50 por cento das cadeiras no Parlamento e em outros órgãos representativos. “Paridade” na França, desse modo, significa igualdade de gênero estritamente numérica na representação política.<sup>522</sup>

Com essa constatação, Fraser não está dizendo apenas que a paridade participativa não pode ser mensurada ou representada quantitativamente. Está fazendo referência a um tipo de política afirmativa, no caso, as cotas de gênero no sistema político de democracia representativa. Esse tipo de estratégia política, como descrito em “questões de teoria política” (Cf. Cap. 4), não encontra um apoio sem reticências na teoria de Fraser<sup>523</sup>. E o problema, como afirma Martha Avendaño, “das cotas de gênero, reside em saber se uma ação afirmativa, ao enfatizar a diferença, mina a reivindicação de igualdade social”<sup>524</sup>.

A partir dessa questão sobre a distância que mantém da estratégia afirmativa, que está na base da sua crítica do reconhecimento identitário, Fraser assinala a distância que separa a paridade de participação – meramente formal – daquela que defende, vale dizer, a paridade de participação substantiva ou material. Essa, por sua vez, deve ser o resultado – das lutas dos afetados por igualdade e paridade – material e efetivo, e não “um triunfo da lei orgânica de igualdade efetiva

---

<sup>520</sup> FORST, 2018, p. 187., grifos do autor. Fraser manteve conversas com Rainer Forst e o agradeceu sobre os comentários ao texto *A justiça social na era da política da identidade* – além de vários outros autores da “nova esquerda”, feminismo crítico e Teoria Crítica. Cf. FRASER, 2006b, p. 17, n. 1.

<sup>521</sup> Cf. FORST, 2018, p. 189. grifo do autor.

<sup>522</sup> FRASER, 2006b, p. 42, n. 39.; 2007d, p. 118, n. 11.

<sup>523</sup> Destaca-se, porém, uma mudança nessa atitude na estratégia de “reforma não reformista” (Cf. seção 4.2) em que essa posição, em relação às políticas afirmativas é moderada e defendida com reservas no âmbito da sua proposta de uma “via média”. FRASER, 2006b, p. 69. et seq.

<sup>524</sup> AVENDAÑO, 2010, p. 68.

entre mulheres e homens (...)”<sup>525</sup>. A questão, certamente é controversa. A despeito da posição de Fraser, a norma da paridade de participação também pode ser entendida em sentido formal, *i.e.*, como um meio para transformações mais profundas. É o que defende Avendaño sobre estratégias afirmativas: se “as cotas de gênero são o resultado das lutas das mulheres por igualdade e paridade, (...) não se pode dizer-se que não respondam aos interesses das afetadas”<sup>526</sup>. Não obstante, Avendaño elenca uma série de entraves em torno dessas políticas, tais como a persistência da falta de reconhecimento demonstrado por estudos empíricos, o uso político populista e o perigo de cooptação das lutas feministas para ocultar outros níveis de desigualdades<sup>527</sup>. Ainda assim, defende que,

Apesar dessas dificuldades, o compromisso da luta feminista pela transformação social também significa reconhecer no instrumento das cotas de gênero que não se trata de uma medida diante da qual devemos esperar que o tempo prove que estamos certas, mas sim um mecanismo que permite articular a diferença com a igualdade democrática.<sup>528</sup>

Inegavelmente, o reconhecimento e a paridade participativa, formais, poderiam servir de meio para reparar desigualdades estruturais, mas não como um fim em si. Pouco adiantam as leis ou medidas equivalentes que impõem cotas eleitorais para as mulheres, se elas, majoritariamente, continuarem votando em homens, seguindo o padrão de valor cultural machista que atribui a eles o exercício da política, desde a época de Aristóteles. Se a paridade ou igualdade permanece apenas formal, a participação também permanecerá; inclusive ocultando – e mesmo aprofundando – outras desigualdades. Ao contrário, a “norma da igualdade” deve ser “preenchida com conteúdo positivo. Este já não se limita aos direitos formais, mas inclui também as condições sociais do seu exercício, de forma que vai adquirindo o sentido de paridade participativa”<sup>529</sup>.

Apesar dessas considerações, está claro que não é o sentido formal que Fraser quis dar ao conceito de paridade de participação, como nos revela na continuidade da sua citação sobre o papel que o uso formal da paridade participativa desempenhou na política feminista francesa. Diz Fraser:

Para mim, ao contrário, “paridade” significa a condição de ser um *par*, de se estar em *igual condição* com os outros, de estar em pé de igualdade. Eu deixo em aberto a questão de até que grau ou nível de igualdade é necessário para assegurar tal paridade. Na minha formulação, além disso, o requisito moral é que aos membros da sociedade seja garantida a *possibilidade* de paridade, se e quando eles escolherem participar em uma determinada atividade ou interação. Não há nenhuma exigência para que todos participem em tal atividade.<sup>530</sup>

<sup>525</sup> Ibid., p. 69.

<sup>526</sup> Ibid., p. 68.

<sup>527</sup> Cf. *ibid.*, p. 68–69.

<sup>528</sup> Ibid., p. 69.

<sup>529</sup> FRASER, 2006c, p. 174.

<sup>530</sup> FRASER, 2006b, p. 42, n. 39.; 2007d, p. 118, n. 11., grifos da autora.

Portanto, paridade de participação significa igual condição para participar como igual das atividades e da interação social, em todas as esferas da sociedade. E isso não pode ser medido, nem ser meramente formal, *i.e.*, a paridade da participação tem de ser substantiva, como processo e resultado da deliberação pública.

Na sua definição de paridade participativa, Fraser eleva a um outro patamar o princípio liberal do igual valor moral dos indivíduos – a autonomia moral individual – sem, contudo, descartá-lo. Assim acredita que, “ao interpretar a igualdade de autonomia como paridade de participação, ela amplia o escopo e o conteúdo ideais, aprofundando sua força emancipatória”<sup>531</sup>. A fim de compreender melhor tal interpretação e o significado substantivo da norma da paridade de participação, precisamos mais uma vez voltar no debate de Fraser com Honneth.

No texto de réplica a Axel Honneth, *Uma deformação que torna o reconhecimento impossível*, na secção “contra a redução da justiça a uma ética da identidade intacta”, Fraser afirma que esse autor não apresenta uma teoria viável da justiça capaz distinguir as lutas por reconhecimento que promovem a justiça – e merecem nosso apoio – das que não a promovem<sup>532</sup>. Fraser primeiramente interpreta e critica a base psicológica, o caráter ético-formal e a indeterminação dos princípios do reconhecimento da teoria de Honneth. Em seguida, sustenta que

(...) O problema de raiz é seu ponto de partida teleológico. (...)Ao basear sua explicação da justiça em uma teoria da boa vida, ele é forçado a tomar medidas extraordinárias para evitar capitular ao sectarismo ético. Forçado a interpretar seus princípios normativos em um plano formal, deve esvaziá-los de conteúdo concreto e, portanto, de força normativa. Ao tentar resistir à tentação do sectarismo, inerente à teleologia, acaba sucumbindo à indeterminação.<sup>533</sup>

Fraser considera esse problema crucial para uma teoria que se propõe como alternativa aos modelos de teoria da justiça tradicionais e, diante dele se questiona: “que tipo de teoria da justiça pode satisfazer os requisitos da ausência de sectarismo e determinação ao mesmo tempo?” Como resposta, destaca que sua abordagem começa com o ideal moral central do liberalismo moderno: a igual autonomia e valor moral dos seres humanos, cujo ponto básico consiste em capacitar os sujeitos da moral para que formulem essa ética por conta própria<sup>534</sup>. Em face desse pressuposto,

---

<sup>531</sup> FRASER, 2006c, p. 174.

<sup>532</sup> Ibid., p. 167 e 171.

<sup>533</sup> Ibid., p. 171.

<sup>534</sup> Ibid. Segundo Bressiani, o princípio de paridade de participação já aparece em textos de Fraser da década de 1980, em que estão contidas apenas as exigências para que todos possam participar igualmente na interpretação e na comunicação de demandas políticas e, portanto, na própria definição do que é justiça. Afirma ainda, que princípio do respeito à autonomia igual e do valor moral de todos, é extraído por Fraser de Seyla Benhabib, que, partindo de Rawls e Habermas, reconstrói aquelas que seriam as exigências para um discurso livre de assimetrias e estabelece, com isso, estes dois princípios. Na base do princípio de paridade de participação e destes dois princípios, estaria, assim, a ética do discurso de Habermas e a sua concepção de democracia deliberativa, cujas exigências eles procuram explicitar. BRESSIANI, N. D. A., 2010, p. 60, n. 68.

passa a explicar o seu significado pleno e suas consequências normativas, que acredito, são centrais para compreender a concepção substantiva de paridade participativa.

De acordo com Fraser, no seu enfoque as consequências da igualdade de autonomia se explicam numa teoria da justiça cujo princípio fundamental é a paridade de participação. Esse princípio, como vimos acima, rechaça, por insuficientes, as ideias formais da igualdade e defende que, para respeitar a igualdade de autonomia e de valor moral dos demais, precisa conceder-lhes o status de participantes de pleno direito na interação social; o que significa assegurar que todos tenham acesso aos pré-requisitos institucionais da paridade participativa, sobretudo suas condições objetivas e intersubjetivas<sup>535</sup>. Com essas considerações, Fraser defende que, *a paridade participativa constitui uma interpretação democrática radical da igualdade de autonomia*. Este princípio, muito mais exigente que as interpretações liberais ao uso, não apenas é deontológico, mas também substantivo<sup>536</sup>.

A essa altura, creio que já não restem dúvidas quanto ao caráter deontológico desse princípio de justiça. Seu caráter substantivo, por outro lado, ainda requer esclarecimentos. Conforme Fraser, é substantivo porque, por um lado, ordena a remoção dos obstáculos econômicos à plena participação social e por outro lado, também impõe desconstruir os obstáculos culturais institucionalizados. Isso proporciona um padrão para julgar as reivindicações de redistribuição e de reconhecimento: são justificadas apenas as reivindicações que reduzem as disparidades econômicas e as que promovem status igual<sup>537</sup>. Salienta ainda, que em ambos os casos é necessário evitar efeitos perversos quando aplicamos a norma da paridade de participação num dos eixos e vice-versa<sup>538</sup>. Tendo em vista que as relações de causa e efeito entre as injustiças são complexas e questões altamente discutíveis, sugere que “a norma da paridade só pode ser aplicada de forma adequada de forma dialógica, por meio de processos democráticos de debate público”<sup>539</sup>. “Assim entendida”, diz Fraser, “a visão de justiça como paridade participativa é, ao mesmo tempo, deontológica e substantiva”, *i.e.*, “satisfaz os requisitos da ausência de sectarismo e da determinação”<sup>540</sup>, respectivamente.

---

<sup>535</sup> FRASER, 2006c, p. 172.

<sup>536</sup> Ibid.

<sup>537</sup> Ibid., grifos da autora.

<sup>538</sup> Fraser recomenda que devemos aplicar a regra da paridade participativa seguindo as estratégias de “posturas de integração”, delineadas em “questões de teoria política” – incluindo o “dualismo perspectivista” elaborado “questão de teoria social” –, de modo a assegurar que as reformas destinadas a reduzir as disparidades de classe não acabem por exacerbar as disparidades de status e vice-versa; e a “reparação transversal”, garantindo que as reformas que visam promover, por exemplo, a paridade de gênero, não agravem as disparidades em outros eixos, como sexualidade, religião e “raça” Cf. FRASER, 2006b, p. 80. et seq. ; Cf. 2006c, p. 172. Sobre o argumento detalhado dessas estratégias, ver a seção 4.3.

<sup>539</sup> FRASER, 2006c, p. 172.

<sup>540</sup> Ibid., p. 169 e 173. Por ser uma norma deontológica, a paridade participativa evita o sectarismo ético; por ser uma norma substantiva evita a indeterminação. Fraser se utiliza de exemplos para demonstrar tais características diante de cada princípio das esferas do reconhecimento da teoria de Honneth. Um deles, é sobre o princípio do afeto da esfera

Após essa delimitação da justiça social entendida como paridade de participação, Fraser busca demarcar a diferença dos fundamentos da sua teoria com relação a Honneth, na interpretação do ideal liberal de igualdade de autonomia. Segundo a autora, na explicação de Honneth sobre as opções possíveis da filosofia moral, há apenas duas possibilidades: o “liberalismo teleológico” forte, que ele defende, e o “liberalismo procedimental”, relacionado a Rawls e Habermas, respectivamente, enquanto para ela, “a justiça, como paridade participativa, rejeita tanto o sectarismo teleológico [atribuído ao modelo de Honneth], quanto o formalismo procedimental [atribuído ao modelo discursivo de Habermas e ao liberalismo rawlsiano], e exemplifica um terceiro tipo de filosofia moral, que podemos denominar de *liberalismo deontológico forte*”<sup>541</sup>.

Fraser reconhece, entretanto, que “a questão que permanece” é: “o que justifica o liberalismo deontológico forte? Mais especificamente, o que justifica a visão democrática radical da justiça como paridade participativa?” Ao contrário de Honneth, para o qual essa visão deve ter um fundamento ético em uma teoria da vida boa, Fraser defende que paridade participativa encontra o tipo certo de suporte filosófico em duas linhas complementares de argumento, nenhuma das quais é ética:

**1) A primeira linha de argumento é conceitual.** A ideia básica é que a igualdade de autonomia implica a liberdade real de participar em pé de igualdade com os outros na vida social. Tudo o que não seja isso, não captura o sentido pleno do igual valor moral dos seres humanos. Esta ideia não se reflete de forma adequada, por exemplo, na igualdade formal de direitos, que carece do “justo valor” pela falta das pré-condições necessárias ao seu exercício, pois estes direitos permanecem no plano das ideias, apesar de sua importância simbólica. Somente quando todas as condições estão estabelecidas, garantindo que todos possam realmente interagir como pares, o valor moral igual de cada indivíduo é respeitado. Assim, paridade participativa é simplesmente o significado de respeito igual pela autonomia igual dos seres humanos enquanto atores sociais.

---

do amor ou esfera íntima segundo a concepção desse autor. Para Fraser, esse princípio deve ser interpretado em sentido formal para evitar o sectarismo ético, porém, desse modo, carece de determinação para julgar as reivindicações de reconhecimento. Sendo assim, uma ideia puramente formal do afeto, não pode nos dizer como avaliar os méritos relativos da tradicional dedicação absoluta aos cuidados maternos, por uma parte e os modelos feministas dos cuidados dos progenitores, sem diferença de gênero, por outra parte Cf. *ibid.*, p. 170. Segundo a teoria da justiça de Honneth, ambos os modelos atendem o princípio da esfera do amor, isto é, a necessidade universal de afeto. Porém, a questão que fica em aberto é: ambos são justos? Seria o trabalho de cuidado dos filhos uma responsabilidade exclusiva das mulheres? Ou seria uma divisão de trabalho injusta? Segundo Fraser, a teoria de Honneth não consegue distinguir e, por conseguinte, não conseguiria distinguir uma reivindicação justa sobre o reconhecimento do status igual e da divisão justa do trabalho entre os gêneros; no sentido de distinguir a disparidade de gênero na divisão do “trabalho reprodutivo” cujo padrão de valor se estende ao “trabalho produtivo”.

<sup>541</sup> FRASER, 2006c, p. 173., grifos da autora. Optei pela tradução em espanhol dessa “expressão idiomática” com a qual Fraser quer significar que a versão do seu liberalismo é substantiva, cujo “princípio da paridade (...) baseia-se em uma forma de ‘liberalismo deontológico denso (*thick*)’ que busca assegurar oportunidades iguais para conduzir autonomamente a vida (sem usar uma interpretação ética do significado de ‘autonomia’)”. WERLE, Denilson Luís. Notas para uma teoria crítica da justiça. In: WERLE, Denilson Luís *et al.* (org.). **Justiça, Teoria Crítica e Democracia**. Florianópolis: Nefionline, 2017. p. 400–423. p. 410., grifos do autor.

Certamente, este argumento conceitual assume a validade normativa da norma liberal central do respeito igual e não persuadirá ninguém que rejeite esse ideal. No entanto, apoia a interpretação democrática radical da igualdade de autonomia, de uma forma que se corresponde com o liberalismo deontológico forte<sup>542</sup>;

**2) O segundo argumento para a paridade participativa é histórico.** Ele invoca considerações históricas para apoiar a interpretação democrática radical de igualdade de autonomia. Nessa perspectiva, a paridade participativa aparece como o resultado de um amplo e multifacetado processo histórico que enriqueceu o significado da igualdade liberal ao longo do tempo. Nesse processo, que de forma alguma está confinado ao Ocidente, o conceito de igual valor moral se expandiu tanto no seu alcance quanto em substância. No início da modernidade, o alcance da igualdade liberal restringia-se à liberdade religiosa e à igualdade perante a lei. Mais tarde, no entanto, seu alcance foi estendido para outras arenas de interação social, incluindo a política (graças às lutas pelo sufrágio universal), o trabalho (graças aos sindicatos e partidos socialistas), a família e a vida pessoal (graças aos movimentos de libertação feministas e homossexuais) e a sociedade civil (graças às lutas pelo multiculturalismo). Em substância, da mesma forma, o significado de igualdade também se expandiu. Anteriormente, os direitos formais eram considerados suficientes para atender aos requisitos de igual valor moral. Hoje, no entanto, cada vez mais se encontra a expectativa de que a igualdade se manifeste substantivamente, em interações sociais reais, tais como, o direito de processar em um tribunal e a ter direito a um advogado; a consideração “uma pessoa, um voto” que implica financiamento público de campanha eleitoral, assim como a carreira aberta e vinculada a uma educação pública igualitária, é cada vez mais vista como algo que implica a abolição da divisão de gênero no cuidado. Esses exemplos sugerem que a norma da igualdade está se tornando substancial. Não mais restrita aos direitos formais, mas englobando também as condições sociais para seu exercício, de maneira que a igualdade está chegando a adquirir o significado de paridade participativa. A paridade participativa, então, é a “verdade” histórica emergente da norma liberal da igual autonomia e valor moral dos seres humanos<sup>543</sup>.

---

<sup>542</sup> FRASER, 2006c, p. 173. Como se percebe, na sua teoria normativa ou de justiça, Fraser considera a autonomia individual, vinculada à paridade participativa, com viés fortemente enraizado no liberalismo. Apenas para demarcar um ponto de inflexão sobre essa concepção, na crítica do capitalismo a autora tenta “vincular autonomia à participação e à autodeterminação coletiva”, como bem observou Jaeggi, dizendo que “isso já seria uma quebra com o liberalismo e a filosofia liberal, que tende a priorizar a ‘liberdade negativa’ acima de todo o resto” FRASER; JAEGGI, 2020, p. 151.. Portanto, atualmente Fraser considera que a “autodeterminação genuína requer tanto liberdade pessoal quanto coletiva. As duas estão internamente conectadas e nenhuma pode ser assegurada na ausência da outra” Ibid. Fraser sugere que uma versão desse argumento “esteja implícita na objeção de Marx à apropriação privada do excedente na sociedade capitalista”; e defende que deveríamos desenvolver “o argumento sobre a autonomia desse modo marxiano”, pois “nesse caso, acabaríamos com um argumento centrado na participação, na democracia e na autonomia. Em última instância, o que está em jogo nesse argumento é o *significado* da liberdade”. Ibid., p. 152., grifo da autora.

<sup>543</sup> FRASER, 2006c, p. 173–174., grifos da autora.

Duas considerações são passíveis de se extrair desses fundamentos filosóficos da paridade participativa: 1ª) ela é o significado de respeito pelo igual valor moral e igualdade de autonomia dos seres humanos; 2ª) ela é o devir do progresso histórico da igualdade liberal que está se tornando substancial. Logo, ainda que Fraser assinta o desenvolvimento, e por conseguinte, a realidade ou existência, atualmente, de algum grau de igualdade substantiva, a paridade participativa deve ser vista como um resultado ideal a ser alcançado – ainda que sempre de modo aproximativo – e como conceito crítico<sup>544</sup>. Vale dizer, um ponto de vista normativo daquilo que deve ser a sociedade e, a partir do qual se pode criticar o que a sociedade é. Enquanto resultado ideal, *i.e.*, como busca da efetivação do igual valor moral e autonomia igual dos seres humanos, requer, ao mesmo tempo, tais igualdades, de autonomia e de respeito, para se tornar substantiva, ou efetiva. Esse fato significa uma circularidade flagrante, admitida inclusive por Fraser, ainda que não se suspenda algum grau de igualdade no ponto de partida. Porém, como a paridade participativa também é um procedimento pois, como tal “(...) só pode ser aplicada adequadamente de forma dialógica mediante processos democráticos de debate público”<sup>545</sup>, essa circularidade pode ser resolvida na prática, como é defendido por Fraser e debatida mais adiante.

Como procedimento, “a paridade participativa é, então, a forma de uma justiça da e para a democracia que implica a definição de situações de injustiça por meio de processos e procedimentos deliberativos em que todos/as e cada um/a possam exercer sua autonomia na vida social, possam transformar as condições de injustiça econômica e de reconhecimento”<sup>546</sup>. Logo, se deduz que a circularidade resulta da recusa de Fraser em suspender a desigualdade antes do processo deliberativo, ao passo que rechaça as teorias que idealizam a igualdade como condição desse processo.

---

<sup>544</sup> Em uma entrevista concedida à Martha Avedano, Nancy Fraser faz uma síntese da sua explicação, nesse sentido. De acordo com Fraser, “a paridade participativa é um ideal interpretativo de justiça social e, como tal, não existe. Em consequência, aqueles que desejam viver na condição de paridade participativa devem usar o conceito como um ideal crítico que lhes permita, precisamente, revelar as disparidades existentes na participação, as assimetrias e os bloqueios colocados pelo poder etc., e, sobretudo, para identificar os obstáculos que estão enraizados nas relações sociais. E a questão, nesse caso, seria: quais são as condições estruturais que impedem a paridade participativa? É assim que entendo este ideal, como forma de iluminar os obstáculos à justiça. Não se trata de legitimar coisas que já existem, mas, sim, de tentar chamar a atenção para a distância entre o real e o ideal; vale dizer, chamar a atenção das pessoas ao nosso redor com uma noção abstrata de justiça, a fim de que isto nos ajude a reconhecer a injustiça. Portanto, não considero essa noção um meio de legitimar qualquer esfera pública existente. Na verdade, a noção de esfera pública também contém um certo ideal de igualdade que justamente é que defendo; ainda que seja utilizada unicamente como ferramenta diagnóstica para revelar injustiças, disparidades, limitações, o fechamento da publicidade, os bloqueios a certos sujeitos... Esses ideais devem ser usados como ferramentas de diagnóstico, não como ferramentas de legitimação. É uma questão de manter uma atitude diferente em relação aos conceitos ideais”. FRASER, N. **Interview with Nancy Fraser: Justice as Redistribution, Recognition and Representation**. Barcelona, Espanha: Revista Barcelona Metropolis, 2008d. Entrevistadora: Martha Palacio Avendaño. 2008c.

<sup>545</sup> FRASER, 2006c, p. 172.

<sup>546</sup> AVENDAÑO, 2010, p. 65.

De fato, nos textos em que Fraser “repensa” a esfera pública, ela critica o modelo liberal e afirma que essa concepção de esfera pública burguesa se põe em dificuldade na medida em que suspende as desigualdades sociais durante a deliberação, o que significa proceder como se não existissem, quando na realidade existem. Por isso, esse modelo não promove a paridade ao supor que a igualdade não é condição necessária para a paridade participativa na esfera pública<sup>547</sup>. Para Fraser, “a norma da suspensão das desigualdades de status não apenas é ineficaz como mascara a dominação, de forma a ser mais favorável aos grupos dominantes que aos dominados”<sup>548</sup>. Logo, “na maioria dos casos seria mais apropriado des-suspender as desigualdades, tematizando-se explicitamente – um ponto que está de acordo com o espírito da mais recente ‘ética comunicativa’ de Habermas”<sup>549</sup>.

Tal posição é corroborada por Avendaño quando afirma que “o esquema conceitual de Nancy Fraser (...) sustenta que, a condição de igualdade social do indivíduo não é algo que esteja assegurado antes de ocorrer a deliberação política, (...), pelo contrário, é uma fecunda conquista fruto da referida deliberação (...)”<sup>550</sup>. No modelo de Fraser, continua a referida autora:

A igualdade que assegura o véu da ignorância [Rawls] e a que sugere a simetria das condições [Habermas] não está necessariamente em suspenso, pois [uma igualdade mínima] é condição e efeito do mesmo processo de deliberação ou do acordo do qual surgem os princípios da justiça. Na realidade, a igualdade como valor moral é reforçada em ambos os casos e aparece como uma instância crítica do processo e a possibilidade de sua universalização.<sup>551</sup>

Como se percebe, a “interpretação democrática radical da igualdade de autonomia”, segundo Fraser, marca diferença não apenas do “liberalismo teleológico” de Honneth, mas também do liberalismo procedimental de Rawls e Habermas. Embora assevere que também compartilha “com o liberalismo procedimental ao articular alguns requisitos substantivos da justiça”<sup>552</sup>, seu modelo pretende se afastar do formalismo procedimental de Rawls e Habermas, cuja “(...) simetria das condições dos participantes (...) sugere a igualdade moral daqueles que ainda não foram reconhecidos como iguais”<sup>553</sup>. Também por isso, Fraser acredita que a norma da paridade

---

<sup>547</sup> Cf. FRASER, 1997d, p. 109–110.

<sup>548</sup> SILVA, Enrico Paternosto Bueno Da, 2017, p. 69. De acordo com esse autor, “Fraser contraria a proposta de suspensão provisória e defende a tematização franca das desigualdades no debate público, a fim de não mascarar as assimetrias (de poder político, acesso aos bens materiais e *status* cultural) que pautam a desigualdade discursiva. Enquanto norma mais ampla e radical, defende que a suspensão é insuficiente: a condição para a real paridade participativa é a eliminação das desigualdades, identificada com a superação da dominação em suas diversas facetas”. Ibid. grifo do autor.

<sup>549</sup> FRASER, 1997d, p. 78–79., grifo da autora.

<sup>550</sup> AVENDAÑO, 2010, p. 68.

<sup>551</sup> Ibid., p. 65.

<sup>552</sup> FRASER, 2006c, p. 173.

<sup>553</sup> AVENDAÑO, 2010, p. 65, n. 28. Segundo Avendaño, Nancy Fraser critica – no texto *Repensando a esfera pública* – a aparente neutralidade do indivíduo liberal – segundo o modelo procedimental de J. Rawls e J. Habermas – que participará do pacto ou processo deliberativo. Para a autora, afirmar a igualdade sem ter mediado a luta pelo

participativa é deontológica e substantiva e constitui um potente instrumento para justificar as reivindicações de reconhecimento como status social.

### 3.4.2.1 Paridade participativa na redistribuição

No texto *Uma deformação que torna o reconhecimento impossível*, Fraser finaliza sua argumentação sobre a justiça como paridade participativa, afirmando que “*a Teoria Crítica deve situar o reconhecimento como uma dimensão de uma estrutura dualista-perspectivista que também contemple a distribuição*”<sup>554</sup>, de tal modo que a norma também busque eliminar os obstáculos, dentre outros, à paridade no mercado de trabalho. Todavia, como já destaquei, Fraser não aborda com a extensão e profundidade necessária, a injustiça da exploração no campo da economia e, sendo assim, precisamos duvidar como e em que grau a norma da paridade de participação consegue criticar e/ou evitar a exploração.

Ao se retornar na sua definição de *condições objetivas da paridade participativa*, se constata que Fraser se restringe a afirmar que a redistribuição é requisito necessário – meio e oportunidade – para que as pessoas possam interagir como iguais com os demais<sup>555</sup>. Dessa condição, “ficam excluídos”, diz a autora, “os acordos sociais que institucionalizam”, dentre outras injustiças, “a exploração”<sup>556</sup>. Mas não se compromete com qualquer padrão mínimo de recursos. Quando se refere aos “meios e oportunidades” para uma interação igual com os outros, Fraser afirma que

Permanece em aberto a questão da magnitude da desigualdade econômica que seja consistente com a paridade de participação. Algumas dessas desigualdades são inevitáveis e inquestionáveis, mas há um limite no qual as disparidades de recursos são tão grandes que impedem a paridade participativa. O ponto exato em que esse limite está situado é uma questão para uma investigação posterior elucidar.<sup>557</sup>

Fraser considera, certamente, a questão das “desigualdades inevitáveis e inquestionáveis”. Mas esse é assunto abordado pela autora para defender que o modelo universalista de status, também permite o “reconhecimento da diferença de forma pragmática e contextual”<sup>558</sup> (questão que é descrita na seção 3.5). Por outro lado, relativo ao ponto limite das desigualdades evitáveis, entre a redistribuição que promove e a que bloqueia a participação, ainda se aguarda elucidação. Diante dessa ausência, deduz-se da sua proposta de deliberação democrática que, o que conta como condições materiais – ou como satisfação mínima das necessidades humanas – para participar, são

---

reconhecimento é um desiderato vazio que perverte o sentido mesmo da igualdade. Portanto, a igualdade que fica em suspenso – fantasmagórica, pendente – é a mesma igualdade que teria que superar a subordinação. Ibid., p. 64.

<sup>554</sup> FRASER, 2006c, p. 175., grifos da autora.

<sup>555</sup> Como já destacava, em *Repensando a esfera pública*, “(...) que a igualdade socioeconômica básica é uma pré-condição necessária para alcançar a paridade participativa”<sup>555</sup>.

<sup>556</sup> Cf. FRASER, 2006b, p. 42.

<sup>557</sup> Ibid., p. 42, n. 41.

<sup>558</sup> Ibid., p. 50.

os próprios participantes quem têm de decidir. Entretanto, se a norma da paridade de partição tem também o sentido de “ideal crítico”, *i.e.*, de crítica da sociedade e seus déficits de igualdade material – e não apenas de reconhecimento –, seria imprescindível saber, como é possível por meio desse modelo normativo, criticar o acordo social institucionalizado da exploração do trabalho; considerada por Fraser, como uma das injustiças de redistribuição.

A essa altura, parece não ter ficado dúvidas sobre o potencial de criticidade da norma da paridade de participação nas questões de reconhecimento formal; dimensão privilegiada na argumentação de Fraser e nas exemplificações em que ela rechaça a igualdade formal estabelecida em leis. “Em vez disso, a discrepância ocorre em relação a outras finalidades da paridade participativa, como a de evitar a exploração”<sup>559</sup>, uma das injustiças de má distribuição, listadas por Fraser, ao lado da marginalização e a privação.

De acordo com Ibañez, tal discrepância surge de acordo com a interpretação dada ao termo exploração em que se distinguem pelo menos dois significados: 1º) a exploração é definida nos termos clássicos da teoria marxiana como a apropriação do trabalho ou sobrecarga de trabalho não reconhecido – ou sub-reconhecido – no pagamento ao trabalhador, que redundará em benefício do capitalista<sup>560</sup>. Conforme o autor, a própria Fraser às vezes endossa esta interpretação: “exploração [é] a apropriação dos frutos do próprio trabalho para o benefício dos outros”<sup>561</sup> e; 2) a exploração é entendida num sentido mais afim com o direito internacional do trabalho, de acordo com a típica da linguagem das organizações internacionais e desse direito, na maioria das democracias modernas<sup>562</sup>. Entretanto, diz o autor, “curiosamente, Fraser aponta em todas as suas grandes obras a exploração como uma das grandes injustiças contemporâneas, mas acaba não tomando partido de nenhuma das duas interpretações de exploração que mostraremos”<sup>563</sup>.

Em seguida, esse autor descreve, detalhadamente, os dois significados de exploração e conclui o seguinte: 1º) se Fraser considera o sentido marxiano de trabalho excedente não pago e apropriado pelo capitalista, a posição social-democrata de Fraser é insuficiente, uma vez que poderia reduzir as desigualdades entre capitalistas e trabalhadores, mas sem cancelar a divisão de classes. Para esse autor, Fraser não explicou como sua ideia de socialdemocracia eliminaria a exploração de classe de uma forma mais consistente com a paridade participativa; 2º) se Fraser considera a segunda interpretação, bastante comum no direito do trabalho em que a exploração se refere ao trabalho forçado ou a sobrecarga mal paga, então a proposta de Fraser poderia ser

---

<sup>559</sup> IBÁÑEZ, 2015, p. 217.

<sup>560</sup> Cf. *ibid.*, p. 167 e 216–217.

<sup>561</sup> FRASER, 2006b, p. 22.; Apud IBÁÑEZ, 2015, p. 167., colchetes do autor.

<sup>562</sup> IBÁÑEZ, 2015, p. 1678 e 267.

<sup>563</sup> *Ibid.*, p. 167.

suficiente para aboli-la. No entanto, ambos os significados tocam em aspectos-chave da paridade participativa e, de fato, ajudam a interpretá-la em diferentes direções<sup>564</sup>.

Segundo Ibañez, Fraser subscreveria a segunda interpretação da exploração, que é pouco marxista – embora ela própria estaria próxima da escola marxista em outros aspectos. Porém, avalia que Fraser não é clara em qual sentido caracteriza a exploração enquanto injustiça de redistribuição. Infelizmente, diz o autor, essa é uma questão de teoria social que Fraser negligenciou ou, pelo menos, deixa sem solução e questiona: por que deixar de lado a exploração, nos termos do marxismo padrão, sem maiores explicações<sup>565</sup>?

De fato, parece que o argumento do referido autor, de que a paridade participativa dá conta apenas do segundo significado de exploração, é o mais convincente, pelo simples fato de Fraser admitir que alguma “magnitude de desigualdade econômica é consistente com a paridade de participação”<sup>566</sup>. Porém, Fraser explica o motivo pelo qual deixa de lado a categoria marxiana da exploração. Precisamente – como vimos em “questões de teoria social” – segundo sua definição quase-weberiana de classe social, a autora afirma que as “circunstâncias econômicas” que negam a alguns os meios e recursos necessários para a paridade de participação, “podem teorizar-se em termos marxianos”<sup>567</sup>. Porém, diz a autora, “(...) insisto menos nos mecanismos de exploração do que em suas consequências normativas, as quais concebo em relação ao impacto dos resultados distributivos sobre a participação social”<sup>568</sup>. Decerto, Fraser está preocupada, primeiramente, com as condições materiais mínimas para a participação na vida social e não com a eliminação do

---

<sup>564</sup> Cf. *ibid.*, p. 167 e 216–217. Essa distinção da concepção de exploração também é realizada por R. Jaeggi com o objetivo de distinguir as formas de crítica social: ética, moral e funcional Cf. JAEGGI, R. O que há (se de fato há algo) de errado com o capitalismo? Três vias de crítica do capitalismo. **Cadernos de Filosofia Alemã: Crítica e Modernidade**, São Paulo, v. 20, n. 2, p. 13, 2015.

<sup>565</sup> IBÁÑEZ, 2015, p. 217 e 222. Da Silva também é da opinião que, “tanto em Taylor e Honneth, quanto em Fraser, nesta em menor medida do que naqueles, o diagnóstico da sociedade capitalista contemporânea não confere ao conceito de exploração e dominação de classe um tratamento teórico adequado”. SILVA, 2010, p. 149. Provavelmente, um dos motivos para Fraser deixar de lado a exploração do trabalho, é o fato de a autora estar seguindo, em grande medida, o diagnóstico habermasiano da fase tardia do capitalismo. De fato, para esse autor, “desde o final do século XIX, impõe-se cada vez com mais força a outra tendência evolutiva. que caracteriza o capitalismo tardio: a *cientificação da técnica* (...). Deste modo, a ciência e a técnica transformam-se na primeira força produtiva e caem assim as condições de aplicação da teoria marxiana do valor-trabalho (...)” HABERMAS, J. **Técnica e ciência como “ideologia”**. Tradução: Artur Morão. Lisboa, Portugal: Edições 70, 1994. p. 72. grifos do autor. Sendo assim, “(...) o progresso técnico e científico se tornou uma fonte independente de mais-valia frente a fonte de mais-valia que é única tomada em consideração por Marx: a força de trabalho dos produtores imediatos tem cada vez menos importância” *Ibid.*, p. 72–73. Decerto, na visão de Fraser, esse diagnóstico teria se alterado substancialmente com a ascensão do neoliberalismo e não durou muito para que a autora voltasse a reconsiderar a importância não apenas da exploração, mas, sim, da combinação dessa com a expropriação do trabalho, situadas na base da “acumulação de capital”, em que “(...) o próprio Capital se torna o Sujeito. Os seres humanos são seus peões, reduzidos a descobrir como podem alcançar aquilo de que necessitam nos interstícios, alimentando a fera” FRASER; JAEGGI, 2020, p. 32. Portanto, a avaliação da limitação, na teoria de Fraser, apontada por Ibañez e Silva, se refere ao âmbito da teoria da justiça.

<sup>566</sup> FRASER, 2006b, p. 42, n. 41.

<sup>567</sup> *Ibid.*, p. 52, n. 49.

<sup>568</sup> *Ibid.*

mecanismo de exploração econômica cujas condições são tornadas possíveis pela igualdade e liberdade formais da sociedade capitalista.

A reconstrução conceitual feita por Ibañez, mediante as quais chegou às suas conclusões, envolve adentrar nas questões de teoria política – como fez esse autor, ao caracterizar a posição de Fraser de socialdemocrata. Todavia, minha intenção nesse momento, é apenas tentar demonstrar que também na dimensão da redistribuição, a norma da paridade participativa pode ser compreendida em sentido formal, apesar de que Fraser – embora referindo-se ao reconhecimento – afirme que tal norma é substantiva. Buscarei explicar.

Primeiramente, convém lembrar de quando Fraser estabeleceu o “espectro conceitual” das coletividades ideais, conforme os tipos ideais weberianos, em que foram definidos – no sentido marxiano – a partir de uma interpretação economicista da posição dos indivíduos nas relações de produção. Enquanto tipo ideal, Fraser define classe social no sentido marxiano, em relação à exploração e à dominação:

A classe trabalhadora é o conjunto de pessoas que têm que vender sua força de trabalho em condições que autorizam a classe capitalista a se apropriar da mais-valia da produtividade para seu benefício privado. A injustiça fundamental dessas condições é a exploração, uma forma especialmente profunda de má distribuição em que as próprias energias do proletariado se voltam contra ele, usurpadas para sustentar um sistema que beneficia os outros.<sup>569</sup>

Assim, da perspectiva da classe como situação objetiva em relação ao modo de produção, tudo que o proletário necessita é “abolir-se ele mesmo como classe”, enquanto a última coisa que precisa é o reconhecimento de sua diferença<sup>570</sup>.

Porém, a partir das coletividades ideais, Fraser estabeleceu que na realidade todas as comunidades são bivalentes. Noção que já estava presente na sua primeira versão de teoria (1995, 1997) e que é desenvolvida em *Redistribuição ou reconhecimento* (2003). Inclusive a classe, diz Fraser, tem de ser vista como uma coletividade bivalente – embora não ambivalente<sup>571</sup> – pois “sem dúvida, os proletários também sofrem graves injustiças culturais, as ‘feridas ocultas da classe social’”<sup>572</sup>. Na realidade, é a diferenciação weberiana de classe e status que prevalece e, por conseguinte o conceito de classe como situação no mercado; apesar de que Fraser defenda a compatibilidade no conceito de classe social de Weber e Marx enquanto situação objetiva. Portanto, as condições objetivas da

---

<sup>569</sup> Ibid., p. 26.

<sup>570</sup> Ibid.

<sup>571</sup> Já que o proletariado, apesar de ser considerado por Fraser como coletividade bivalente, não pode ao mesmo tempo exigir a igualdade material e o reconhecimento da diferença. A “ambivalência” diz respeito às “(...) coletividades [que], ao reivindicar o reconhecimento de sua identidade (o que acentua, portanto, a diferença), desejam, ao mesmo tempo, a igualdade que uma redistribuição injusta lhes impede de usufruir. Nesse sentido, tais lutas são, simultaneamente, de reconhecimento e redistribuição”. SILVA, 2010, p. 145, n. 11.

<sup>572</sup> SENNETT, Richard; COBB, Jonathan. *The Hidden Injuries of Class*. Cambridge: MA, 1972. FRASER, 2006b, p. 26, n. 17.

paridade não têm que ver (para Fraser) com a situação dos indivíduos nas relações de produção, no sentido marxiano, mas sim no mercado, no sentido weberiano.

Isso permitiu a Fraser, ao redefinir a classe como coletividade bivalente, subordinar a condição objetiva e subjetiva da classe (seu próprio status) à norma da paridade de participação, sem incorrer na ambivalência ao comensurar a exigência de igualdade material com a igualdade de status entre as classes sociais e não como identidade de classe. Por isso definiu classe como ordem de subordinação objetiva que nega os recursos necessários à paridade de participação e que se diferencia de si mesma, isto é, como uma esfera econômica e de status (Cf. seção 2.3 sobre a definição fraseriana de classe e status). Com esse procedimento, Fraser abandona o conceito marxiano – ainda que no sentido economicista – de classe proletária, utilizado como “tipo ideal”, para assumir a concepção weberiana (de situação no mercado) acrescentando-a da normatividade. Desse modo, ainda que Fraser insista contra as objeções marxistas de que a “categoria da distribuição” abrange “a injustiça capitalista em toda a sua profundidade”, não fica claro como seu conceito de classe – agora normativo – se ocupa das “relações de produção” e “problematiza a exploração, a dominação e a mercantilização” do trabalho<sup>573</sup>.

Não é o caso, aqui, de resolver tal questão que foi abordada mesmo marginalmente em “questões de teoria social”, no Cap. 2, mas tão somente questionar o potencial crítico do conceito de classe e da norma paridade participativa e se ela é compatível – e até que ponto – com a divisão do trabalho produtivo, no sentido de trabalho abstrato, que produz mais-valia. A questão é saber, se diante desse significado de exploração, a norma da paridade participativa deve ser interpretada em sentido formal ou substantivo. Isto é, considerando que essa norma postula a igualdade a partir das desigualdades reais – sem deixá-las em “suspense” –, caberia perguntar como é possível diagnosticar, a partir dela, a desigualdade material que precede a igualdade formal na relação social capitalista: cujo “primeiro pressuposto”, “com base na troca de mercadorias”, “era de que capitalista e trabalhador se confrontassem como pessoas livres, como possuidores independentes de mercadorias, sendo um deles possuidor de dinheiro e de meios de produção e o outro possuidor de força de trabalho”<sup>574</sup>. O fato de Fraser não apresentar um tratamento teórico adequado sobre a exploração e dominação na esfera da produção, faz com que a finalidade da norma da paridade participativa na identificação das injustiças que daí se seguem, ou sua aplicação, também não tenha sido adequadamente discutida. Isso nos permite questionar, até que ponto o princípio da paridade de participação é capaz de criticar e/ou evitar a exploração – e a dominação que a sustenta,

---

<sup>573</sup> Cf. *ibid.*, p. 20.

<sup>574</sup> MARX, K. **O capital: crítica da economia política: livro I: o processo de produção do capital**. Tradução: Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2013. p. 469.

definidas nos termos da teoria clássica marxiana – oculta nos princípios da igualdade e da equivalência na sociedade das mercadorias.

Diante desses questionamentos, aos significados formal e substantivos, até então definidos por Fraser, mereceriam serem confrontados o significado forma e material dos princípios da sociedade burguesa que sustentam o modo de produção capitalista; como Marx definiu na sua crítica ao contratualismo. Para esse autor, “a esfera da circulação ou da troca de mercadorias, em cujos limites se move a compra e a venda da força de trabalho, é, de fato, um verdadeiro Éden dos direitos inatos do homem. Ela é o reino exclusivo da liberdade, da igualdade, da propriedade e de Bentham (...) pois cada um [contratante] olha somente para si mesmo”<sup>575</sup>. Diante dessa definição de Marx, de que a esfera do mercado (distribuição/troca) opera com princípios formais que ocultam as desigualdades reais na esfera da produção, vale lembrar as sugestões de Bernstein sobre a interpretação das injustiças materiais como questões de reconhecimento – com base em Adorno e Marx – sob a ótica da crítica ética. Para esse autor, na relação social capitalista, o reconhecimento da igualdade e liberdade é, ao mesmo tempo a negação do reconhecimento, ou seja, “(...) é o reconhecimento dos trabalhadores assalariados como livres e iguais que assegura sua dominação”<sup>576</sup>. Se for assim, parece que postular a paridade participativa como norma de justiça é postular a prioridade da identidade sobre a não identidade e, no sentido de Adorno, mais injustiça é feita ao não idêntico<sup>577</sup>. Por isso, segundo Marx, para explicar/criticar a desigualdade que é postulada pela igualdade na esfera da troca ou circulação (distribuição) é preciso adentrar na esfera da produção – esfera não econômica, por definição –, lá onde se dá o consumo da mercadoria força de trabalho, como afirma:

O consumo da força de trabalho, assim como o consumo de qualquer outra mercadoria, tem lugar fora do mercado ou da esfera da circulação. Deixemos, portanto, essa esfera rumorosa, onde tudo se passa à luz do dia, ante os olhos de todos e acompanhem os possuidores de dinheiro e de força de trabalho até o terreno oculto da produção, em cuja entrada se lê: *No admittance except on business* [Entrada permitida apenas para tratar de negócios]. Aqui se revelará não só como o capital produz, mas como ele mesmo, o capital, é produzido. O segredo da criação de mais-valor tem, enfim, de ser revelado.<sup>578</sup>

Porém, essa passagem da esfera da distribuição para a esfera da produção, Fraser não a fez. No limite, ela tenta responder a objeção marxiana de que o referencial da justiça bidimensional “não aborda em medida suficiente o problema da opressão de classe, a qual não engloba somente a má distribuição e o reconhecimento errôneo, mas também a exploração e a falta de controle sobre o

<sup>575</sup> Ibid., p. 250.

<sup>576</sup> BERNSTEIN, 2005, p. 318. Na seção 3.3.1 (Cf. n. 462, pp. 122-123), foi realizado uma breve observação da concepção de Bernstein de Teoria Crítica como crítica ética da sociedade capitalista, a partir da qual esse autor refuta a norma da paridade participativa, como a eticidade formal honnethiana.

<sup>577</sup> Cf. BERNSTEIN, 2005.

<sup>578</sup> MARX, 2013, p. 250., grifos do autor, colchetes do tradutor.

trabalho”, que se devem, segundo esta objeção, “à forma capitalista de propriedade e não podem remediar-se mediante a redistribuição e o reconhecimento, mas somente abolindo essa forma de propriedade”<sup>579</sup>. A resposta de Fraser a tal objeção, se resume a afirmar que a exploração “é um exemplo de má distribuição” e a solução para repará-la é a redistribuição<sup>580</sup>, enquanto a falta de controle sobre o trabalho seria um problema político de falta de democracia, que deveria ser abordado com a inclusão da dimensão política na justiça tridimensional. Todavia, Fraser não abordou tais questões na sua teoria da justiça, isto é, a aplicação crítica e prática, da norma da paridade de participação na esfera da produção e a respectiva injustiça de exploração. Conforme discutido na seção 2.1, a autora quis evitar o paradigma marxista de *classe em si* e *classe para si*, que teria sido associado ao esquema unicausal base/superestrutura, adotando como alternativa o esquema weberiano multicausal tripartite<sup>581</sup> a fim de “(...) rejeitar a visão economicista que reduziria o reconhecimento a um simples epifenômeno da distribuição”<sup>582</sup>.

Com essas linhas, longe da pretensão de apresentar uma solução definitiva ao problema, com tais considerações apenas se torna possível explicitar que Fraser não adentra a questão da esfera da produção e não aborda suficientemente a exploração. Portanto, o modelo de justiça bidimensional com sua norma superior da paridade de participação, no que se refere aos fenômenos sociais de injustiças materiais originados na exploração, no sentido marxiano, se limita à crítica da aparência dos fenômenos, pois tende a considerar a paridade de participação nas relações de produção, em sentido formal. Portanto, o que Fraser considera como desenvolvimento histórico da “igualdade liberal” na esfera da produção e seu vir a ser da paridade de participação, é, ao mesmo tempo, a condição da desigualdade, do mesmo modo que a “igualdade liberal” também pode servir para legitimar a sociedade capitalista. Dito de outro modo, sem o reconhecimento do igual valor moral dos seres humanos e sem paridade de participação, não haveria exploração de mais-valor na esfera da produção.

Para se distinguir entre o caráter formal e substantivo da norma da paridade participativa, na dimensão da produção – como Fraser pressupõe – essa norma deveria ser capaz de criticar a si própria, ou seja, a paridade real deveria nos capacitar para a crítica da paridade de participação

---

<sup>579</sup> FRASER, 2006b, p. 68.

<sup>580</sup> Ibid.

<sup>581</sup> A definição quase-weberiana de classe social, adotada por Fraser (discutida em “questões de teoria social”) está relacionado à questão que a leva a defender a impossibilidade de interpretar questões materiais como questões de reconhecimento – como o faz Jay Bernstein e Honneth. Isso é o que a faz reduzir o conceito de classe à posição dos indivíduos na esfera do mercado ou da troca/distribuição, ao passo que a subjetividade dos indivíduos dessa mesma classe, seria questão de status. Por isso, no modelo de Fraser, as injustiças de redistribuição exigem soluções redistributivas e não de reconhecimento. Já no paradigma marxiano, a situação de classe tem a ver com o modo que certos grupos se relacionam com os meios de produção da vida social e, portanto, não diz respeito apenas a interesses econômicos ou estratégicos.

<sup>582</sup> FRASER; HONNETH, 2006, p. 14.

formal. No sentido formal, se entendida como igualdade, ela é intrínseca à relação de produção capitalista e não apenas definida em leis (também formais).

Contudo, apesar dessas considerações, é inegável que o modelo de justiça de Fraser disponha de um critério objetivo para julgar as reivindicações de redistribuição nos casos em que a desigualdade de renda e riqueza é elevada e claramente impede as condições mínimas de participação. Entretanto, má distribuição não é sinônimo de exploração. Essa última não é identificável com a norma da paridade de participação, ainda que a injustiça de exploração não possa ser definida com base na experiência ou em sentimento de injustiça, sem referência a sua institucionalidade e a uma norma externa.

#### 3.4.2.2. Paridade participativa como princípio da “justiça democrática”

Após alguma sistematização do conceito de paridade participativa, finalmente, chegamos ao ponto considerado fundamental – ainda que também seja questionável – na teoria de Fraser: a associação entre a norma da paridade de participação e a democracia, formando a unidade conceitual da *justiça democrática*. De fato, existem autoras que, conhecedoras do pensamento de Fraser, consideram que sua obra “pode ser lida como uma tentativa de pensar o espaço público e político a partir das demandas sociais. Nesse sentido, seu trabalho se concentra em investigar as tensões sociais a partir de um **modelo conceitual de justiça democrática pautado pelo ideal da paridade participativa**”<sup>583</sup>.

Sobre esse assunto, uma reconstrução é necessária, destacando as vantagens e desvantagens dessa caracterização e como Fraser associa os termos. Antes, porém, convém lembrar que, após a autora definir a função da norma da paridade participativa para justificação da moralidade (*Moralität* kantiana) das reivindicações das lutas sociais (Cf. seção 3.4), ela advertiu a validade dessa norma moral, devendo ser justificada publicamente. Disso se seguiu, ao contrário das abordagens monológicas, que o modelo de status considera a paridade participativa como uma norma a ser aplicada de forma dialógica e discursivamente, através de processos democráticos de deliberação pública<sup>584</sup>.

Ao passo que fez referência ao caso do véu muçulmano, Fraser destacou que essa questão girou em torno dos efeitos da veste sobre o status das garotas. Mas esses efeitos não poderiam ser quantificados. Ao contrário, eles só podem ser determinados dialogicamente, por meio da

<sup>583</sup> AVENDAÑO, 2010, p. 59., grifos meus. De fato, o conceito frasereano de justiça democrática é o núcleo da sua teoria da justiça bidimensional e lhe permitirá pensar a questão do marco pós-nacional da justiça na globalização; além de incluir a dimensão política na justiça tridimensional, como descrito na seção 4.5.

<sup>584</sup> Cf. FRASER, 2006b, p. 47–48.

argumentação discursiva e, de modo geral, não há nenhum signo perceptível totalmente transparente e claro que anuncie a chegada da paridade participativa para todos verem. Tudo o que é postulado como tal signo permanecerá sujeito a interpretação e discussão e, por isso mesmo, o modelo de status preconiza que a norma da paridade de participação deve aplicar-se de maneira dialógica e discursiva, através de processos democráticos de debate público<sup>585</sup>. Disso se segue, que a paridade participativa, faz referência a processos e resultados qualitativos, *i.e.*, substantivo. Por isso, Fraser propôs tratar a paridade participativa em nível intergrupar, ou seja, de minorias para maiorias, mas também em nível intragrupo, em que podem ser avaliados os efeitos internos de que práticas minoritárias possam ser excluídas das globais. Isso não significa que a paridade participativa, nesses dois níveis, deva ser tratada como um procedimento decisório. Pelo contrário, deve ocorrer por meio do diálogo e da argumentação participativa em que as diferentes posições podem ser colocadas em jogo e enriquecidas para uma mudança de aparência ou uma nova decisão.

Com efeito, Fraser fez uma breve síntese da aplicação da norma da paridade nos processos democráticos de debate público. De acordo com a autora, “nesses debates, os participantes falam sobre a existência ou não de padrões institucionalizados de valor cultural que impedem a paridade de participação e sobre se as alternativas propostas a favoreceriam, sem introduzir ou exacerbar outras disparidades sem justificação”<sup>586</sup>; e salienta que vários problemas surgem do debate que podem precisar de resolução deliberativa de forma algorítmica: 1º) determinar a existência de uma injustiça, *i.e.*, se os padrões institucionalizados de valor cultural consolidam a subordinação de status; 2º) em caso afirmativo, determinar se a reforma proposta remediaria a disparidade em questão; 3º) se sim, determinar se a reforma proposta criaria ou agravaria outras disparidades de participação de um modo e grau injustificáveis<sup>587</sup>.

A terceira formulação, reconhece que não existem “soluções limpas” pois em determinadas circunstâncias pode ocorrer que não haja como remediar uma disparidade sem criar ou agravar outra. Mas isso não significa que, nessas circunstâncias, qualquer proposta de reforma seria injustificada, já que, nestes casos, deve-se considerar que as compensações podem ser, em princípio, justificáveis<sup>588</sup>. De todo o modo, se um certo equilíbrio proposto pode ser aplicado é outra questão de resolução deliberativa.

A propósito, isso é uma “questão de teoria política”; na qual entra em cena as posturas de integração, nesse caso, o “dualismo perspectivista”, utilizado para “contra arrestar os efeitos não

---

<sup>585</sup> Ibid., p. 47.

<sup>586</sup> Ibid.

<sup>587</sup> Ibid., p. 47, n. 44.

<sup>588</sup> Ibid., p. 47–48, n. 44.

buscados”<sup>589</sup>. Dessa forma, interessa nesse momento, destacar que a justificação de uma decisão política não se dá apenas pela legitimidade da decisão orientada pelo princípio da paridade participativa no procedimento, mas sim que a norma da paridade é orientada ao resultado<sup>590</sup>. Portanto, com o termo *justiça democrática* significa dizer que não há justiça sem democracia, do mesmo modo que não pode haver democracia sem justiça.

Por conseguinte, o processo democrático deliberativo, segundo Fraser, descarta a visão populista de alguns teóricos da política de identidade, que defendem que aqueles que sofrem do de falso reconhecimento devem determinar se, e como, eles serão adequadamente reconhecidos, *i.e.*, teriam a última palavra sobre o que era necessário para assegurar a autoestima. Da mesma forma, também exclui a visão autoritária adotada por **alguns teóricos da autorrealização**, de que um especialista em filosofia pode e deve decidir o que faz falta para a prosperidade humana. Ambos os enfoques são monológicos investem num único sujeito com autoridade para interpretar os requisitos da justiça. No primeiro caso, é o indivíduo que exige o reconhecimento e quem interpreta a demanda; no segundo caso, o teórico mesmo, define de antemão, os tipos de reconhecimento denegados e que poderão ser demandados<sup>591</sup>. A referência, implícita, é a Charles Taylor e Axel Honneth. Sobretudo, se antepõe a esse último que interpreta as injustiças como “violações da identidade pessoal” e define o reconhecimento como a “expectativa de que a pessoa seja tratada com justiça”<sup>592</sup> para que possa formar sua “identidade intacta” como condição para a autorrealização. Para Fraser, ao contrário,

Insistir nos sentimentos subjetivos de dano da vítima é colocar em perigo a possibilidade de um julgamento democrático das reivindicações de justiça. Esse juízo requer deliberação pública com o objetivo de determinar a validade das reivindicações de que se trate, uma questão que, por sua vez, exige que os demandantes apoiem sua causa com razões públicas e não com sentimentos subjetivos.<sup>593</sup>

Assim, em razão do enfoque dialógico, nenhuma opinião é intocável; seja a dos demandantes ou dos ‘especialistas’, haja vista que a interpretação e o juízo não podem ser eliminados. Por isso,

---

<sup>589</sup> Embora Fraser discuta o “dualismo de perspectiva” em “problemas de teoria social” (Cf. seção 2.4), essa “postura” também é vista, pela autora, como uma estratégia política e, como tal, é retomado em “questões de teoria e prática política” (Cf. seção 4.3).

<sup>590</sup> Se a norma da paridade participativa deve ser aplicada de forma dialógica e orientada para os resultados, significa ir além da interpretação do princípio kantiano do dever, segundo o qual uma ação estaria justificada moralmente, se realizada com boa intenção ou de acordo com a “boa vontade” – que é boa em si mesma, sem limitação – ainda que tenha como consequência um resultado não querido ou inclusive prejudicial. Cf. KANT, I. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes**. Tradução: Paulo Quintela. Lisboa, Portugal: Edições 70, 2007. p. 21.

<sup>591</sup> Cf. FRASER, 2006b, p. 48., grifos meus.

<sup>592</sup> Cf. FRASER, 2006c, p. 153.

<sup>593</sup> *Ibid.*, p. 153, n. 4.

apenas a participação plena e livre de todas as partes envolvidas pode ser suficiente para justificar as reivindicações de reconhecimento<sup>594</sup>.

Porém, essa vantagem torna visível outro problema: se a justiça democrática requer a participação de todas as pessoas deliberantes – presentes e possíveis – para que a exigência de reconhecimento seja justificada, pela mesma razão, todo o consenso ou decisão por maioria é falível. Logo, toda a deliberação é provisória e está aberta a reavaliações posteriores. Noutros termos, a justiça democrática exige paridade de participação e essa, por sua vez, requer distribuição justa e um reconhecimento recíproco entre os deliberantes. Essa descrição, portanto, apresenta uma circularidade inevitável<sup>595</sup>. Fato que levaria ao seguinte questionamento: se redistribuição e reconhecimento são condições para a paridade participativa e para o debate público, como conceber como legítimo uma deliberação que ainda não contempla tais condições?<sup>596</sup>

Fraser é ciente desse problema e defende que “a solução não é abolir a circularidade na teoria, mas trabalhar para aboli-la na prática, pela transformação da realidade social”, pois não se trata de uma circularidade viciosa, que refletiria um defeito na conceitualização<sup>597</sup>. Por isso, para a autora, essa circularidade expressa com fidelidade o caráter reflexivo da justiça numa perspectiva democrática, na qual, a norma da paridade de participação tem uma “dupla qualidade”:

Por um lado, o **princípio da paridade participativa** envolve a **noção de resultado**, que especifica o princípio substantivo da justiça pelo qual podemos avaliar arranjos sociais: estes últimos só são justificados se permitirem que todos os atores sociais relevantes participem como pares na vida social. Por outro lado, a participação paritária também envolve a **noção de processo**, que especifica um padrão procedimental pelo qual podemos avaliar a legitimidade democrática das normas: estas últimas só são legítimas se contarem com o assentimento de todos os concernidos em um processo de deliberação justo e aberto, em que todos possam participar como pares. Em virtude dessa dupla qualidade, a visão da justiça como paridade participativa tem uma reflexividade inerente. Capaz de problematizar tanto a substância quanto o procedimento, ela torna visível o mútuo entrelaçamento desses dois aspectos dos arranjos sociais. Assim, essa abordagem pode exibir tanto as injustas condições de fundo que distorcem o aparentemente democrático processo de tomada de decisão, quanto os procedimentos não democráticos que geram resultados substantivamente desiguais.<sup>598</sup>

Ao associar a sua visão da justiça como paridade participativa à abordagem da justiça democrática e o seu caráter reflexivo, Fraser buscou superar as abordagens monológicas da justiça, afirmando que, “na perspectiva democrática, a justiça não é um requisito imposto a partir de fora,

<sup>594</sup> Cf. FRASER, 2006b, p. 47–48.

<sup>595</sup> Ibid., p. 49.

<sup>596</sup> Cf. SILVA, Enrico Paternostro Bueno Da, 2013, p. 186. Rainer Forst também se refere a esse problema, não como um círculo vicioso, mas como ambiguidade na abordagem de Fraser sobre a norma da paridade de participação. Abordagem que permitiria que essa norma moral fosse entendida como meio da justiça ou como estado final da justiça. Cf. FORST, 2018, p. 187. Mas esse é o caso: Fraser considera a norma da paridade participativa como processo e como resultado.

<sup>597</sup> FRASER, 2006b, p. 48–49.

<sup>598</sup> FRASER, 2009b, p. 36–37. grifos meus.

determinada por instâncias superiores às pessoas a quem obriga. Pelo contrário, só obriga na medida em que os seus destinatários também possam, justamente, considerar-se como seus autores”<sup>599</sup>. Portanto, “o que poderia antes ser chamado de “teoria da justiça social” agora aparece como “teoria da justiça democrática”<sup>600</sup>.

Diante dessa concepção ampliada de justiça, Fraser defende que a solução para o problema não vicioso da circularidade, não está em aboli-lo da teoria, mas sim trabalhar para extingui-lo na prática social, modificando a realidade social mesma<sup>601</sup>.

Isso requer, sem dúvida, suscitar **reivindicações (de primeira ordem)** de redistribuição e reconhecimento, mas também levantar **reivindicações de segunda ordem** ou **meta-nível** acerca das condições sob as quais as reivindicações de primeira ordem são julgadas. Ao manifestar publicamente que não existem, atualmente, as condições para um raciocínio público verdadeiramente democrático, se expressa a reflexividade da justiça democrática no esforço para realizá-la na prática<sup>602</sup>.

Assim, a abordagem proposta por Fraser, inclui um meta-nível de deliberação sobre os processos de deliberação, *i.e.*, a aplicação da norma da paridade participativa de forma reflexiva, aos debates sobre debates, permitindo o dinamismo histórico, ao contrário dos enfoques monológicos<sup>603</sup>. Para justificar suas reivindicações, os demandantes do reconhecimento devem demonstrar em processos públicos de deliberação democrática, que os padrões institucionalizados de valor cultural injustamente lhes negam as condições intersubjetivas da paridade participativa. Por conseguinte, a substituição desses padrões por outros diferentes representaria um passo na direção da paridade<sup>604</sup>.

Até mesmo, é preciso esclarecer que em *Redistribuição ou reconhecimento* (2003) Fraser apenas antecipa a concepção de *justiça democrática* e a ideia de meta-nível de deliberação sobre os processos de deliberação, como enfoque central na passagem do paradigma de justiça bidimensional para

---

<sup>599</sup> FRASER, 2006b, p. 46. Segundo Fraser, “essa famosa fórmula se relaciona historicamente como Rousseau e Kant”. *Ibid.*, p. 48, n. 45.

<sup>600</sup> FRASER, 2009b, p. 36., grifos da autora. Conforme a autora, o diagnóstico da passagem da “teoria da justiça social” para a “teoria da justiça democrática”, bem como uma formulação e defesa recente deste tipo de abordagem democrática da justiça, pode ser encontrada em: SHAPIRO, Ian. **Democratic Justice**. New Haven, 1999. Porém, salienta que a ideia pode também ser encontrada em: HABERMAS, J. **Between facts and norms**. Cambridge, MA: MIT Press, 1996; BENHABIB, S. **The rights of others**. Cambridge: Cambridge University Press, 2004; e FORST, R. **Contexts of justice**. Berkeley: University of California Press, 2002. Cf. FRASER, 2006b, p. 48, n. 45.; 2009b, p. 36. n. 20.

<sup>601</sup> FRASER, 2006b, p. 49.

<sup>602</sup> Cf. *ibid.* grifos meus. A abordagem da “justiça democrática” em dois níveis será objeto de discussão da teoria tridimensional – sobretudo nos textos de Fraser reunidos em *Escalas de justiça* – e sua aplicação ao “problema do enquadramento”; tendo em vista que “nenhum dos teóricos citados [na penúltima nota] (...) tentou aplicar [tal] abordagem (...)” FRASER, 2009b, p. 36, n. 21. Por conta do objetivo e limites deste texto, não será possível realizar uma exposição sistemática desse tema que é incluído por Fraser na dimensão da política, mas tão somente alguns apontamentos sobre a transição da justiça bidimensional para tridimensional (Cf. seção 4.5).

<sup>603</sup> FRASER, 2006b, p. 49.

<sup>604</sup> *Ibid.*, p. 51.

tridimensional, sobre o qual apresenta-se alguns apontamentos na seção 4.5 do último capítulo desse texto.

### 3.5. Reconhecimento da diferença e reconhecimento da humanidade comum

Na quarta e última questão filosófico-normativa, Fraser ao se indagar que a justiça requer o reconhecimento daquilo que distingue os indivíduos e grupos – suas diferenças – para além do reconhecimento da nossa comum humanidade comum; desenvolve sua resposta no espírito do pragmatismo democrático do qual se utilizou no discurso sobre a justificação das reivindicações sociais.

Convém lembrar de que a interpretação do reconhecimento como violação da justiça, a partir do modelo de status, permitiu atribuir as reivindicações de reconhecimento ao domínio do dever universal, *i.e.*, no mesmo nível em que a justiça distributiva é considerada. Logo, encontra-se um denominador comum entre (e acima) dessas duas esferas sociais; pois, ambas estariam subordinadas a uma só dimensão normativa: a paridade participativa.

Em face disso, Fraser enfatiza que a paridade de participação é uma norma universal em dois sentidos. Tanto abrange todos os (adultos) que intervêm na interação, como pressupõe o igual valor moral dos seres humanos. Não obstante, Fraser considera que esse “universalismo moral, deixa em aberto a questão de se a justiça pode exigir o reconhecimento das diferenças de um indivíduo ou de um grupo como parte da condição intersubjetiva para a paridade participativa”<sup>605</sup>. De fato, sobre essa questão, há autores que indagam o modelo de reconhecimento como status social, precisamente com relação à centralidade do universalismo moral da norma da paridade participativa. Aparentemente, essa norma seria incompatível com o reconhecimento das particularidades. Visto que a teoria de Fraser busca precisamente evitar que na constituição de grupos sociais, uma determinada visão ética ou concepção de vida boa, se torne dominante e se imponha sobre os demais como as minorias. Por isso, seu modelo deontológico, que considera substantivo, não permite que confiemos a solução dos problemas de reconhecimento errôneo à sensibilidade ética dos indivíduos.

Portanto, a partir dessas argumentações, Fraser sustenta que a questão filosófico-normativa anteriormente colocada, não pode ser respondida a priori dos tipos de reconhecimento que todos precisam. Para abordar tal problema, a autora recorre ao espírito da ética do discurso e do pragmatismo democrático. Dessa perspectiva, o reconhecimento é um remédio para a injustiça social e não a satisfação de uma necessidade humana genérica e, por isso, depende do caso

---

<sup>605</sup> Ibid., p. 49.; FRASER, 2007d, p. 121.

concreto, das formas de injustiça a serem corrigidas<sup>606</sup>. Sendo assim, duas situações de exigência de reconhecimento estão postas:

Nos casos em que o reconhecimento errôneo envolve a negação da humanidade comum de alguns participantes, o remédio é o reconhecimento universalista; assim, o primeiro e mais fundamental remédio para o apartheid sul-africano foi a cidadania universal “não-racial”. Ao contrário, quando o reconhecimento errôneo supõe a negação daquilo que é distintivo de alguns participantes, o remédio pode ser o reconhecimento da especificidade; desse modo, muitas feministas argumentam que a superação da subordinação das mulheres requer o reconhecimento da capacidade única e distinta de dar à luz. Em todo o caso, o remédio deve ajustar-se ao dano.<sup>607</sup>

Noutras palavras, o remédio deve ser aplicado de acordo com a situação concreta de injustiça, *i.e.*, segundo os obstáculos à participação paritária. Conforme Fraser, esse enfoque pragmatista, supera os inconvenientes de dois pontos de vista opostos: 1º) rechaça o entendimento de que somente devem ser reconhecidas as capacidades que todos os humanos compartilham; defendido por alguns teóricos da distribuição que se opõem à discriminação positiva; 2º) rejeita a proposição oposta, igualmente descontextualizada, de que todos necessitam sempre que se lhes reconheçam suas características distintivas; enfoque adotado pela maioria dos teóricos do reconhecimento, inclusive Honneth e Taylor<sup>608</sup>.

Esse enfoque pragmático, contempla as reivindicações de reconhecimento da diferença de forma contextual, como respostas reparadoras das injustiças específicas e preexistentes. Exige que se identifique, nas reivindicações concretas, se as injustiças dizem respeito à humanidade comum ou a uma característica distintiva dos indivíduos ou grupos, *i.e.*, se diz respeito à igualdade ou à diferença. Portanto, “aprecia que as necessidades por reconhecimento de atores subordinados diferem das dos atores dominantes e que apenas aquelas reivindicações que promovem a paridade de participação são moralmente justificadas”<sup>609</sup>, *i.e.*, universalmente vinculantes.

Conforme Fraser, as necessidades de que tenham as pessoas, de determinado tipo de reconhecimento em certos contextos, dependem da natureza dos obstáculos à paridade participativa. Se o obstáculo à paridade de participação é: 1º) a negação da humanidade comum de alguns indivíduos ou grupos, a solução será a reconstituição da universalidade da humanidade; 2º) quando o problema é a negação dos traços característicos de certos indivíduos ou grupos, a solução será reconciliar essa diferença segundo a norma da paridade. Para se deliberar a respeito, é

---

<sup>606</sup> FRASER, 2007d, p. 121.

<sup>607</sup> FRASER, 2006b, p. 49–50., grifo da autora; 2007d, p. 121., grifo da autora. No caso de negação de caracteres distintivos, Fraser destaca que o “a solução *pode* ser o reconhecimento da diferença, não que o deva ser. De fato, há outras possíveis soluções para a negação das particularidades, incluindo a desconstrução dos próprios termos sobre quais as diferenças são atualmente elaboradas”; fazendo referência aos remédios transformativos, bem como a *via média*, como abordado em “questões de teoria política”. FRASER, 2006b, p. 50., Nota 46, grifo da autora.

<sup>608</sup> FRASER, 2006b, p. 50.

<sup>609</sup> *Ibid.*

necessário ter em mente que o tipo de reconhecimento de que as pessoas precisam, a ser reivindicado na arena política e social da esfera pública, não pode ser descrito *a priori*. Ao contrário, necessita ser abordado no espírito de um pragmatismo informado pela compreensão da teoria social crítica de orientação normativa, informada empiricamente e guiada pela intenção prática de superar a injustiça<sup>610</sup>.

Dito de outro modo, é preciso sempre contextualizar o debate segundo as informações correntes sobre o problema em questão. Para o pragmatista, nesse sentido, tudo depende, precisamente, daquilo que necessitam as pessoas que na atualidade sofrem de um reconhecimento errôneo para poder participar como iguais na vida social; e não há razão para supor que todas elas necessitem da mesma coisa em qualquer contexto. Em alguns casos, elas podem exigir que lhes sejam dispensadas as excessivas características distintivas que lhes foram apropriadas ou atribuídas. Em outros casos pode ser necessário que o reconhecimento das particularidades, até agora não reconhecidas, sejam levadas em consideração<sup>611</sup>.

Como se pode perceber, Fraser admite o reconhecimento da diferença – porém não como afirmação de identidades danificadas ou distorcidas, mas sim como diferença/desigualdades inevitáveis – como um meio de as pessoas se posicionarem em condições de igualdade nas participações nas interações sociais. Há que se destacar ainda, que nos casos em que o obstáculo à participação paritária é não reconhecimento da diferença, Fraser afirma “que a solução *pode* ser o reconhecimento da diferença, não que o deva ser. De fato, há outras possíveis soluções para a negação das particularidades, incluindo a desconstrução dos próprios termos sobre quais as diferenças são atualmente elaboradas”<sup>612</sup>. Noutras palavras, a autora aventa a possibilidade de que aquilo que os indivíduos ou grupos necessitam é “(...) desconstruir os mesmos termos em que atualmente se expressam as diferenças atribuídas”<sup>613</sup>. Fazendo eco, aqui, a sua predileção pela desconstrução das identidades binárias.

Em suma, de acordo com Fraser, a justiça pode exigir, em princípio, o reconhecimento de caracteres distintivos, além de nossa humanidade comum, embora isso possa determinar-se apenas pragmaticamente, à luz dos obstáculos à paridade participativa específicos para o caso<sup>614</sup>.

---

<sup>610</sup> Cf. *ibid.*, p. 51.; Cf. FRASER, 2007d, p. 121., grifo da autora.

<sup>611</sup> FRASER, 2006b, p. 51.

<sup>612</sup> *Ibid.*, p. 50, n. 46.; FRASER, 2007d, p. 121, n. 14.

<sup>613</sup> FRASER, 2006b, p. 51.

<sup>614</sup> *Ibid.*

## Capítulo IV – Teoria e Prática Política

### 4. Questões de teoria política na integração bidimensional

Nesse capítulo, o objetivo principal é uma reconstrução da mudança que Fraser desenvolveu na sua proposta política, desde a sua primeira versão de teoria bifocal até o “fechamento” da sua teoria da justiça bidimensional e a transição para a justiça tridimensional. E, com esse enfoque, analisar e avaliar as suas propostas políticas.

No texto *Da redistribuição ao reconhecimento*<sup>615</sup>, Fraser construiu um arcabouço de análise bifocal e avaliação perspectivista das injustiças, a fim de solucionar a “falsa antítese”: redistribuição ou reconhecimento. No entanto, a proposta política que daí se seguiu, foi caracterizado como um novo dilema – agora formulado pela teoria de Fraser – entre soluções afirmativas ou soluções transformativas (e suas combinações) para as injustiças oriundas das respectivas esferas sociais da economia ou do status. Assim, a partir das críticas e debates sobre essa primeira versão da sua teoria da justiça que, em síntese, refutavam a dicotomia redistribuição *versus* reconhecimento, Fraser sugere repensar as soluções para as injustiças e ao mesmo tempo reforçar a tese de que as dimensões da justiça, na prática, são inseparáveis. Ademais, ao pensar de novo as soluções para as injustiças, a autora deixa transparecer uma importante mudança de postura teórico política: enquanto em *Justiça Interrompida*<sup>616</sup> (e no texto precedente<sup>617</sup>) havia uma preferência pela estratégia política **socialismo e desconstrução**, posteriormente, a autora propõe uma solução que denomina “reforma não reformista”, inspirada na ideia de André Gorz<sup>618</sup>.

Seguindo essas hipóteses, foi necessário percorrer algumas das críticas à primeira versão da teoria de Fraser que de algum modo contribuíram para que ela revisasse a sua proposta de soluções

---

<sup>615</sup> Cf. FRASER, 1995.; Cf. 1997a.

<sup>616</sup> Cf. FRASER, 1997a.

<sup>617</sup> FRASER, 1995.

<sup>618</sup> GORZ, André. **Strategy for labor: a radical proposal**. Trad. cast. de Martin A. Nicolaus y Victoria Ortiz, Boston, 1967., Apud FRASER, 2006b, p. 77., grifos meus. Nesse livro, publicado em 1964 na França sob o título *Stratégie ouvrière et néo-capitalisme*, André Gorz distinguia entre reformas reformistas e não reformistas. Essa última denominava de “reforma revolucionária” e tinha como característica sua ação anticapitalista que transformaria a sociedade pacificamente, isto é, reformas que se encaminham no sentido de uma transformação radical da sociedade, mas num processo gradual de mudanças Cf. GORZ, A. **Estratégia operária e neocapitalismo**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1968 [1964], Apud SILVA, J. P. da. Nota sobre o conceito de “reformas revolucionárias” de André Gorz. **Caderno CRH**, Salvador, Bahia, v. 30, n. 81, p. 507–522, Set./Dez., 2017. Note-se que essa é a única obra de Gorz, citada por Fraser, inclusive recentemente em *Capitalismo em debate*, na qual ela baseia sua concepção de *via média*, isto é, no André Gorz dos anos 1960, ocasião em que ele já questionava o proletariado como classe revolucionária. Portanto, bem antes do seu “*Adeus ao proletariado*: ensaio publicado em 1980 em que em que o sociólogo francês tentava apreender a tendência empírica em curso que indicava uma significativa redução do operariado industrial nas sociedades capitalistas avançadas” Cf. ANTUNES, R. Prefácio à 7ª ed., Apresentação. In: ANTUNES, R. (org.). **Adeus ao trabalho? Ensaio sobre as metamorfoses e a centralidade do mundo do trabalho**. 11. ed. São Paulo; Campinas: Cortez; Editora da Universidade Estadual de Campinas, 2006. p. 9–20. p. 16.

políticas para as injustiças, a qual culminou numa *via média* entre políticas afirmativas e transformativas.

#### 4.1. Do socialismo e desconstrução ao “reformismo não reformista”: questões de teoria e prática política

Nas primeiras versões do seu modelo teórico de análise bifocal, Fraser esboça seu entendimento de injustiça socioeconômica e injustiça cultural, bem como as respectivas “soluções” correlatas: redistribuição e reconhecimento com uma abordagem perspectivista das injustiças. Examina ainda, em que condições as políticas de redistribuição e reconhecimento comprometem-se uma à outra; além de verificar quando podem chegar a se integrarem de forma a se apoiarem mutuamente, assim como tratou das implicações da não integração para os movimentos sociais<sup>619</sup>.

Esse primeiro esboço do que viria compor a sua teoria da justiça, deixou muitas margens para os questionamentos levantados por “aqueles que abraçam o pós-estruturalismo”<sup>620</sup>, sobretudo a dicotomia entre economia e cultura – que ainda não contava com a diferenciação weberiana de classe e status – e o modo como formulou a questão do *deslocamento* como um dilema – redistribuição ou reconhecimento? – que fora resolvido com outro dilema: afirmação ou transformação?

Particularmente, com Iris Marion Young e Judith Butler, Fraser traçou fortes polêmicas em relação à sua obra *Justiça interrompida* (e a versão republicada nesse livro, do artigo *Da redistribuição ao reconhecimento*).

Sobre a polêmica em torno do “dilema” redistribuição ou reconhecimento, Iris Young, por exemplo, concordava com Fraser que certas teorias políticas recentes sobre multiculturalismo e nacionalismo efetivamente destacam o respeito por valores culturais distintos como questões primordiais de justiça e muitas parecem ignorar questões de distribuição de riqueza e recursos e de organização do trabalho<sup>621</sup>. Nesse sentido, Young salienta que Fraser cita o muito discutido trabalho de Charles Taylor, *Multiculturalismo e as políticas de reconhecimento*<sup>622</sup>, como exemplo dessa atenção unilateral com relação ao reconhecimento a expensas da redistribuição e pensa que ela está certa. Afirma ainda que até mesmo o teórico paradigmático da justiça distributiva, John Rawls, agora dá ênfase a diferenças culturais e de valor, negligenciando o conflito sobre recursos escassos<sup>623</sup>. Concorda com Fraser, portanto, sobre a dicotomia presente nas teorias da justiça. No

<sup>619</sup> SILVA, Enrico Paternostro Bueno Da, 2013, p. 127–128.

<sup>620</sup> FRASER, 2006b, p. 20.

<sup>621</sup> YOUNG, 2009, p. 194.

<sup>622</sup> Cf. TAYLOR, 2003.

<sup>623</sup> YOUNG, 2009, p. 194.

terreno da ação política, todavia, adverte que “sua polarização – redistribuição versus reconhecimento –, entretanto, leva-a a exagerar a extensão em que alguns grupos que reivindicam reconhecimento ignoram essas questões”<sup>624</sup>, materiais ou econômicas.

Butler, por sua vez, entende que Fraser “(...) reproduz a divisão que coloca certos grupos oprimidos na esfera da economia política e relega outros à esfera meramente cultural. Estabelecendo um *continuum* que abrange a economia política e a cultura, esta autora coloca as lutas lésbicas e gays na extremidade cultural do espectro político”<sup>625</sup>, com o pressuposto de que os “homossexuais não ocupam uma posição específica na relação com a divisão do trabalho”<sup>626</sup>. Essas são algumas das menções dessas autoras dirigidas à forma dicotômica de pensar as injustiças e as respectivas divergências políticas.

Fraser, por sua vez, na ocasião da sua primeira versão de teoria bifocal, ainda não dispunha de respostas satisfatórias para esses e outros questionamentos. Um dos motivos para isso foi o fato de que as comunidades “ideais” situadas heurísticamente nos extremos do “espectro conceitual”, ainda não eram claramente consideradas bivalentes, enquanto “(...) o gênero e a ‘raça’ constituem modos de comunidade que se movem em um dilema”<sup>627</sup>, como afirma: “à diferença da classe, que ocupa um extremo do espectro conceitual e à diferença da sexualidade, que ocupa o outro, o gênero e a ‘raça’ são bivalentes e concernem simultaneamente tanto à política da redistribuição como à política do reconhecimento”<sup>628</sup>. Nesse texto, a bivalência – das coletividades – era entendida como exceção e não como regra. Apesar de a autora considerar que, “(...) todas as lutas contra as injustiças, se entendidas adequadamente, congregam reivindicações tanto de redistribuição quanto de reconhecimento”<sup>629</sup>, a força do seu argumento estava na distinção analítica das injustiças. No entanto, Fraser não deu um tratamento perspectivo adequado para a abordagem das injustiças das coletividades consideradas “puras”, analiticamente (classe explorada e sexualidade depreciada)<sup>630</sup>; e

---

<sup>624</sup> Ibid., p. 211.

<sup>625</sup> BUTLER, 2000, p. 115.

<sup>626</sup> Ibid.

<sup>627</sup> FRASER, 1997a, p. 22., grifo da autora.

<sup>628</sup> Ibid., grifo da autora.

<sup>629</sup> Ibid., p. 13.

<sup>630</sup> Ibid., p. 23., grifo da autora. Certamente Fraser já reconhecia que esse ainda era um passo a ser dado, pois o anuncia no final do texto *Da redistribuição e reconhecimento*, quando menciona “(...) que a economia socialista junto com a política cultural desconstrutiva funciona melhor no ajuste do dilema no caso de comunidades bivalentes de gênero e ‘raça’” e que “o próximo passo seria mostrar que essa combinação também funciona em relação com nossas formas socioculturais fundamentais. Afinal, gênero e ‘raça’ não estão nitidamente separados com respeito à sexualidade e classe. Pelo contrário, todos esses eixos de injustiça se entrecruzam de uma forma que eles afetam os interesses e identidades uns dos outros. Ninguém é unicamente membro de um tipo de comunidade. Pode ser o caso que as pessoas que são subordinadas em relação a um eixo de divisão social, dominam em outro” Ibid., p. 33–34., grifos da autora. Visto que “as soluções afirmativas funcionam de forma aditiva e costumam ter objetivos contraditórios (...), a interseção de classe, ‘raça’, gênero e sexualidade intensifica a necessidade de soluções transformadoras” Ibid., grifos da autora. Contudo, a demonstração da interseção, Fraser o fez somente em *Redistribuição ou reconhecimento* quando argumentou em defesa da “bidimensionalidade”, como “regra” (Cf. seção 1.3.1), em todos os eixos de injustiça e estabeleceu o “dualismo perspectivista” como método de avaliação das injustiças e como estratégia política.

nenhuma norma mediadora. Isso deixou margem para interpretações da “sexualidade depreciada” como “meramente cultural”, como o fez Butler, assim como a classe também poderia ser compreendida como meramente econômica. Desse modo, o dilema redistribuição ou reconhecimento apresentava as coletividades ideais como ambivalentes: enquanto as reivindicações de reconhecimento buscavam afirmar da especificidade de grupos, sua identidade e diferenciação, as reivindicações redistributivas procuravam a abolição da ordem econômica e a des-diferenciação de grupo. Logo, a própria autora considerou que “formulou o dilema redistribuição-reconhecimento de um modo que resulta bastante inabordável”<sup>631</sup>, referindo-se ao espectro ideal. Entretanto, a fórmula que criou para abordá-lo politicamente, trouxe um outro dilema: o da “afirmação ou transformação?”<sup>632</sup>

Assim, a desses fatos e, certamente, pelos diálogos que se estabeleceu, Fraser passou a conceber as esferas sociais ao modo weberiano, como esferas diferenciadas e, ao mesmo tempo, profundamente imbricadas, *i.e.*, que se relacionam reciprocamente e, não mais, como uma via de mão única, como relatou recentemente ao dizer que o chamado lado “sistêmico” coloniza o “mundo da vida” e esse último, por sua vez, reage de maneira defensiva para impedir a colonização<sup>633</sup>. Na concepção de Fraser, a diferenciação das esferas sociais se ofusca ainda mais com o desenvolvimento do capitalismo. Ao passo que essa questão foi amplamente tratada em teoria social e, normativamente, o problema político é como abordar a diferenciação entre redistribuição e reconhecimento e as respectivas injustiças, bem como as “(...) implicações da não integração para os movimentos sociais”<sup>634</sup>. Para tanto, sistematizou-se em considerar simultaneamente e comparar as duas versões da sua teoria da justiça com o intuito de verificar as soluções apontadas ao dilema afirmação ou transformação.

Na primeira versão, Fraser assume “que as soluções redistributivas para a injustiça econômico-política contribuem invariavelmente à indiferenciação de grupos sociais”, enquanto “as soluções para a injustiça de valoração cultural intensificam invariavelmente a diferenciação de grupos sociais”<sup>635</sup>. Dito de outro modo, o reconhecimento e a redistribuição, tomadas isoladamente, possuem lógicas próprias: a lógica do reconhecimento consiste em valorizar a especificidade de grupo, enquanto a lógica da redistribuição consiste em fazer desaparecer o grupo enquanto tal<sup>636</sup>. Segundo Fraser, “uma vez que aceitamos tais pressupostos, resulta difícil ver como

---

<sup>631</sup> FRASER, 1997a, p. 23.

<sup>632</sup> Cf. *ibid.* et seq.

<sup>633</sup> FRASER, N. **Para uma crítica das crises do capitalismo: entrevista com Nancy Fraser**. São Paulo: Perspectivas, 2017. Entrevistadores: Arthur Bueno, Nathalie Bressiani, Felipe Gonçalves Silva, Mariana Teixeira, Ingrid Cyfer e Inara Marin. 2017.p. 164., grifos da autora.

<sup>634</sup> SILVA, Enrico Paternostro Bueno Da, 2013, p. 128.

<sup>635</sup> FRASER, 1997a, p. 23.

<sup>636</sup> FRASER, 1997a.

as feministas e a gente antirracista podem perseguir, simultaneamente, o reconhecimento e a redistribuição”<sup>637</sup>, sem enfrentar esse paradoxo. Ademais, o dilema se agudiza quando as comunidades consideradas ambivalentes são abordadas a partir de ambas as dimensões, de maneira bifocal, suscitando as seguintes questões: “como podem as feministas lutar simultaneamente pela abolição da diferenciação do gênero e pela valorização da especificidade do gênero?”<sup>638</sup> ou ainda, “como podem as pessoas antirracistas lutar simultaneamente para abolir a “raça” e valorizar a especificidade do grupo?”<sup>639</sup>.

Para complicar esses pressupostos, Fraser se propõe a examinar, por um lado, outras concepções alternativas de redistribuição e, por outro lado, analisar concepções alternativas de reconhecimento. O seu objetivo é distinguir as duas formas de abordar a solução para a injustiça que atravessa a linha divisória da redistribuição e do reconhecimento, as quais são denominadas de “afirmação” e “transformação”, respectivamente. Por conseguinte, reformula o dilema redistribuição-reconhecimento de uma forma que permita abordar sua solução, pensando nos grupos que sofrem ambos os tipos de injustiça (gênero e “raça”)<sup>640</sup>. Isso posto, uma abordagem mais detalhada da solução para a injustiça – as combinações entre afirmação e transformação – foi desenvolvida na sequência dessa descrição.

A fase de elaboração da sua teoria da justiça bidimensional – a segunda versão –, na qual retoma a abordagem das soluções para as injustiças corresponde ao texto que abre o livro de debate com Axel Honneth: *Redistribuição ou reconhecimento*. Neste momento, Fraser refaz as questões sobre o dilema redistribuição-reconhecimento – já orientada para “a institucionalização da justiça democrática” – da seguinte forma: “que reformas institucionais podem remediar as injustiças de classe social e status ao mesmo tempo? Que estratégia política pode integrar de maneira satisfatória a redistribuição e o reconhecimento, atenuando também as interferências mútuas que possam surgir quando se queira alcançar ambos os objetivos em conjunto?”<sup>641</sup>

Fraser amplia suas respostas, acionando elementos novos para solucionar os déficits e esclarecer maus entendimentos a respeito dos primeiros textos sobre a temática. A principal novidade é a incorporação do critério normativo da paridade participativa na reformulação das soluções para as injustiças que culminou na “justiça democrática”. Desse modo, a autora repensa tais soluções, reformulando-as em termos gerais, como sendo a “eliminação dos impedimentos para a paridade participativa”<sup>642</sup>. Efetivamente, o “significado disto” aplicado à fórmula geral da

---

<sup>637</sup> Ibid., p. 21.

<sup>638</sup> Ibid.

<sup>639</sup> Ibid., p. 22.

<sup>640</sup> Cf. *ibid.*, p. 23.

<sup>641</sup> FRASER, 2006b, p. 71.

<sup>642</sup> Ibid.

justiça tridimensional, é contundente: para remediar a má distribuição, uma reestruturação econômica é necessária para assegurar as condições objetivas de paridade participativa; para remediar o reconhecimento errôneo, fazem falta normas que possam satisfazer os pré-requisitos intersubjetivos, mediante a desinstitucionalização dos padrões de valor cultural que impedem a paridade participativa e sua substituição por outros padrões que a favoreçam; para remediar a exclusão ou a marginalização política, deve-se eliminar os obstáculos políticos mediante a democratização<sup>643</sup>. Portanto, sob a ótica do dualismo perspectivo, o dilema resulta uma aparência enganosa; pois, mesmo para as coletividades “ideais” de redistribuição e reconhecimento, se tomadas isoladamente, “a fórmula geral de eliminação de obstáculos à paridade participativa está sujeita a mais de uma aplicação institucional”<sup>644</sup> e ambas as dimensões da injustiça podem ser reparadas com mais de uma maneira; tendo em vista que mesmo a classe e a sexualidade são consideradas coletivos bidimensionais. Diante da diversidade de interpretações possíveis e das consequências institucionais de cada uma delas, não permanecem evidentes “que soluções para a má redistribuição e o reconhecimento errôneo os proponentes da justiça devem tentar pôr em prática?”<sup>645</sup>, simultaneamente.

#### 4.1.1. Resolvendo o dilema: afirmação ou transformação

Para responder ao problema que foi descrito anteriormente – no sentido de desvelar a solução simultânea para ambas as dimensões da injustiça – Fraser, primeiramente, retoma em *Redistribuição ou reconhecimento*, sua antiga fórmula da primeira versão da sua teoria a fim de organizar e avaliar as alternativas, distinguindo as duas estratégias gerais – para remediar a injustiça que transcende a divisão entre reconhecimento e redistribuição –: *afirmação* e *transformação*. A partir disso, reformula o problema da integração entre as duas dimensões da justiça numa única estratégia política<sup>646</sup> que se harmonize com o dualismo perspectivo.

Conforme já mencionado, a questão das soluções para a injustiça é retomada do texto *Da redistribuição ao reconhecimento?*<sup>647</sup> e, no texto *Redistribuição ou reconhecimento*, são “revisados alguns aspectos chave do argumento”<sup>648</sup>. Nesse último texto, Fraser inicia sua argumentação distinguindo as estratégias integradoras afirmativas e transformativas para reparar as injustiças.

---

<sup>643</sup> Ibid. Aqui, Fraser apenas menciona a terceira dimensão.

<sup>644</sup> Ibid., p. 72.

<sup>645</sup> Ibid.

<sup>646</sup> Ibid.

<sup>647</sup> Cf. FRASER, 1995.; Cf. 1997a.

<sup>648</sup> FRASER, 2006b, p. 72, n. 77. Não é o caso, aqui, de se avaliar pormenorizadamente tais revisões. Busco somente reconstituir o argumento, em linhas gerais, para salientar a diferença de conclusões que revelam a mudança de postura política da autora no decorrer da evolução dos seus escritos até a concretização da sua teoria normativa ou justiça bidimensional, salientando algumas das críticas e sugestões que lhes foram dirigidas.

A distinção gira em torno do contraste entre as estruturas sociais subjacentes, por uma parte e os resultados sociais que geram, por outra. As **estratégias afirmativas** visam corrigir os resultados desiguais dos arranjos sociais sem perturbar as estruturas sociais subjacentes que os geram; as **estratégias transformadoras**, em contraste, almejam corrigir resultados injustos reestruturando, precisamente, a estrutura subjacente que os gera. O nó do contraste é o nível em que se aborda a injustiça: enquanto a afirmação se centra nos resultados ou no estado final, a transformação aborda as raízes do problema<sup>649</sup>. Noutros termos, a diferença fundamental entre ambas as estratégias é o objeto sobre o qual elas focam para reparar as injustiças: por um lado as soluções afirmativas se centram nos resultados injustos, corrigindo-os e/ou complementando-os, de modo que se convertam em justos; por outro lado, as soluções transformativas focam nas estruturas que produzem a injustiça, pressupondo que a mudança nas causas, por sua vez, alcançará a mudança nos resultados. Logo, a diferença entre afirmar e transformar se determina em função daquilo em que se deve intervir: no resultado ou na causa<sup>650</sup>.

De acordo com Fraser, a distinção entre afirmação e transformação aplica-se igualmente à distribuição e ao reconhecimento. Pode utilizar-se em ambas as perspectivas para ordenar a grande quantidade de possíveis soluções para a injustiça<sup>651</sup>. Para mostrar as possibilidades de intervenção, Fraser elabora um quadro para representar essa ordenação através da combinação das dimensões da injustiça e as soluções possíveis, para “situar as quatro orientações políticas”<sup>652</sup> que debate nos respectivos textos (primeira e segunda versão). Fraser nos pede para imaginar uma matriz de quatro células: o eixo horizontal contém as soluções afirmativas e transformativas e o eixo vertical contém as duas dimensões da justiça que considerou até então<sup>653</sup> (Cf. Figura 2).

Figura 2: Dimensões da injustiça social e as respectivos soluções.

Solução para a Injustiça Dimensão da Justiça	Afirmação	Transformação
Redistribuição	Estado de Bem Estar Liberal	Socialismo
Reconhecimento	Multiculturalismo	Desconstrução

Fonte: Adaptado de Fraser<sup>654</sup>.

<sup>649</sup> Cf. *ibid.*, p. 72., grifos meus.

<sup>650</sup> IBÁÑEZ, 2015, p. 206.

<sup>651</sup> FRASER, 2006b, p. 74.

<sup>652</sup> FRASER, 1997a, p. 27.

<sup>653</sup> *Ibid.*

<sup>654</sup> FRASER, 1995, p. 87.; 1997a, p. 27.; 2006b, p. 72. et seq.

Em seguida, Fraser explica que, “consideradas em abstrato, com independência do contexto”, as estratégias são entrecruzadas com as respectivas dimensões da injustiça<sup>655</sup>.

Primeiramente, Fraser aplica a diferenciação entre afirmação e transformação, à perspectiva da justiça distributiva. Nessa perspectiva, o exemplo paradigmático de uma **estratégia afirmativa** é o **Estado de bem-estar liberal**, *i.e.*, o “tipo de regime estabelecido nos Estados Unidos após o *New Deal*”<sup>656</sup> que procura reparar a má distribuição mediante a transferência de renda, incrementando a participação dos mais prejudicados no consumo, deixando intacta a estrutura econômica subjacente. Em contraste, o exemplo clássico de uma **estratégia transformadora** é o **socialismo**, cujo objetivo é corrigir a distribuição injusta na sua raiz, transformando a estrutura que a gera. Este enfoque não apenas altera a distribuição de cotas de participação como também modifica a divisão do trabalho, as formas de propriedade e outras estruturas profundas do sistema econômico<sup>657</sup>.

Na sequência, a autora aplica os remédios afirmativos e transformativos às injustiças de reconhecimento. Um exemplo de **estratégia afirmativa**, nessa perspectiva, é o **multiculturalismo dominante**, cujo enfoque propõe a corrigir o desrespeito, revalorizando as identidades de grupo injustamente desvalorizadas, enquanto deixa intactos tanto o conteúdo dessas identidades quanto as diferenciações de grupo que as sustentam. Em oposição a essa abordagem, a **estratégia transformadora** Fraser denomina de **desconstrução**, cujo enfoque repararia a subordinação de status ao desconstruir as oposições simbólicas que sustentam os padrões atualmente institucionalizados de valor cultural<sup>658</sup>; em vez de limitar-se a elevar a autoestima daqueles que são reconhecidos erroneamente<sup>659</sup>, tal estratégia desestabilizaria as diferenciações de status vigente e transformaria a autoidentidade de *todos*<sup>660</sup>. Transversalmente, refletindo sobre as informações apresentadas na Figura 2, enquanto os remédios afirmativos aplicados às injustiças distributivas e de reconhecimento “tendem a apoiar a diferenciação de grupo”, os remédios transformativos, quando aplicados a ambas as dimensões da injustiça, “tendem a turvar a diferenciação de grupo”<sup>661</sup>; ou de classe e status.

Fraser admite que o uso realizado do termo “‘desconstrução’ é heterodoxo, pois denota um tipo específico de remédio institucional do reconhecimento errôneo”<sup>662</sup> e que, por isso, o

---

<sup>655</sup> FRASER, 2006b, p. 74.

<sup>656</sup> *Ibid.*, p. 72, n. 78., grifo da autora.

<sup>657</sup> *Ibid.*, p. 72–74., grifos em itálico são da autora, grifos em negrito são meus.

<sup>658</sup> Fraser salienta que nem todas as versões de multiculturalismo se ajustam ao modelo descrito, que é uma reconstrução ideal típica daquilo que considera que é a ideia majoritária do multiculturalismo. *Ibid.*, p. 73, n. 80.

<sup>659</sup> Como sugeriria, segundo as críticas de Fraser, o modelo psicologizado de reconhecimento de Axel Honneth. Cf. HONNETH, 2009.

<sup>660</sup> FRASER, 2006b, p. 73–74., grifo da autora.

<sup>661</sup> FRASER, 1997a, p. 27.

<sup>662</sup> FRASER, 2006b, p. 73., nota 81.

“reconhecimento desconstrutivo pode parecer uma espécie de oximoron, pois mescla motivos hegelianos e derridianos”<sup>663</sup>. Todavia defende que ele “tem um sentido preciso e útil na política contemporânea” quando “a distinção de status em questão é opressora *per se*”<sup>664</sup>. A fim de ilustrar esse sentido, cita as duas estratégias como alternativas para remediar o heterossexismo: a política de identidade gay que aspira revalorizar a sexualidade de gays e lésbicas, assim como reforça a postura de uma orientação sexual existente e, portanto, seria uma estratégia afirmativa. Em contraste, a “política *queer*”, que propõe desconstruir a oposição binária entre homossexualidade e heterossexualidade, seria uma estratégia transformadora ou desconstrucionista, pois visa desestabilizar a grade atual de status sexuais mutuamente excludentes<sup>665</sup>. Do mesmo modo, “estratégias desconstrutivas também podem ser encontradas em movimentos feministas e antirracistas, dentre os que pretendem substituir as oposições rígidas entre masculino/feminino, negros/brancos”<sup>666</sup>.

Se o entrecruzamento entre remédios e dimensões da justiça tem o “objetivo” de “extrair algumas conclusões relativas ao que se deva fazer”<sup>667</sup>, qual seria a conclusão de Fraser a respeito da melhor estratégia ou, *o que fazer* diante das “quatro orientações políticas” consideradas? A resposta mencionada pela autora incluiu avaliar os méritos relativos à afirmação e transformação para então distinguir “qual desses enfoques é mais capaz de reparar al mesmo tempo a má distribuição e o reconhecimento errôneo?”<sup>668</sup> Nesse ponto da argumentação, Fraser avalia os méritos quando a distinção das soluções são consideradas em absoluto<sup>669</sup>, isto é, quando **consideradas em abstrato**, com independência do contexto, as **estratégias afirmativas** têm pelo menos dois inconvenientes: 1º) quando as soluções afirmativas são aplicadas à má distribuição, provoca uma violenta reação de reconhecimento errôneo. Seu efeito nítido consiste em adicionar o insulto do desrespeito ao dano

---

<sup>663</sup> Ibid., p. 74. O uso que Fraser faz do termo desconstrução, segundo a autora, “(...) retém parte das qualidade da obra mais antiga de Derrida, que sugere um ideal cultural utópico de diferenças fluídas e mutantes” Ibid., p. 73, n. 81. Entretanto, tal uso do termo é mais político do que cultural. De fato, Fraser fez uma longa resenha sobre as discussões do “Seminário político” do círculo Jacques Derrida – ocorrido em 1980, na França –, cuja discussão girava em torno da questão se a “desconstrução tinha alguma implicação política” e se era “desejável articular uma política da desconstrução” FRASER, N. “Postestructuralismo y política”. Los discípulos franceses de Jacques Derrida. **Revista Mexicana de Sociología**, Ciudad de México, México, v. 45, n. 4, p. 1209–1229, 1983. p. 1209. Diante da disputa entre os autores participantes do referido seminário, entre “substituir o projeto de politização da desconstrução pelo projeto de desconstrução do político”, Fraser salienta que “Derrida evita ocupar-se em forma direta de questões de política e resiste em politizar seu trabalho”, invocando “a máxima tradicional da esquerda, (...) de que o silêncio deve ser mantido para não prejudicar os movimentos da esquerda”. Ibid., p. 1218 e 1220–1221.

<sup>664</sup> FRASER, 2006b, p. 74., grifo da autora.

<sup>665</sup> Ibid., grifo da autora.

<sup>666</sup> Ibid.

<sup>667</sup> Ibid.

<sup>668</sup> Ibid.

<sup>669</sup> Em *Redistribuição ou reconhecimento*, Fraser basicamente retoma a argumentação da primeira versão – na qual a distinção era considerada em abstrato –, e a estende até o ponto da virada para a “reforma não reformista”, em que a distinção é considerada contextualmente (Cf. seção 4.2).

da privação<sup>670</sup>; 2º) quando se aplicam ao reconhecimento errôneo, as soluções afirmativas tendem a reificar as identidades coletivas. Ao invés de promover a interação através das diferenças, tais estratégias se prestam com demasiada facilidade ao separatismo e ao comunitarismo repressivo. Por outro lado, as **estratégias transformadoras** evitam em grande parte essas dificuldades. 1º) quando se aplicam à má distribuição, os enfoques transformadores têm um caráter solidário pois pode ajudar a reparar também o reconhecimento errôneo que se deriva diretamente da estrutura econômica da sociedade; 2º) quando se aplicam as soluções desconstrutivas ao reconhecimento errôneo, eles são, em princípio, desreificadores, pois pretendem desestabilizar as distinções injustas de status<sup>671</sup>.

Conforme foi pressuposto, no início desse capítulo, o esquema elaborado por Fraser, cujas soluções são tomadas em abstrato, parece resolver um dilema – reconhecimento ou redistribuição – e abrir outro (afirmação ou transformação?). A própria autora comenta esse fato numa entrevista. Ela reconhece, conforme seu diagnóstico de época, que “quando emergiram as políticas de reconhecimento, primeiro as progressistas (feminismo, liberação de gays e lésbicas etc.) e depois as regressivas (religião e nacionalismo), o tema da redistribuição ficou em segundo plano”<sup>672</sup>. Para esse problema, que denominou de *deslocamento*, ela considerou que uma resposta adequada não podia formular uma escolha entre a política de reconhecimento e da distribuição; mas, sim, que todas as formas de lutas contra essas subordinações deveriam tratar ambos os aspectos<sup>673</sup>. Assim, a questão era como articular ambas as dimensões – e suas tensões – conjuntamente. Para tanto, diz a autora:

Minha primeira formulação para esse problema aparece no artigo *Da redistribuição ao reconhecimento?* onde o formulava como um dilema. As lutas pela redistribuição têm uma lógica dirigida a abolir, ou pelo menos minimizar as diferenças de um grupo como classe. Vale dizer, são transformadores no sentido de que não se trata de reconhecer a diferença do proletariado, mas sim de superar ou pelo menos minimizar a importância da classe. Nas lutas por reconhecimento, ao contrário, o objetivo é acentuar essas diferenças. São duas lógicas em tensão e tem de cuidar-se para não as confundir.<sup>674</sup>

De fato, na primeira versão da sua teoria, a partir de suas palavras, o debate sobre as soluções para as injustiças, se situou apenas entre as combinações de propostas afirmativas e transformativas. Diante desse panorama, a questão permaneceu em quais combinações de estratégias seriam as preferíveis? E, neste espaço de reflexão, se sobressai que, quando as combinações levam em conta os inconvenientes e os méritos, as estratégias preferíveis, muitas

<sup>670</sup> Por exemplo, no caso dos pobres que são humilhados e considerados parasitas por receberem “benefícios” do Estado ou transferência de renda, como acontece com frequência com os beneficiários do Bolsa Família no Brasil.

<sup>671</sup> FRASER, 2006b, p. 74–75. As políticas afirmativas ou de reconhecimento identitário, tendem a “fomentar” “o problema da reificação” Ibid., p. 87., grifos da autora. Sobre esse problema, ver seção 3.2.1.

<sup>672</sup> FRASER, 2007a, p. 25.

<sup>673</sup> Cf. *ibid.*, p. 25–26. grifo meu.

<sup>674</sup> Ibid., p. 25., grifos da autora.

vezes são as transformadoras. Por esse motivo, na primeira versão de sua teoria, Fraser não hesitou em defender a melhor combinação, vale dizer, aquela que ajusta ambas as dimensões da injustiça com a estratégia transformativa. Na ocasião, tomando como referência as coletividades bivalentes ideais, a autora argumentou que “tanto no caso do gênero como no da ‘raça’, o cenário que se ajusta melhor ao dilema redistribuição-reconhecimento é o do **socialismo na economia** mais a **desconstrução na cultura**”<sup>675</sup>. Conforme as suas palavras: “minha solução [para a falsa antítese] foi o famoso lema ‘desconstrução na cultura, redistribuição na economia’, uma frase que queria ser inteligente, mas não dizia muito e foi muito criticada”<sup>676</sup>.

Ao considerar o contexto da época – suas divergências e convergências aos dias atuais – de “proliferação de antagonismos sociais, de fraturas dos movimentos sociais e o crescente atrativo da direita do Estados Unidos”<sup>677</sup>, Fraser assumiu que “(...) o projeto de transformar as estruturas profundas tanto da economia política como da cultura, se mostra como a única orientação programática abrangente capaz de fazer justiça a *todas* as lutas atuais contra a injustiça”<sup>678</sup>. Sendo assim, “Fraser toma partido pela alternativa transformadora ou socialista”<sup>679</sup> que se associa à “(...) desconstrução, como o análogo cultural do socialismo”<sup>680</sup>. Portanto, na primeira versão de soluções para as injustiças, presentes na sua *reflexão crítica sobre a condição pós-socialista*, sua posição política era pelo **socialismo desconstrutivo**<sup>681</sup>; como a melhor solução entre os pares de combinações (Cf. Figura 3).

Figura 3: Combinação das estratégias e resumo do dilema afirmação *versus* transformação.

<p><b>Pares de estratégias contraditórias e contraproducentes</b></p>	<p>- Política afirmativa de redistribuição do Estado de Bem-Estar liberal e política transformativa de reconhecimento desconstrutivo.</p> <p>- Política transformativa de redistribuição do socialismo e a política afirmativa do multiculturalismo <i>mainstream</i> ou dominante.</p>
<p><b>Pares de estratégias deficientes, mas politicamente viáveis</b></p>	<p>- Política afirmativa de redistribuição do Estado de Bem-Estar liberal e a política afirmativa do multiculturalismo <i>mainstream</i> ou dominante.</p>

<sup>675</sup> FRASER, 1997a, p. 31. grifo da autora, grifos em negrito são meus.

<sup>676</sup> FRASER, 2007a, p. 25., grifos da autora.

<sup>677</sup> FRASER, 1997a, p. 32., grifo da autora.

<sup>678</sup> Ibid., grifo da autora.

<sup>679</sup> IBÁÑEZ, 2015, p. 210.

<sup>680</sup> FRASER, 1997a, p. 28.

<sup>681</sup> Acredito que a expressão – *socialismo desconstrutivo* – pode ser adequada, já que na dimensão da economia, onde se situaria o socialismo, segundo Fraser, a estratégia transformadora propõe a desconstrução das diferenciações de classe, enquanto na cultura se propõe a desconstrução das identidades binárias e/ou reificadoras de grupos.

**Pares de estratégias eficientes, mas politicamente inviáveis.**

- Política transformativa de redistribuição (socialismo) e a política transformativa de reconhecimento (desconstrução).

Fonte: adaptado de Fraser<sup>682</sup>.

Em face do que já se disse, a proposta de Fraser para resolver pela raiz o problema da dissociação das políticas de redistribuição e reconhecimento, não ficou isento de críticas. Entretanto, apesar de a autora considerar que o “socialismo” entrou em crise, pois além de ter propugnado, meramente, a transformação econômica – segundo o seu diagnóstico sobre os “últimos 150 anos” de lutas por redistribuição – ainda se demonstrou que grande parte de seu conteúdo institucional é problemático (particularmente, a ausência de democracia), ainda assim, afirma que seria um erro abandonar a ideia de transformação econômica profunda; não apenas como opção política à redistribuição afirmativa do Estado liberal de bem-estar, mas sobretudo para fazer frente “(...) ao clima neoliberal de nossos dias”<sup>683</sup>.

Ainda que Fraser encerre esse primeiro momento de sua teoria com uma orientação socialista, nos termos ideais em que ela o definiu, sua concepção de socialismo se equipara à socialdemocracia em defesa de um retorno ao Estado de bem-estar social, agora atento ao subtexto de gênero. Sobre tal aspecto, Ibáñez ressalta que “no esquema inicial de Fraser, a alternativa transformadora frente às políticas afirmativas é historicamente associada ao socialismo e que inclui os seguintes pontos”<sup>684</sup>:

Remédios transformativos geralmente combinam programas de bem-estar social universalistas, tributação acentuadamente progressiva, políticas macroeconômicas destinadas a criar as condições de pleno emprego, um grande setor público não mercantil, propriedade pública e/ou coletiva significativa e tomada de decisão democrática sobre as prioridades socioeconômicas básicas. Eles tentam assegurar o acesso ao emprego para todos e tendem, ao mesmo tempo, a desvincular do emprego as parcelas do consumo básico. Consequentemente, sua tendência é minar a diferenciação de classes. Remédios transformativos reduzem a desigualdade social sem, no entanto, criar classes estigmatizadas de pessoas vulneráveis percebidas como beneficiárias de caridades especiais.<sup>685</sup>

Ao término da lista de características dos remédios transformativos, Fraser adverte que esboçou, deliberadamente, um quadro que é ambíguo entre o socialismo e uma socialdemocracia forte<sup>686</sup>. Entretanto, no lugar de apresentar fatos históricos da “associação histórica” entre socialismo e

<sup>682</sup> Cf. FRASER, 1995.; Cf. 1997a.

<sup>683</sup> FRASER, 2006b, p. 73. Deve-se, contudo, destacar que nesse estágio da sua teoria, Fraser ainda avaliava as soluções para as injustiças, sob a ótica dos objetivos dos movimentos sociais; ainda não havia definido o princípio da paridade de participação como critério.

<sup>684</sup> IBÁÑEZ, 2015, p. 212. No original: “remédios transformativos, em contraste [aos remédios afirmativos], tem sido associado historicamente ao socialismo”. FRASER, 1997a, p. 25.

<sup>685</sup> FRASER, 1997a, p. 26.

<sup>686</sup> Ibid., p. 38, n. 37.

transformação, apenas menciona o argumento de T. H. Marshall, segundo o qual, “um regime social-democrata universalista de ‘cidadania social’, mina a diferenciação de classes, mesmo na ausência de um socialismo em grande escala”<sup>687</sup>. Logo, por defender que o regime social-democrata minou as diferenças de classes, o equipara ao socialismo<sup>688</sup>.

Além disso, na ocasião de *Redistribuição ou reconhecimento*, Fraser não se compromete com um “conteúdo institucional preciso de socialismo”; tal como antes (na primeira versão de teoria bifocal), quando a autora havia salientado que,

Para meus propósitos aqui, no entanto, não é necessário atribuir um conteúdo preciso à ideia socialista. Ao contrário, é suficiente invocar a concepção geral de reparar a injustiça distributiva mediante uma profunda reestruturação político-econômica, em contraposição às realocações superficiais. A esta luz, aliás, a socialdemocracia aparece como um caso híbrido que combina remédios afirmativos e transformativos: ela também pode ser vista como uma ‘posição intermediária’, que envolve um grau moderado de reestruturação econômica, mais do que no Estado de bem-estar liberal, mas menos do que no socialismo.<sup>689</sup>

Como se percebe, a ideia de “posição intermediária” entre afirmação e transformação, que será denominada de “reforma não reformista”, já estava presente no primeiro modelo da teoria de Fraser (em *Da redistribuição ao reconhecimento*), em que pese a equivalência entre socialdemocracia e socialismo apresentar ambiguidades. Sendo assim, podemos inferir que a “radicalidade” da proposta de Fraser, na sua primeira versão, decorria menos da perspectiva da justiça distributiva de viés socialista do que da perspectiva do reconhecimento, vale dizer, da sua proposta de transformação da cultura por desconstrução. Além de contestação de alguns autores – como Bernstein, a partir de uma crítica ética – de que a redistribuição não pode ser lida em termos de reconhecimento<sup>690</sup>, não houve debates de Fraser com algum dos autores classificados por ela de economicistas, *i.e.*, que tenha feito objeções políticas a sua proposta transformativa socialista ou

<sup>687</sup> Marshall, T. H. *Class, Citizenship, and Social Development: Essays*. Chicago: University of Chicago Press, 1964, Apud *ibid.*

<sup>688</sup> IBÁÑEZ, 2015, p. 208. Ibáñez afirma que podemos duvidar do quão oportuna ou exata seja esta equivalência entre socialismo e socialdemocracia, ainda que estivéssemos falando somente de duas versões idealizadas. Para exercer sua indagação, compara a visão de Fraser de socialdemocracia com uma versão forte de socialismo, por um lado, e com o neoliberalismo e o Estado liberal de bem-estar, de outro lado. Conclui que a proposta de Fraser tem seus argumentos fortes, porém não está livre de dúvidas. Uma delas, que o autor discute amplamente, é até que ponto a proposta de Fraser eliminaria a exploração que claramente atenta contra a paridade participativa. Cf. *ibid.*, p. 208, 221–223; questão que levantamos como limite formal da norma da paridade participativa (Cf. seção 3.4.2.1).

<sup>689</sup> FRASER, 1997a, p. 37, n. 33. grifo da autora.

<sup>690</sup> Cf. BERNSTEIN, 2005. Desconheço que Fraser tenha respondido às críticas de Bernstein. Todavia, antes da crítica desse autor, Fraser travou “controvérsia com Rorty”, opondo-se à sua “reivindicação” de “retomar as políticas redistributivas de esquerda” BENSÁID, 2008, p. 46. et seq. Segundo Hernández, Fraser e Rorty, concordam com relação ao deslocamento, ou seja, que a identidade política obscureceu a desigualdade econômica. Entretanto, “enquanto Rorty prioriza a redistribuição para resolver o problema (...), Fraser mantém uma concepção dualista” perspectivista que coloca ambas as dimensões no mesmo patamar de valor. Ainda assim, em questões políticas, “ambos apontam a importância da recuperação da redistribuição na ação política como elemento indispensável da justiça e a necessidade de atacar em várias frentes simultaneamente” Cf. HERNÁNDEZ, N. Rorty y Fraser en torno a la distinción entre redistribución y reconocimiento: un debate abierto. *Revista de retórica y argumentación*, Guadalajara, México, v. 1, n. 2, p. 1–13, 2016. p. 9.

questionado os limites da sua fórmula de soluções no que se refere à redistribuição, para criticar/superar a exploração e a dominação capitalista. Pelo contrário, o debate se deu no campo do feminismo, o qual Fraser caracterizou de culturalistas, isto é, da “nova esquerda cultural”, cujo “desacoplamento da esquerda social” Fraser se opunha<sup>691</sup>.

#### 4.1.2. Crítica ao “desconstrucionismo” cultural: entre o conceito e o contexto das soluções políticas das injustiças

As críticas que talvez levaram Fraser a “moderar” sua proposta política na dimensão do reconhecimento, vieram precisamente do campo feminista radical – ou esquerda cultural – que criticava o economicismo do marxismo tradicional tanto quanto Fraser e, da mesma forma, se apropriaram de algumas categorias marxistas, que eram baseadas em estruturas econômicas e no “trabalho produtivo”.

O exemplo emblemático, mencionado anteriormente, é a crítica de ao “arcabouço analítico” de Fraser que, segundo Young, “opõe conceitualmente cultura e economia política”<sup>692</sup>. Young concorda que Fraser acerta em apontar que “existem tendências para uma política de reconhecimento que visam suplantar as preocupações com a justiça econômica” e que “está certa em criticá-las”<sup>693</sup>; tal como resultou, no debate com Honneth, o ponto crucial da crítica ao monismo moral da teoria desse autor<sup>694</sup>. Young, por sua vez, afirma que o “remédio” proposto por Fraser, “(...) o de reafirmar uma categoria de economia política inteiramente oposta à de cultura, é pior do que a doença”<sup>695</sup>, já que, “esse mesmo arcabouço faz com que as políticas da classe trabalhadora ou dos homossexuais pareçam mais unidimensionais do que efetivamente são”<sup>696</sup>.

Há ainda um desacordo dessa autora em relação aos “tipos ideais” evocados por Fraser para defender a tese de que as injustiças sofridas por gays e lésbicas tenham suas raízes estritamente em valores culturais, enquanto aquelas sofridas pela classe trabalhadora seriam enraizadas na estrutura econômica. Todavia, a discordância principal de Young, é precisamente com relação à

---

<sup>691</sup> Cf. BENZAÏD, 2008, p. 48.

<sup>692</sup> YOUNG, 2009, p. 194. O texto de Iris M. Young é uma resposta às críticas de Fraser a sua teoria da justiça (*Justiça e as políticas de diferenças*), presente em: FRASER, Nancy. Culture, political economy, and difference – On Iris Young’s justice and the politics of difference. In: **Justice Interruptus: Critical Reflections on the “postsocialist” condition**. New York & London: Routledge, 1997, pp. 189-205, Apud BRESSIANI, N. D. A., 2007. De acordo com Bressiani, Fraser reconhece o caráter inovador do trabalho de Young, porém entende que ela, ao buscar abordar as questões de reconhecimento e redistribuição por meio de uma teoria monística que entende todas as injustiças como formas de opressão, não teria conseguido escapar de uma concepção dual de injustiça que diferencia as injustiças de caráter político econômico de outras que possuem caráter cultural e que, mesmo presentes, as questões de redistribuição levantadas por Young permanecem, em sua teoria, ocupando uma posição secundária. *Ibid.*, p. 89–90.

<sup>693</sup> YOUNG, 2009, p. 195.

<sup>694</sup> Cf. FRASER; HONNETH, 2003.

<sup>695</sup> YOUNG, 2009, p. 195.

<sup>696</sup> *Ibid.*

depreciação que o modelo de Fraser faz ao reconhecimento afirmativo, *i.e.*, movimentos que reivindicam a especificidade de grupo. Na visão de Fraser, conforme o seu esquema antes apresentado – referente à primeira versão de soluções (Cf. Figura 2) –, movimentos antirracistas que visam fortalecer a identidade ou especificidade do grupo, estariam em contradição com a redistribuição transformativa que visa abolir a questão da “raça” ou do grupo enquanto grupo. Ao “sugerir que movimentos culturalmente afirmativos das pessoas de cor visam a abolir a ‘raça’ por meio da afirmação da ‘raça’”<sup>697</sup>, ou seja, por meio de objetivos conflitantes entre si, “Fraser impõe categorias dicotômicas a uma realidade mais complexa e, assim fazendo, encontra contradição onde não existe”<sup>698</sup>. Entretanto, no seu primeiro modelo teórico – que foi o objeto de crítica de Iris M. Young –, segundo essa autora, Fraser esperava que “esse conflito revela[ria] o equívoco de tal política afirmativa de reconhecimento e a necessidade de uma política cultural transformadora que desconstrua identidades”<sup>699</sup>. Por isso, a opção de Fraser era pela “desconstrução” como estratégia transformativa.

Em relação ao equívoco de ignorar o reconhecimento afirmativo de identidades das coletividades, segundo a compreensão de Young, se daria pelo fato de Fraser pressupor que todo os grupos que reivindicam reconhecimento afirmativo, o consideram como um fim em si mesmo. Ao contrário, para Young, citando como exemplo as lutas das “pessoas de cor”, pode ser que alguns desses movimentos tratem o reconhecimento cultural como um fim em si mesmo, como “a substância da liberação”<sup>700</sup>. Entretanto, “mais frequentemente, (...) os que afirmam o orgulho cultural e a identidade das pessoas de cor entendem esse reconhecimento como um meio para a justiça econômica e a igualdade social”<sup>701</sup>. Ademais, “esses grupos afirmam a especificidade cultural para negar a concepção essencialista de ‘raça’ e estimular a solidariedade dos membros do grupo contra estereótipos depreciativos”<sup>702</sup>.

Com efeito, a partir dessa constatação, é perceptível que Young mobiliza a relação de meios e fins da prática política; questão ausente ou pelo menos não muito evidente nos escritos de Fraser até então. Dito de outro modo, Young analisa a teoria política de Fraser de um texto que é baseado exclusivamente em “tipos ideais” (de orientação política e de movimentos sociais) e através de uma análise da prática política de movimentos concretos – procedimento que não é estranho a Fraser

---

<sup>697</sup> Ibid., p. 208., grifos da autora.

<sup>698</sup> Ibid.

<sup>699</sup> Ibid., p. 197.

<sup>700</sup> Ibid., p. 208.

<sup>701</sup> Ibid.

<sup>702</sup> Ibid. grifo da autora. Young chega a afirmar que “a posição de Fraser parece similar à dos opositores conservadores da política antirracista que se recusam a distinguir a afirmação de instituições econômicas, políticas e culturais específicas de solidariedade e fortalecimento das pessoas de cor, das instituições discriminatórias e racistas da exclusão branca”. Ibid.

(Cf. seção 1.2) –, ou seja, a partir da ótica que “(...) pretende desenvolver uma teoria pautada pela experiência e pela observação das demandas feitas pelos movimentos sociais e não por fundamentações filosóficas”<sup>703</sup>. Por esse motivo, Young, observando os mesmos fenômenos – que Fraser conceituou sob perspectiva analítica, como tipos ideais –, mas sob outra perspectiva; o que lhe permitiria enxergar os propósitos dos movimentos neles mesmos – tal como Fraser irá denominar como distinção conceitual das soluções. Assim, Young esperava que poderia dar-lhes outros sentidos (aos propósitos dos movimentos sociais), como afirma:

(...) Para os movimentos com que Fraser está mais preocupada – a saber, movimentos de mulheres, movimentos de pessoas de cor, movimentos de gays e lésbicas, movimentos de pobres e trabalhadores –, uma política de reconhecimento funciona como um meio para, ou como um elemento ligado a propósitos mais amplos de igualdade social e econômica, mais propriamente do que como um objetivo de justiça distinto<sup>704</sup>.

Nessa perspectiva, Young pôde asseverar que Fraser “está equivocada em conceitualizar as lutas pelo reconhecimento da especificidade cultural como contraditórias com as lutas por transformação radical das estruturas econômicas”<sup>705</sup>, haja vista que tais lutas de reconhecimento são vistas pelos movimentos sociais como meio para alcançar a igualdade socioeconômica, *i.e.*, como parte de uma estratégia mais ampla e não como objetivo de justiça como fim em si mesmo.

Em resumo, ao refutar, sobretudo, a associação preferida de Fraser, de remédios transformativos na redistribuição com a desconstrução de identidades culturais, enquanto posição política privilegiada, Young assevera que “o mundo dos objetivos e princípios políticos apresentado por Fraser é estranhamente vazio de ação. Ela clama por uma abordagem de cultura e identidade antes ‘desconstrutiva’ do que ‘afirmativa’, mas não sei o que isso significa para a conduta do ativismo no terreno de lutas”<sup>706</sup>. Inclusive, parece evidenciar que Young confere uma importância política à questão do reconhecimento da identidade e da diferença um tanto distante daquela de Fraser.

Certamente, a resposta de Fraser em *Uma réplica a Iris Young*, apesar de sucinta, foi esclarecedora: “o que Young rotula como ‘dicotômico’ é, na verdade, uma dualidade de perspectiva”<sup>707</sup>. Não é o caso de analisar aqui, o “esquema ‘plural’ quádruplo” que Young propõe, o qual, segundo Fraser é “insuficiente teorizado”. Mas tão somente, destacar que aquilo que Young está criticando são os conceitos abstratos de Fraser, os “tipos ideais” de coletividades e a distinção em absoluto entre afirmação e transformação (formulado em *Da redistribuição ao reconhecimento*, como

<sup>703</sup> BRESSIANI, N. D. A., 2007, p. 85.

<sup>704</sup> YOUNG, 2009, p. 206.

<sup>705</sup> *Ibid.*, p. 210.

<sup>706</sup> *Ibid.*, p. 212., grifos da autora.

<sup>707</sup> FRASER, 2009c, p. 218., grifos da autora.

descrevi antes); fato que teria levado Young a interpretar um descompasso desses conceitos com os objetivos concretos dos movimentos sociais<sup>708</sup>.

Ou seja, para Young – analisando contextualmente – as mesmas coletividades que sofrem de injustiças de reconhecimento, consideradas por Fraser, buscam o reconhecimento como afirmação da sua identidade de grupo; e o fazem como um meio para alcançar certos fins justos, como promover a igualdade, diferente daqueles movimentos que eventualmente lutam pelo reconhecimento como um fim em si. Fato que levou Young a questionar Fraser do porquê os movimentos multiculturalistas teriam como fim último o reconhecimento da identidade? Enquanto para Fraser – analisando conceitualmente –, toda e qualquer estratégia de reconhecimento afirmativo na dimensão do reconhecimento, é vista como um fim em si e, portanto, injustificado. Esse tipo de reconhecimento seria opressivo porque ao afirmar a diferenciação, reifica a identidade do grupo; daí sua predileção pela desconstrução. De fato, nesse primeiro esquema de Fraser, se evidencia que ela buscava adequar a realidade ao conceito. Somente em *Redistribuição e reconhecimento*, discutido a seguir, é que a autora considerou que a distinção entre afirmação e transformação é contextual e não uma distinção em absoluto ou abstrata; ainda que só possa assim ser considerada em referência ao conceito.

Com relação à questão da avaliação de meios e fins da política, objetivos dos movimentos sociais e resultados alcançados, isto é, a contextualização, se torna muito mais transparente na teoria de Fraser quando ela amadurece seu método teórico-crítico e põe em cena a norma da paridade participativa como critério de justiça. Isso lhe permitiu, de um lado defender-se de acusações como a de Young de que sua “posição (...) parece similar à dos opositores conservadores da política antirracista”<sup>709</sup>, de outro lado, com a norma da paridade de participação, nos fez notar que a teoria do reconhecimento de Honneth, por exemplo, não dispunha de critérios normativos objetivos para distinguir reivindicações de justiça e que, portanto, esse autor “(...) não apresenta uma teoria viável da justiça”<sup>710</sup>.

Provavelmente, o diálogo com Iris M. Young e com tantas outras autoras feministas da esquerda cultural (Butler, Benhabib etc.) inspirou Fraser a afinar sua teoria da justiça e as respectivas propostas de soluções políticas para as injustiças. A intenção e o motivo de retomar o antigo debate com Young, foi apenas a de trazer um exemplo de crítica sobre a concepção de Fraser de “desconstrução” radical na dimensão do reconhecimento e o seu descompasso em relação ao socialismo “moderado” na dimensão da redistribuição. Essa combinação era a mais promissora

---

<sup>708</sup> Não por acaso, Fraser inicia dizendo: “parece que Iris Young e eu participamos de mundos diferentes” Ibid., p. 215.

<sup>709</sup> YOUNG, 2009, p. 208.

<sup>710</sup> Cf. FRASER, 2006c, p. 171.

para Fraser, já que as estratégias estariam em consonância; contudo, se bem analisadas, é possível constatar uma maior complexidade. Nesta perspectiva, parafraseando Fraser, mesmo na combinação de estratégias transformativas – para ambas as dimensões da injustiça –, a solução aplicada à dimensão da redistribuição, segundo a sua concepção de socialismo (socialdemocrata), corresponderia a uma “mudança gradual”; enquanto a solução para o reconhecimento corresponderia a uma “mudança apocalíptica”. Faltava-lhe, no entanto, além da determinação conceitual obtida pelo dualismo perspectivo, a determinação contextual; tal como no ponto de vista de Young de análise dos movimentos multiculturalistas.

#### 4.2. A “reforma não reformista”: afinando a “via média” entre política afirmativa e transformadora

Neste percurso é imprescindível mencionar que na primeira versão da sua teoria – ao buscar resolver a “falsa antítese” entre redistribuição e reconhecimento com o uso da lente bifocal – Fraser abriu um dilema conceitual entre afirmação e transformação. Todavia, foi considerado na descrição, até o momento, apenas algumas dúvidas e críticas dirigidas a tal modelo de soluções, ainda consideradas em *abstracto*.

Com vistas ao delineamento da via média, adentra-se no segundo momento ou versão de sua teoria. Em *Redistribuição ou reconhecimento*, Fraser introduz a fórmula geral de eliminação de obstáculos à paridade participativa e analisa algumas aplicações institucionais possíveis, no interior do mesmo quadro das “quatro opções políticas” consideradas. Nessa direção, a autora reformula sua argumentação dos remédios afirmativos e transformativos e seus inconvenientes ou consequências indesejáveis quando se combinam pares de remédios pouco promissores, cujas políticas entram em conflito. Por exemplo, a combinação da política transformativa de redistribuição socialista com a política afirmativa do multiculturalismo dominante (Cf. Figura 2); compreensão que lhe rendeu fortes críticas.

Neste momento, no referido texto, sua argumentação é levada a outras consequências com uma postura política mais “moderada” e realista. Contudo, é preciso recordar que Fraser, anteriormente, asseverou que a distinção entre afirmação e transformação não equivalia a uma “mudança gradual versus apocalíptica”; porém, não foi assim que os críticos a interpretaram, como evidenciado. Posteriormente, a autora repete o postulado e, fazendo uma analogia, assume que essa distinção não corresponde à distinção de “‘reforma’ frente a ‘revolução’”<sup>711</sup>. Sua conclusão, que no

---

<sup>711</sup> FRASER, 2006b, p. 72., grifos da autora. Conforme mencionado, Fraser era enfática – na primeira versão de sua teoria bifocal – em definir o socialismo desconstrutivo como a melhor combinação de solução para as injustiças. Esse fato que teria aberto o dilema *afirmação ou transformação*; ainda que a autora afirmasse que essa distinção não equivalia a uma mudança “gradual versus apocalíptica” FRASER, 1997a, p. 23.; assim como em *Redistribuição ou reconhecimento*, acrescentou a essa afirmação, a de que a “distinção *não* equivale a de ‘reforma’ frente a ‘revolução’” FRASER, 2006b,

primeiro modelo terminava pela predileção incondicional à combinação dos remédios transformativos para ambas as dimensões da injustiça, em *Redistribuição ou reconhecimento* termina com a seguinte advertência: “assim pois, em igualdade de condições, **as estratégias transformadoras são preferíveis**, mas não estão em absoluto livres de dificuldades”<sup>712</sup>.

O fato é que após as controvérsias com alguns críticos – como Iris Young – e “tentando qualificar filosoficamente seu quadro conceitual e revisar seu questionado dualismo perspectivo, é que Fraser publicou em 2000 e 2001 os dois textos em que o modelo é revisto, constituindo o cerne do posicionamento que defenderá no primeiro capítulo do livro conjunto”<sup>713</sup> com Axel Honneth. Em seguida, nessa “segunda etapa de sua teoria, correspondente a *Redistribuição ou reconhecimento?* (...) Fraser admite que talvez, *afirmar e transformar* sejam etiquetas demasiado extremas”<sup>714</sup>. De certa forma, ela se torna um tanto cética com relação à sua própria proposta inicial. Como descrito pela autora,

Os apelos para a desconstrução de oposições binárias estão muito longe de ser as preocupações imediatas da maioria dos sujeitos que sofrem de reconhecimento errôneo, mais dispostos a reivindicar sua dignidade afirmando uma identidade menosprezada do que apoiar o enfraquecimento das distinções de status. Da mesma forma, os apelos à transformação econômica estão muito distantes da experiência direta da maioria dos sujeitos que sofrem uma má distribuição e preferem obter os benefícios mais imediatos das transferências de renda que de uma planificação socialista democrática. De forma geral, as estratégias transformadoras são muito vulneráveis aos problemas de ação coletiva.<sup>715</sup>

Certamente, nesse texto, Fraser já havia se dado conta de que na sua “forma pura”, consideradas em absoluto, as estratégias afirmativas e transformadoras não são factíveis ou seriam exequíveis apenas em circunstâncias pouco usuais; quando muitas pessoas ao mesmo tempo se afastam das interpretações vigentes de seus interesses e identidades, *i.e.*, numa situação de

---

p. 72., grifos da autora. Todavia, com a inclusão da via média para resolver o dilema, “(...) a diferenciação proposta ecoa a velha polêmica, que marcou o movimento socialista do século passado, sobre reforma e revolução” MIGUEL, L. F. **Democracia e representação: territórios em disputa**. São Paulo: Editora Unesp, 2014. p. 224. Se for assim, é mais adequado compreender a posição de Fraser de modo semelhante à de Rosa Luxemburgo. Considerada a distância de época e contexto, a antinomia reforma ou revolução, era um dilema para os revisionistas, mas não para Luxemburgo. Essa autora, militante socialista, não era contrária às reformas e defendia que a social-democracia não poderia ser contra as reformas sociais. Ao invés disso, Rosa Luxemburgo era contra a posição dos revisionistas, no interior do Partido Social-Democrata Alemão (SPD), à renúncia à transformação social, para fazer, ao contrário, da reforma social – simples meio na luta de classe – o seu fim. Cf. LUXEMBURGO, R. **Reforma ou revolução?** Tradução: Lívio Xavier. 2. ed. São Paulo: Expressão Popular, 2019. p. 17–18. De modo semelhante à posição de Rosa Luxemburgo, assumo haver um ideal de reforma na proposta de Fraser de *via média*, que não perde de vista, ou abandona, o fim último da emancipação social.

<sup>712</sup> FRASER, 2006b, p. 76., grifos meus.

<sup>713</sup> SILVA, Enrico Paternostro Bueno Da, 2018a, p. 567. De acordo com esse autor, trata-se de *Repensando o reconhecimento* (2000) e *Reconhecimento sem ética* (2001). Cf. FRASER, 2000c.; Cf. 2001.

<sup>714</sup> IBÁÑEZ, 2015, p. 206., grifo do autor. De acordo com Ibáñez, “em uma entrevista”, Fraser “descreve sua divisão inicial, que apenas contemplava afirmar ou transformar variáveis, como ‘muito abstrata ou descontextualizada’”. Ibid., p. 206, n. 3. grifos do autor.

<sup>715</sup> FRASER, 2006b, p. 76.

instabilidade<sup>716</sup>. Entretanto, esse pessimismo de Fraser não significa um abandono dos princípios que a levaram a eleger as estratégias transformativas como modelo ideal de justiça; mas, sim, que elas são mais difíceis de serem realizadas. Desse modo, em vez de insistir em estratégias transformadoras ainda longe da realidade, a autora aceita que às vezes o mais conveniente pode ser corrigir resultados prontamente enquanto se aponta uma solução de mais longo alcance. As soluções que atendam a resultados no curto prazo, mas com um horizonte de longo prazo, são chamadas, por Fraser, de *reformas não reformistas* ou *intermediárias*<sup>717</sup>.

O argumento para a admissão de “uma via média” é que, “em realidade, **a distinção entre afirmação e transformação não é absoluta, mas sim contextual**”<sup>718</sup>. Eis como a própria autora esclarece:

Ao repensar o tema [do dilema entre políticas de redistribuição ou reconhecimento] no livro que escrevi em conjunto com Axel Honneth, *Redistribuição ou reconhecimento?* comprovei que a diferença que há entre práticas afirmativas e transformadoras tem que interpretar-se contextualmente e que muitas reivindicações afirmativas de especificidade não ficam por aí, segundo o contexto, pode ser um passo para uma ação transformadora. Pensava na velha ideia do pensador da nova esquerda André Gorz: reformas não reformistas são ações que tentam satisfazer necessidade no interior do sistema, mas que podem inclinar a balança de forças sobre o terreno e desatar uma mudança mais radical com o passar do tempo. Isto me levou a abandonar o citado dilema.<sup>719</sup>

Destaca-se ainda, que bem antes da apresentação da versão definitiva do texto que abre o livro-debate com Honneth, Feldman observou que, “no *Tanner Lectures on Human Values*”<sup>720</sup>, Fraser já “argumentava que diferentes estratégias de reconhecimento são necessárias em diferentes momentos e em diferentes contextos e julgamentos sobre a adequação de uma abordagem desconstrutiva da injustiça cultural ou uma abordagem multiculturalista, não podem ser feitas teoricamente e *a priori*”<sup>721</sup>. A partir de então, a autora parece ter se convencido da complexidade da questão, de tal modo que atualmente continua a sustentar que a “(...) a distinção entre afirmativa/transformadora é mais complicada do que parece à primeira vista, em função da possibilidade de ‘reformas não reformistas’”<sup>722</sup>. Logo, uma das grandes mudanças (ou

<sup>716</sup> Cf. *ibid.* Provavelmente, Fraser se refere a situações similares àquelas que se convencionou denominar de crise revolucionária, as quais surgem com as crises do capitalismo. Porém, em adição a tal visão economicista, considera a crise no âmbito da esfera cultural com relativa autonomia – conforme a diferenciação das esferas econômicas e culturais – e, portanto, não necessariamente tem correspondência às crises econômicas; assim como as soluções transformativas para as respectivas dimensões das injustiças, também não corresponderiam.

<sup>717</sup> Cf. IBÁÑEZ, 2015, p. 206., grifos do autor.

<sup>718</sup> FRASER, 2006b, p. 76., grifos meus.

<sup>719</sup> FRASER, 2007a, p. 26., grifos da autora.

<sup>720</sup> O autor refere-se ao texto *The Tanner Lectures on Human Values*, vol. 19, ed. Grethe B. Peterson. Salt Lake City, 1998, p. 1-67, Apud FRASER, 2006b, p. 17.

<sup>721</sup> FELDMAN, L. C. Redistribution, recognition, and the state: the irreducibly political dimension of injustice. *Political Theory*, Washington, DC, United States, v. 30, n. 3, p. 410-440, 2002. p. 414.

<sup>722</sup> FRASER; JAEGGI, 2020, p. 194.

aperfeiçoamento) da teoria da justiça bidimensional, consolidada em *Redistribuição ou reconhecimento*, está na formulação da via intermediária entre ações afirmativas e transformadoras, em que faz depender do contexto os julgamentos sobre a adequação da abordagem ou aplicação das soluções para as injustiças.

Para demonstrar sua concepção de via intermediária, Fraser escolhe contextualizar o exemplo da “renda básica incondicional” para a dimensão distributiva e o “caso do véu muçulmano”, das mulheres imigrantes na França, para a dimensão do reconhecimento (este último, conforme já mencionado na seção 3.4.1., é retomado na seção seguinte). Na dimensão da redistribuição, a renda básica incondicional é contextualizada, primeiro, num regime neoliberal e, depois, numa alternativa social-democrata. Na dimensão cultural o véu das muçulmanas é situado num contexto em que coexistem as correntes culturais “neotradicionalista” e a “pós-moderna”<sup>723</sup>.

#### 4.2.1. “Reforma não reformista” na dimensão da redistribuição

Sobre o exemplo da solução intermediária para a injustiça distributiva, Fraser assume como referência a proposta de Philippe Van Parijs, na qual as concessões de “renda básica incondicional”, garantem um padrão mínimo de vida para todos os cidadãos, independentemente de sua participação na força de trabalho, deixando intacta a profunda estrutura dos direitos de propriedade capitalista<sup>724</sup>. Esse modelo distributivo que em abstrato parece de caráter afirmativo, quando situado na realidade de um regime neoliberal teria um efeito perverso de subvencionar os patrões, favorecendo aqueles que pagam salários baixos e contratam trabalhadores temporariamente. É provável ainda que tal redistribuição rebaixe os salários em geral. Ademais, com respeito ao gênero, num contexto neoliberal, a renda auferida individualmente permitiria que os cuidadores primários, junto de outros, abandonassem periodicamente o mercado de trabalho; mas isso não contribuiria para modificar a divisão de trabalho por gênero, para os cuidados que atribui o trabalho não assalariado a uma ampla maioria de mulheres; enquanto poderia significar um aumento de tempo livre apenas para os destinatários masculinos do benefício, aprofundando a má distribuição por gênero<sup>725</sup>.

---

<sup>723</sup> Cf. FRASER, 2006b, p. 79.

<sup>724</sup> Fraser se baseia, parcialmente, na proposta de VAN PARIJS, Philippe. **Why surfers should be fed: the liberal case for an unconditional basic income.** *Philosophy and Public Affairs*, 20 (2), primavera de 1991, p. 101-131; VAN PARIJS, Philippe. **Real freedom for all: what (if anything) can justify capitalism?** Oxford, 1995, Cf. *ibid.*, p. 76, n. 87. Segundo Rego e Pinzani, “a diferença principal em relação a políticas de distribuição de renda focadas em grupos mais fragilizados devido à sua extrema pobreza consiste na **presença ou ausência de condicionalidades**, já que a renda básica universal geralmente não está ligada a uma ideia de responsabilidade social, pela qual os indivíduos deveriam, por sua vez, dar algo à comunidade como contrapartida ao que recebem dela”. REGO; PINZANI, 2014, p. 78. grifos meus.

<sup>725</sup> FRASER, 2006b, p. 76. grifo da autora.

Por outro lado, num contexto de democracia social, os efeitos da “renda básica incondicional” – se o nível da renda transferida fosse suficientemente elevado – seriam a alteração do equilíbrio de poder entre capital e trabalho a curto prazo e, ao longo prazo, o resultado pode ser um enfraquecimento da mercantilização da força de trabalho<sup>726</sup>. Além disso, quando a renda básica é instituída como um elemento entre outros de um regime social-democrático-feminista, combinado, por exemplo, com um sistema público de assistência infantil, poderia alterar a relação de poder entre casais heterossexuais, promovendo mudanças na divisão do trabalho fundando no gênero<sup>727</sup>. Em suma, com esses exemplos sobre a “renda básica incondicional” e universal, num contexto de social-democracia em que outros programas de assistência pública são complementares, Fraser almeja escapar do dilema, aberto nos seus primeiros textos, entre soluções afirmativas e transformativas.

De acordo com a autora, esses exemplos “apontam para a possibilidade de uma ‘via média’ entre uma estratégia afirmativa que é politicamente viável, mas substancialmente falha e outra transformativa que é programaticamente sólida, mas politicamente impraticável. Portanto, o que define essa estratégia alternativa é a sua dependência de ‘reformas não reformistas’”<sup>728</sup>. Ainda conforme a autora, “essa foi a expressão de André Gorz para lutas que são afirmativas com base em qualquer critério rigoroso, mas dão origem a efeitos transformadores, pois alteram as relações de poder abrindo caminho para outras lutas que, com o tempo, se tornam cada vez mais radicais”<sup>729</sup>. Segundo a concepção de Gorz, o contexto favorável de aplicação das “reformas não reformistas”, seria algo parecido com aquele idealizado pela esquerda da social-democracia cujo regime se considerava dinâmico, pois sua trajetória seria transformadora com o tempo ao instituir um conjunto inicial de reformas redistributivas de aparência afirmativa. Ainda que nenhuma dessas políticas alterasse, por si mesma, a estrutura da economia capitalista, se previa que em conjunto, inclinariam a balança do poder do capital para o trabalho e estimularia a transformação a longo prazo<sup>730</sup>.

Na ótica de Fraser, o remédio intermediário age a curto prazo, modificando as características institucionais específicas que constituem seu objetivo explícito, por exemplo, ao mudar as estruturas de incentivos e as de oportunidade política e, ao longo prazo, ampliam o conjunto de opções viáveis de reformas cujo efeito cumulativo com o tempo poderia consistir em transformar as estruturas subjacentes que geram as injustiças<sup>731</sup>. Em suma, a via intermediária (ou

---

<sup>726</sup> IBÁÑEZ, 2015, p. 76.

<sup>727</sup> FRASER, 2006b, p. 76–77.

<sup>728</sup> Ibid., p. 77. grifos da autora.

<sup>729</sup> FRASER; JAEGGI, 2020, p. 194.

<sup>730</sup> FRASER, 2006b, p. 78.

<sup>731</sup> Ibid., p. 77.

“via média”) é nada menos que uma estratégia afirmativa que, à diferença da sua primeira versão de remédios, agora não é mais vista como um fim em si mesma – como Iris Young havia apontado –, mas sim como meio ou tática política que ao ser aplicada a um determinado contexto político progressista, como o social-democrata teria efeitos transformadores ou estratégicos a longo prazo. Traduzido no exemplo contextual na dimensão da redistribuição, a pretensão, portanto, é que a “renda básica [incondicional], quando instituída como um elemento a mais de um regime social-democrata e feminista, poderia ser profundamente transformadora”<sup>732</sup>. Desse modo, o que define o caráter afirmativo ou transformativo da estratégia não é mais o conceito e sim o contexto com referência à norma da paridade participativa.

#### 4.2.2. “Reforma não reformista” na dimensão do reconhecimento

A primeira tarefa para promover o contexto de aplicação de “reformas não reformistas”, seria tanto derrotar o neoliberalismo progressista que é conservador na distribuição, como também o neoliberalismo conservador que é retrogrado na dimensão da distribuição e do reconhecimento<sup>733</sup>. Essa tática política favoreceria a promoção de um contexto social-democrata como modelo de transição a um socialismo democrático e de correção das injustiças distributivas e de reconhecimento.

Em que pese o contexto social-democrata seja o contexto (quase) ideal – se não fosse o seu “economicismo” e “estatismo tecnocrático” – de aplicação das “reformas não reformistas” na dimensão da justiça distributiva, é preciso constatar que esse *experimento* foi, por vezes, criticado por Fraser pela incapacidade de remediar as injustiças de reconhecimento e de representação política<sup>734</sup>, bem como pela ocultação do subtexto de gênero pelos seus defensores. Ademais, com a derrota da social-democracia pelo neoliberalismo e o advento do capitalismo financeirizado<sup>735</sup>, um retorno a esse regime e a retomada das suas reformas no campo da redistribuição como o acréscimo daquelas necessárias na dimensão do reconhecimento e da representação – constitui hoje uma “(...) questão que também é discutível, pois uma reforma econômica não reformista já não

---

<sup>732</sup> Ibid.

<sup>733</sup> Simultaneamente ao diagnóstico atual e sua crítica do capitalismo, aprofundado na recente obra *Capitalismo em debate*, Fraser aponta como proposta política para o cenário dos EUA, uma espécie de “populismo progressista” de esquerda; assunto discutido com base no seu dualismo perspectivo, por ocasião das eleições de 2020 nos EUA, em que Bernie Sanders disputava as primárias para candidatar-se a presidente pelo Partido Democrata. Cf. FRASER, 2019b.

<sup>734</sup> Cf. FRASER, 2009a, p. 16–17. Por exemplo, a crítica ao androcentrismo, na dimensão do reconhecimento, e a institucionalização da visão “Westfaliana” de justiça, na dimensão da representação política; segundo a qual os comprometimentos compulsórios de justiça só se aplicam aos concidadãos. Ibid., p. 17. et seq.

<sup>735</sup> Para Fraser, o neoliberalismo corresponde à fase financeirizada do capitalismo globalizado. Cf. FRASER; JAEGGI, 2020.

seria possível em um único país, dada as condições atuais de globalização econômica”<sup>736</sup>. Todavia, “não obstante a ideia geral de um regime progressivamente autotransformador não esteja em absoluto desacreditada”<sup>737</sup>, Fraser defende que em “nossos dias vale a pena seguir a estratégia da reforma não reformista em escala transnacional”<sup>738</sup>. A questão é saber em que medida “esse enfoque é concebível para a política de reconhecimento”<sup>739</sup>.

Para defender que a estratégia da “reforma não reformista” é compatível com a política de reconhecimento, Fraser retoma a distinção contextual aplicada às questões feministas. Nessa direção, destaca que, dependendo do contexto é possível aceitar – mesmo que parcialmente – a tese de alguns dos proponentes da política de identidade que apoiam as estratégias afirmativas, tendo em vista os seus efeitos transformadores mais adiante. Por exemplo, algumas feministas culturais veem a afirmação da “diferença das mulheres” como um fim em si mesmo e defendem que a reavaliação dos traços associados à feminilidade pode empoderar as mulheres em sua luta contra o preconceito de gênero que pesa sobre os papéis sociais; já outras, consideram a afirmação da diferença como uma estratégia de transição que acabaria por levar à desestabilização da dicotomia homem/mulher ao valorizar as atividades tradicionais das mulheres como forma de incentivar os homens a também praticá-las. Em ambos os casos, as proponentes do “essencialismo estratégico” almejam uma estratégia afirmativa com efeitos transformadores ao longo prazo<sup>740</sup>.

A “verossimilitude dessas previsões”, *i.e.*, a aproximação da confirmação de tais hipóteses, “dependem de fatores contextuais, por exemplo, se há forças poderosas, o bastante, para contrarrestar as tendências coisificadoras [ou reificantes] que são inerentes a essas políticas”<sup>741</sup> identitárias de afirmação da diferença, seja no caso da mulher ou outras identidades. Do ponto de vista do marco teórico alinhavando por Fraser, o feminismo cultural estratégico sucumbiria à reificação ao ser aplicado num contexto cultural neotradicionalista que considera natural a diferença de gênero. Porém, se aplicado num contexto de cultura pós-moderna, em que está presente o sentido do caráter interpretativo e contingente das identidades, seria mais fácil promover transformações. No entanto, o contexto em que nos encontramos hoje, segundo a autora, é aquele em que coexistem – e competem entre si – o neotradicionalismo e o pós-modernismo como correntes culturais, tornando difícil de calibrar os possíveis efeitos do essencialismo estratégico;

---

<sup>736</sup> FRASER, 2006b, p. 78.

<sup>737</sup> Ibid.

<sup>738</sup> Ibid.

<sup>739</sup> Ibid.

<sup>740</sup> Ibid.

<sup>741</sup> Ibid.

razão pela qual as feministas se tornam céticas diante dessa estratégia identitária<sup>742</sup>; dentre as quais se posiciona<sup>743</sup>.

Fraser reconhece que a sua “estratégia anterior presumia que a diferenciação de gênero seria inerentemente opressora e teria de ser desconstruída. No entanto, quando as diferenciações não são inerentemente opressivas, o *telos* preferido da mudança social pode não ser sua desconstrução”<sup>744</sup>. Constatar essa distinção permite elaborar outra forma de conceber a “reforma não reformista” em relação ao reconhecimento.

Para isso, Fraser considera novamente o “assunto do véu” (*foulard*) (Cf. discutido na seção 3.4.1.) e, nesse caso, considera a distinção entre cristãos e muçulmanos como não sendo “intrinsecamente opressiva” e, por isso, a solução para o reconhecimento errôneo não seria a sua desconstrução. Essa distinção das identidades religiosas estaria vinculada de forma contingente a disparidades institucionalizadas de participação. Logo, a via média para remediar a injustiça causada pela proibição do acesso nas escolas públicas francesas das estudantes que vestem a burca, consiste em “eliminar as preferências institucionalizadas mediante a prática da maioria, dando passos afirmativos para incluir as minorias sem que se requeira a assimilação ou se exacerbe a subordinação das mulheres”<sup>745</sup>.

Não obstante, conforme Fraser havia salientado em *Reconhecimento sem ética*, o embate entre os “republicanos franceses” e os “multiculturalistas”, esses últimos argumentavam que “o sentido do véu” nas comunidades mulçumanas francesas hoje é questionado, da mesma forma que são discutidas as relações de gênero de forma mais geral. A autora também havia destacado que “esse *não* é o caso, eventualmente, para aquela(s) [multiculturalistas] que reconheceriam o que chamam de ‘circuncisão feminina’, na verdade, mutilação genital feminina que, claramente, nega paridade no prazer sexual e na saúde a mulheres e meninas”<sup>746</sup>. A norma de paridade participativa estaria claramente violada no nível intragrupo e consistiria em afirmar uma diferenciação inerentemente opressiva e a solução para tal injustiça só poderia ser a desconstrução. No caso dessa prática – de tradição cultural e fatores sociais diversos, com inúmeras variáveis de país para país –, a questão é que no nível intragrupo, *i.e.*, do grupo cultural que está exigindo a paridade de participação intergrupala, não reconhece a paridade no seu interior. Portanto, teríamos de invocar um critério moral objetivo para argumentar o motivo que o outro grupo, majoritário, não deve reconhecer tal exigência de reconhecimento.

---

<sup>742</sup> Ibid., p. 78–79.

<sup>743</sup> Cf. *ibid.*, p. 79, n. 94.

<sup>744</sup> Ibid., p. 79. Fraser cita como exemplo a defesa de Iris M. Young – em “Categorias desajustadas” – da “ideia de que as políticas afirmativas podem levar à transformação cultural” Ibid., p. 78, n. 93. Cf. YOUNG, 2009., conforme discutido na seção 4.1.2.

<sup>745</sup> FRASER, 2006b, p. 79.

<sup>746</sup> FRASER, 2007d, p. 131. grifo da autora.

Esse seria um momento em que ética e moral parecem se tocar, por assim dizer. Todavia, não necessitamos julgar a posição dos muçulmanos, em si, sobre tal prática; não é o caso de criticar sua crença de que “a mutilação genital feminina é uma parte necessária na criação de uma menina e uma forma de prepará-la para a vida adulta e o casamento”; conforme um dos motivos relacionados pela Organização Mundial da Saúde (OMS)<sup>747</sup>. Noutros termos, a motivação pela qual a praticam não precisa ser abordada e criticada, pois o que é determinante é justificar que a realização da “circuncisão feminina” não pode ser reconhecida nem na França, nem em qualquer outro lugar, pois tal prática cultural viola o critério da paridade participativa feminina<sup>748</sup>. Trata-se de uma forma de vida ética e moralmente incompatível, claramente opressora no nível intragrupo.

Precisamente, o ponto destacado por Fraser em *Reconhecimento sem ética*, foi se “(...) o argumento é corretamente moldado em termos de paridade de participação”<sup>749</sup>. Neste ponto, “apesar das diferenças nessa interpretação, a norma da paridade participativa serve para avaliar deontologicamente tais reivindicações por reconhecimento, sem nenhuma necessidade de avaliação ética das práticas culturais ou religiosas em questão”<sup>750</sup>; o que já permitiria avaliar, contextualmente, o caráter emancipador da estratégia de aplicação da norma da paridade. Porém, no referido texto a autora ainda não havia descrito a *via média* para as estratégias mutuamente exclusivas de afirmação ou transformação. Em contrapartida, na formulação da justiça bidimensional em *Reconhecimento ou redistribuição*, a contextualização da distinção entre estratégia afirmativa e transformadora permite introduzir a “via média” também na dimensão do reconhecimento.

De fato, contextualizar as diferenciações culturais possibilita aceitar a política afirmativa ou de reconhecimento da identidade de grupos nos casos em que elas não sejam inerentemente opressivas. Assim, Fraser deduz que, “dessa perspectiva, permitir o *foulard* nas escolas públicas poderia ser um passo em direção a, e não distante da, paridade de gênero”<sup>751</sup> e, por conseguinte, contaria como uma política de “reforma não reformista” de reconhecimento. Nos termos da autora, “**no curto prazo, essa abordagem conta como afirmativa**, com certeza, pois afirma o direito de um grupo existente à plena participação na educação pública”<sup>752</sup>; sem que haja uma

---

<sup>747</sup> É importante destacar, que “em dezembro de 2012, a Assembleia Geral da ONU adotou uma resolução sobre a eliminação da mutilação genital feminina”, considerando-a uma violação dos direitos humanos. WHO. **Female genital mutilation**. Geneva, Switzerland, 2020. Disponível em: <https://www.who.int/news-room/fact-sheets/detail/female-genital-mutilation>. Acesso em: 28 jun. 2021. Sobre a avaliação da norma da paridade de participação de Fraser, sob a ótica dos Direitos Humanos, Cf. IBÁÑEZ, 2015.

<sup>748</sup> Questão que pode ser criticada, também, sob a ótica da teoria do reconhecimento de Honneth; caso essa teoria for compreendida como uma teoria moral. Desse modo, na esfera das “relações primárias”, a violação e os maus-tratos ameaçam a integridade física, impedindo o reconhecimento da “auto relação prática” da “autoconfiança” Cf. HONNETH, 2009, p. 211. Portanto, na ótica dessa formulação negativa, a norma objetiva seria: “não devemos violar o corpo”, conforme argumento exposto na seção 3.4.1 (Cf. n. 509, pp. 132).

<sup>749</sup> FRASER, 2007c, p. 134.

<sup>750</sup> FRASER, 2007d, p. 131.

<sup>751</sup> FRASER, 2007c, p. 134. grifo da autora.

<sup>752</sup> FRASER, 2006b, p. 79. grifos meus.

assimilação da identidade religiosa islâmica à cultura dominante, o que poderia significar uma desconstrução radical por imposição da maioria cristã.

**No longo prazo, no entanto, poderia ter consequências transformadoras** – como a de reinterpretar a identidade nacional francesa para adaptá-la a uma sociedade multicultural, reformar o islã para um regime pluralista liberal e igualitário com respeito ao gênero ou, em geral, reduzindo a relevância política da religião, tornando tais diferenças rotineiras e mundanas. Como antes, a ocorrência ou não de tais transformações depende de fatores contextuais.<sup>753</sup>

Ademais, ainda que Fraser não mencione, tal política refletiria na dimensão da redistribuição a curto e longo prazo, já que a educação pública e universal, além de um direito deve também contar como atribuição do Estado na distribuição de bens<sup>754</sup>. Trata-se, portanto, duma situação de “dualismo perspectivo” enquanto “postura de integração” das estratégias de redistribuição e reconhecimento.

Por fim, Fraser afirma que “o ponto chave, em qualquer caso, é este: onde as distinções de status podem ser desligadas da subordinação, a estratégia de reforma não reformista não necessita predeterminar seu destino<sup>755</sup>. No exemplo do “caso de véu”, no qual a distinção em questão não é inerentemente opressiva e está vinculada de forma contingente ao obstáculo institucional de acesso à escola pública, o objetivo consiste em eliminar as disparidades de participação, mas sem criar obstáculos – como por exemplo, constitucionalizar direitos de grupos – para que as gerações posteriores possam decidir se deixam ou não que as diferenças prosperem ou morram<sup>756</sup>. Em resumo, Fraser contextualizou esse caso de repercussão na sociedade francesa para demonstrar como funciona a aplicação da solução de “reforma não reformista” na dimensão do reconhecimento e, de certo modo, aderiu ao argumento do multiculturalismo de que o uso do véu entre as muçulmanas que vivem na França está sendo questionado.

Há que se considerar que essa mudança no argumento da autora não é livre de questionamentos. Ao aceitar o argumento multiculturalista de afirmação da identidade, no caso em questão, seu exemplo de aplicação da norma parece estar mais próximo de uma típica solução afirmativa que tanto pode promover a paridade de participação como pode levar o grupo minoritário – ao ter reconhecido seu direito de usar o véu – a reforçar ainda mais sua identidade religiosa e a respectiva reificação. Por isso, deve-se ter em mente que, para Fraser, a distinção contextual de afirmação e transformação diz respeito não apenas ao prognóstico da aplicação, *a priori*, da norma da paridade, mas também com referência a avaliação dos seus resultados efetivos, *a posteriori*; conforme sua concepção de justiça democrática, isto é, a paridade participativa como

<sup>753</sup> Ibid. grifos meus.

<sup>754</sup> Da mesma forma, conforme a descrição do “dualismo perspectivista” (Cf. seção 2.4), o exemplo do direito ao aborto requer, ao mesmo tempo, a reivindicação do acesso igualitário ao sistema de saúde como distribuidor de bens de serviços.

<sup>755</sup> FRASER, 2006b, p. 79.

<sup>756</sup> Cf. *ibid.*

processo e como resultado e como princípio único da justiça e da democracia (Cf. seção 3.4.2). Diante disso, Fraser concluiu que, “qualquer que seja sua orientação, as reformas não-reformistas buscam desencadear transformações na ordem do status – não apenas diretamente, por **intervenção institucional imediata**, mas também **politicamente, mudando o terreno em que as lutas futuras por reconhecimento são travadas**”<sup>757</sup>.

#### 4.3. Posturas de integração e pautas de deliberação para institucionalizar a “justiça democrática”

Na apresentação da sua versão de via média como solução para as injustiças, em *Redistribuição e reconhecimento*<sup>758</sup>, Fraser buscou demonstrar que “tanto para o reconhecimento quanto para a distribuição, essa abordagem representa uma via média entre afirmação e transformação que combina as melhores características de ambas”<sup>759</sup>. Com os dois exemplos clássicos que utilizou, a “renda básica incondicional” – além do conjunto de reformas redistributivas de “aparência afirmativa” que julga ser característica própria do Estado de bem-estar social – e o “caso do véu” na dimensão do reconhecimento, parece ter clarificado que as estratégias afirmativas – quando contextualizadas, *i.e.*, quando aplicadas num contexto favorável – não são consideradas com um fim em si mesmo e por isso se caracterizam como vias intermediárias de emancipação. Entretanto, é fato que a autora abordou as injustiças de forma isolada, cada qual a partir da respectiva dimensão. Apesar disso, evidenciou que “em geral a estratégia de reforma não reformista traz alguma esperança para ambas as dimensões da justiça”<sup>760</sup>. Por outro lado, ficou patente a dificuldade – após a diferenciação weberiana das esferas sociais – para argumentar que as dimensões da injustiça estão profundamente imbricadas e, por conseguinte, “(...) nem a redistribuição, nem o reconhecimento, separadamente, bastam para superar a injustiça em nossos dias”<sup>761</sup>.

De fato, se as soluções para as injustiças são de dois tipos, as injustiças também o são. Como analisado na seção 2.3.1, as injustiças têm causas em esferas diferentes. Não por acaso, existem autores que destacam que “a separação entre as duas dimensões” da justiça, “sempre foi o calcanhar de Aquiles”<sup>762</sup> da teoria de Fraser: “não basta afirmar, numa ressalva ao texto, que as

<sup>757</sup> Ibid., p. 80. grifos meus.

<sup>758</sup> Essa versão é a que permanece em vigor nos seus últimos escritos de crítica do capitalismo e de proposta política. Em *Capitalismo em debate*, por exemplo, Fraser reitera a possibilidade de “reformas não reformistas” e que “as lutas em torno da fronteira entre economia/política são particularmente suscetíveis a essa dinâmica” FRASER; JAEGGI, 2020, p. 194. Entretanto, na esfera do político, isto é, na dimensão da representação, são apresentadas somente as formulações afirmativas e transformativas e, novamente, a abordagem afirmativa, por si só, é refutada devido seus efeitos negativos em um mundo globalizado Cf. FRASER, 2009b., Cf. FRASER, N. Dos dogmas del igualitarismo. In: FRASER, N. (org.). **Escalas de justicia**. Barcelona, Espanha: Herder Editorial, 2008b. p. 36–52.

<sup>759</sup> FRASER, 2006b, p. 80.

<sup>760</sup> Ibid.

<sup>761</sup> Ibid., p. 19.

<sup>762</sup> MIGUEL, 2014, p. 273.

práticas culturais possuem uma base econômica ou que as instituições econômicas são constituídas pela cultura. O modelo bidimensional tende a estabelecê-las como esferas distintas, exigindo permanente alertas e correções *ad hoc*<sup>763</sup>.

Possivelmente, esse problema decorre das raízes weberianas da concepção frasereana de sociedade. A propósito, quando Fraser estabelece dois “tipos ideais” de sociedade (Cf. seção 2.3.1) para demonstrar, a partir delas, a hibridização das sociedades capitalistas modernas, ela define que tais sociedades incorporam os dois ordenamentos sociais parcialmente desacoplados. Cada ordenamento se baseia numa lógica de ação – segundo a concepção de Weber, mas também de Habermas – e de interação que se interpenetram mutuamente.

A implicação direta disso é que seu conceito de justiça terá que ser não apenas perspectivo, mas também substancialmente dualista, já que possui duas lógicas distintas. Dito de forma mais clara: se Fraser considera que existem duas lógicas da interação e se cada uma destas lógicas estrutura um dos eixos organizativos da justiça social, a consequência é que, em seu modelo de teoria social, existem não apenas duas perspectivas da justiça, mas duas formas da justiça, a justiça distributiva, representada pelas condições objetivas da participação e a justiça de status, representada pelas condições intersubjetivas da participação.<sup>764</sup>

Em decorrência da diferenciação de esferas sociais e suas respectivas lógicas de integração, “Fraser procura identificar causas específicas para os mencionados paradigmas populares da justiça, ainda que estas apareçam interconectadas na maioria dos casos”<sup>765</sup>. Paradoxalmente, a pretensão da autora é combater e criticar, a partir de um modelo dualista ou multicausal, a “falsa antítese” entre redistribuição e reconhecimento que na prática aparecem como reivindicações contraditórias: a redistribuição pretende abolir a desigualdade material de grupos e o reconhecimento identitário quer reforçar a diferença de grupos (ambivalência). Fraser não nega que as causas das injustiças são oriundas de esferas diferentes e, “como ela entende esse dualismo apenas em termos analíticos (e não substanciais) (...)”<sup>766</sup>, a questão é avaliar como as injustiças se interconectam e interagem mutuamente e contextualmente. Isso posto, poder-se-á verificar que não basta desenvolver uma estratégia isolada para a distribuição e outra para o reconhecimento, de forma aditiva<sup>767</sup>: “(...) injustiças situadas em uma esfera de integração sistêmica poderiam ser analisadas tendo em vista

<sup>763</sup> Ibid.

<sup>764</sup> SOUZA, L. G. da C. De, 2013, p. 171. Esse argumento é reformulado pelo autor, de forma mais propositiva, na versão publicada em livro do referido texto, da seguinte forma, diante da diferenciação de esferas e lógicas de integração: “Fraser, no entanto, aponta que modelos teóricos que ignoram ou imobilizam a separação entre dois tipos de interação – e, conseqüentemente, entre duas lógicas da interação social, dois eixos de submissão e duas perspectivas da justiça – acabam por perder a possibilidade de identificar e criticar não apenas seus efeitos específicos, mas também a separação entre as demandas relativas a cada um deles” SOUZA, L. G. da C. de. **Reconhecimento, redistribuição e desreconhecimento: um debate com a teoria crítica de Axel Honneth**. Florianópolis: Editora da UFSC, 2019. p. 150.

<sup>765</sup> SOUZA, L. G. da C. De, 2019.

<sup>766</sup> Ibid., p. 150.

<sup>767</sup> Cf. FRASER, 2006b, p. 80.

problemas de reconhecimento e injustiças em uma esfera de integração social poderiam ser analisadas à luz do paradigma da redistribuição<sup>768</sup>. Porém, no decurso da análise é preciso ajustar a “lente bifocal” de modo que as soluções de “reforma não reformista” para ambas as dimensões de injustiças, sejam aplicadas simultaneamente ou de forma integradas. Essa abordagem integrativa e contextual, de fato funciona como “correção *ad hoc*”, já que, a preocupação de Fraser é a aplicação simultânea das soluções em ambas as dimensões da justiça, nas suas causas e nos seus efeitos, para então saber “(...) se a prática social analisada possibilita a realização tanto de condições objetivas quanto de condições subjetivas de participação paritária” (Cf. seção 3.3.1). Para tanto, Fraser elabora três estratégias políticas que chama de “posturas de integração<sup>769</sup>”, descritas a seguir.

A primeira “postura de integração” é, precisamente, o seu primeiro enfoque de intervenção política e denomina-se “dualismo perspectivista<sup>770</sup>”; cuja formulação teórico-social – ao mesmo tempo política – foi abordada no Cap. 2 (Cf. seções 2.4 e 2.4.1). Considera-se que esse enfoque é o mais capacitado para resolver as “(...) dificuldades práticas que podem surgir no curso das lutas políticas<sup>771</sup>”. Para Fraser, “ao conceber o econômico e o cultural como modalidades diferenciadas, mas interpenetradas de ordem social, o dualismo de perspectiva considera que nem as reivindicações de redistribuição nem as reivindicações de reconhecimento podem ser incluídas em uma esfera independente<sup>772</sup>. Daí o lema: *não há redistribuição sem reconhecimento*, tanto como *não há reconhecimento sem redistribuição<sup>773</sup>*; o que significa dizer que as soluções ou reformas que poderiam contra-arrestar com êxito a injustiça de má distribuição, poderiam exacerbar o reconhecimento errôneo e vice-versa<sup>774</sup>; se aplicados isoladamente. Diante dessa consideração, transparece a grande vantagem do modelo dualista de perspectiva, precisamente, o seu pragmatismo político. Com efeito, é nesse sentido que a autora assume o seu posicionamento segundo o qual, “o dualismo perspectivista nos apresenta uma visão prática das possíveis dificuldades das lutas política” e, ao instar-nos “a avaliar as reivindicações de cada tipo de ambas as perspectivas normativas, pode nos ajudar a prever, e, esperamos, a evitar os efeitos perversos de estratégias políticas erradas<sup>775</sup> tais como as estratégias afirmativas *per se*. Portanto, a abordagem bidimensional do dualismo perspectivo, facilita a integração dos remédios permitindo supervisionar as consequências

<sup>768</sup> SOUZA, L. G. da C. De, 2019, p. 150–151.

<sup>769</sup> FRASER, 2006b, p. 80.

<sup>770</sup> Recordemos que na ocasião da elaboração do dualismo perspectivo, Fraser entendeu que nenhum dos enfoques comuns considerados: o economicismo, o culturalismo e o aintidualismo pós-estruturalista, proporcionavam uma teoria aceitável da sociedade contemporânea. Além disso, descartou igualmente o “dualismo essencial” que associa a vertente habermasiana, porém nele espelha – de certo modo por compartilhar a raiz weberiana comum – o seu enfoque de “dualismo perspectivista” não substancial. *Ibid.*, p. 62–63. (Cf. seção 2.4).

<sup>771</sup> *Ibid.*, p. 64.

<sup>772</sup> *Ibid.*

<sup>773</sup> *Ibid.*, p. 65–66., grifos da autora.

<sup>774</sup> *Ibid.*, p. 80.

<sup>775</sup> *Ibid.*, p. 67.

distributivas das reformas de reconhecimento e as consequências para o reconhecimento das reformas distributivas<sup>776</sup>.

Ainda em consonância com o contextualismo político da “via média”, Fraser elabora e sugere o uso de “outras duas posturas de pensamento [que] podem ser igualmente úteis” para a integração das ações políticas: a “reparação transversal” e a “consciência dos limites”<sup>777</sup>.

A *reparação transversal* utiliza medidas associadas com uma dimensão da justiça para remediar desigualdades associadas com a outra e vice-versa, explorando a imbricação de classe e status a fim de mitigar ambas as formas de subordinação ao mesmo tempo. Contudo, Fraser adverte que não se pode utilizá-la de maneira sistemática e generalizada sob pena de incorrer em monismo economicista ou culturalismo, ainda que a reparação transversal seja perfeitamente viável numa escala mais limitada e de forma modesta. Isso porque, de um lado, apenas em alguns casos a redistribuição mitiga a subordinação de status e, de outro lado, nos casos em que a má distribuição está ligada à subordinação de status, o reconhecimento pode ajudar a corrigi-las<sup>778</sup>. “Portanto, em geral, a reparação transversal representa uma tática útil para integrar a redistribuição e o reconhecimento. Se a utilizarmos com prudência, no âmbito de uma estratégia coordenada e mais ampla de reforma não reformista, pode contribuir para salvar situações desagradáveis”<sup>779</sup>.

A terceira e última postura para facilitar a integração, Fraser denomina de *consciência dos limites*. Com esta postura Fraser se refere à consciência do impacto de diversas reformas sobre os limites de grupo, pois alguns esforços para reparar injustiças servem para diferenciar grupos sociais, enquanto outros servem para eliminar as diferenças. Para a autora, a ausência da dinâmica da consciência dos limites, pode resultar em reformas com finalidades contrapostas ou geradora de ambivalências. Por exemplo, os esforços afirmativos para reparar o reconhecimento errôneo racista mediante a reavaliação da “negritude” tendem a consolidar a diferença racial, afirmando os limites existentes do grupo. De outro modo, os esforços transformadores para reparar a má distribuição relativa à “raça” mediante a abolição da divisão racial do trabalho, debilitaria os limites de grupos racializados. Logo, esses dois tipos de reformas, se promovidas simultaneamente, podem interferir-se ou opor-se mutuamente<sup>780</sup>.

Tendo isso em vista, a consciência dos limites pode evitar que reformas que vão em direção opostas, como aquelas acima descritas, não sejam promovidas ao mesmo tempo, além de permitir que se identifiquem outras combinações mais produtivas. Ademais, a necessidade da consciência dos limites aumenta diante da possibilidade de efeitos não desejados, como no caso das soluções

---

<sup>776</sup> Ibid., p. 80.

<sup>777</sup> Ibid. et seq.

<sup>778</sup> Ibid., p. 80–82.

<sup>779</sup> Ibid., p. 82.

<sup>780</sup> Ibid., grifos da autora.

afirmativas da má redistribuição que geram, com frequência, um reconhecimento errôneo reativo, agudizando os limites de grupos ao invés de suavizá-los<sup>781</sup>.

Efetivamente, a postura da integração pela “consciência dos limites”, que retoma a combinação das soluções discutidas na primeira versão da sua teoria, não significa um retorno ao dilema afirmação *versus* transformação. Ao contrário, serve mais como um direcionamento das “pautas de deliberação” – conforme explicitado a seguir – para a *via média* como estratégia recomendada; já que essa reformulação é pautada no diagnóstico de que as estratégias afirmativas são politicamente viáveis, mas substancialmente deficientes – pois podem reforçar os limites dos grupos –, enquanto as estratégias transformadoras são programaticamente sólidas – pois eliminam os limites de grupos em ambas as dimensões –, mas politicamente impraticáveis. Ademais, a busca por um “(...) enfoque integrado que pudesse evitar as interferências mútuas e a necessidade de compensações”<sup>782</sup> já estava presente na primeira versão da sua teoria bifocal em *Da redistribuição ao reconhecimento* (1995).

A postura da “consciência dos limites”, retoma a “detalhada avaliação comparativa da compatibilidade de diversos pacotes de reformas com respeito a dinâmica dos limites”<sup>783</sup>, realizada pela autora no referido texto, acrescida das estratégias de “reforma não reformista” na versão atualizada em *Redistribuição ou reconhecimento* em 2003<sup>784</sup>. Com as três “posturas de integração” e, visualizando as combinações conforme as Figuras 2 e 3 (Cf. seção 4.1.1), pode-se sugerir, com base em Fraser, que os pares de soluções promissoras que podem resolver o dilema afirmação *versus* transformação é a combinação de “reformas não reformistas”; ou ainda quando esse tipo de reforma é aplicada separadamente, excepcionalmente, em alguns casos como postura de reparação transversal –; considerando-se que o respectivo caráter afirmativo ou transformativo se determina contextualmente.

Figura 4: Combinação das estratégias e solução do dilema afirmação *versus* transformação.

<b>Pares de estratégias promissoras e politicamente viável</b>	<b>Política de “reforma não reformista” de redistribuição e a política de “reforma não reformista” de reconhecimento</b>	<b>Determinação contextual; Posturas de integração</b>
--	--	--

Fonte: Adaptado de Fraser<sup>785</sup>.

Nessa perspectiva, é possível observar, que Fraser admitiu – com a estratégia da “reforma não reformista” – uma moderação de suas críticas sobre a postura afirmativa na dimensão do reconhecimento, *i.e.*, na esfera do cultural ou simbólico – considerando-se na dimensão da

<sup>781</sup> Ibid.

<sup>782</sup> Ibid., p. 80, n. 96.

<sup>783</sup> Ibid., p. 82., Nota 101.

<sup>784</sup> Cf. *ibid.*, p. 76. et seq.

<sup>785</sup> Cf. FRASER, 1995.; Cf. 2006b.

redistribuição, o seu surgimento já comedido –; admitindo, inclusive, para as futuras gerações, o processo decisório sobre a manutenção ou desconstrução da identidade<sup>786</sup>. Não por acaso, Feldman apontou a partir do debate com Butler e Young com Fraser, que a última foi gradativamente avançando sua teoria e tornando mais complexa a descrição da política de reconhecimento<sup>787</sup>. De acordo com Feldman, referindo-se às combinações de pares de estratégias contraditórias e àquelas deficientes (afirmativas) (Cf. Figura 3),

As versões [da teoria de Fraser] anteriores [ao *The Tanner Lectures on Human Values*<sup>788</sup>] pareciam predominantemente críticas às políticas de reconhecimento afirmativas (“superficiais”), como interferentes na justiça econômica transformadora e gerando ciclos de feedback perversos de ressentimento quando combinadas com programas de bem-estar social liberal visando grupos desfavorecidos.<sup>789</sup>

Posteriormente, “Fraser fornece uma diversificação analítica da estrutura de reconhecimento e atenua sua postura em relação a formas não desconstrutivas de política cultural”<sup>790</sup>. Porém, permaneceu relutante em aceitar a estratégia afirmativa na dimensão da distribuição, a não ser em relação às estratégias afirmativas contextualmente situadas no Estado de bem-estar social, tais como a “renda básica universal” – se considerado o subtexto de gênero – ou outras de cidadania, *i.e.*, que considerem o “direito universal ao bem-estar”<sup>791</sup> e não restrito ao Estado nacional.

Isso posto, se evidencia a permanência de uma lacuna nessa abordagem devido a ausência de uma discussão mais aprofundada sobre a possibilidade da estratégia da *via média* que, na abordagem de Fraser, se resume a dois exemplos contextuais: a “renda básica universal” incondicional e o “caso do véu”. Apenas para lançar algumas fagulhas para futuras discussões, pode-se encontrar entre os leitores de André Gorz – cuja teoria inspira a estratégia de “reforma não reformista” – que também discutem os escritos de Fraser, interpretações que são bastante discordantes.

Como exemplos é possível mencionar, Josué Pereira da Silva encontra uma analogia da *via média* na primeira versão da teoria de Fraser, afirmando que a combinação socialismo e desconstrução corresponde à noção de “reforma revolucionária” ou “reforma não reformista” de Gorz; como se constata na citação: “em seu texto *Da redistribuição ao reconhecimento? Dilemas da Justiça na ‘era pós-socialista* (Fraser, 1995), mesmo não falando explicitamente em reformas não reformistas, ela apresenta um modelo bidimensional de justiça cuja dinâmica de mudanças sociais se encaixa

---

<sup>786</sup> Cf. FRASER, 2006b, p. 79.

<sup>787</sup> Cf. FELDMAN, 2002.

<sup>788</sup> Cf. FRASER, 2006b, p. 17.

<sup>789</sup> FELDMAN, 2002, p. 414., grifos do autor.

<sup>790</sup> *Ibid.*

<sup>791</sup> Cf. FRASER, 2006b.

claramente no perfil das chamadas reformas revolucionárias”<sup>792</sup>. Neste enfoque, a interpretação desse autor, de encontrar uma proposta de via média no referido texto, parece valer para a dimensão da redistribuição, pois, como já destacado com base em Ibáñez<sup>793</sup>, o socialismo de Fraser se apresenta como sinônimo de “social-democracia de esquerda”; posição por ela assumida. Porém, na dimensão do reconhecimento, sua proposta na primeira versão de teoria bifocal, parecia mais “radical” que a proposta seguinte de *via média*, na qual – como vimos no exemplo do “caso do véu” na versão de *Redistribuição ou reconhecimento* – ela admite a afirmação de identidade de grupo.

Luis Felipe Miguel, com uma interpretação diferente, não encontra nos textos de Fraser o caráter anticapitalista das “reformas não reformistas”, tal como esse autor entende que havia naqueles de Gorz. Assim sendo, Miguel crítica o modo como Fraser argumenta ter encontrado “(...) uma resposta para o impasse que a sua dicotomia abriu”<sup>794</sup> entre afirmação ou transformação. Esse autor busca o otimismo de Fraser, em *Redistribuição ou reconhecimento*, obra na qual, Fraser defende que, “com o tempo, o efeito acumulativo da estratégia de ‘reformas não reformistas’ poderia consistir em transformar as estruturas subjacentes que geram a injustiça ao combinar o caráter prático da afirmação com o empuxe radical da transformação, que ataca a injustiça na sua raiz”<sup>795</sup>; e declara que “é difícil ver nessa fórmula, mais do que *wishful thinking* ou uma solução apenas retórica para problemas reais”<sup>796</sup>. Diante disso, Miguel afirma que no desenvolvimento teórico de Fraser houve um salto argumentativo – de *Da redistribuição ao reconhecimento* (1995) para *Redistribuição ou reconhecimento* (2003) – em que “passa-se da noção de que políticas afirmativas *podem* ser apropriadas por estratégias transformadoras, o que Fraser de fato diz, à de que elas engendram, por sua própria dinâmica, processos de transformação, correspondente à ideia de ‘reformas não reformistas’ e que *não* transparece de seu exemplo”<sup>797</sup>, referindo-se ao exemplo de Fraser sobre a “renda básica incondicional”<sup>798</sup>. Portanto, essas são questões que envolvem a possibilidade real de

<sup>792</sup> SILVA, J. P. Da, 2017, p. 516.

<sup>793</sup> Cf. IBÁÑEZ, 2015.

<sup>794</sup> MIGUEL, 2014, p. 225.

<sup>795</sup> FRASER, 2006b, p. 87–88. grifo da autora.

<sup>796</sup> MIGUEL, 2014, p. 225. grifo do autor na expressão idiomática.

<sup>797</sup> Ibid., p. 226., grifos do autor.

<sup>798</sup> O autor centra sua crítica no exemplo, único, de via média na dimensão da redistribuição: o caso da “renda básica incondicional, universal”, em que Fraser empresta de Van Parijs mas o admite com a ressalva de que a proposta desse autor não explicita o subtexto de gênero. Se não esquecermos do ponto de vista feminista de Fraser das “posturas de integração” que propôs, temos de admitir que somente dessa ótica ela vê nessa proposta, a possibilidade de transformação a longo prazo, como defende, inclusive, com as autoras de *Feminismo para os 99%*. Cf. ARRUZZA, C.; BHATTACHARYA, T.; FRASER, N. **Feminismo para os 99%: um manifesto**. Tradução: Heci Regina Candiani. São Paulo: Boitempo, 2019. p. 118. Além disso, vale destacar um maior distanciamento de Fraser dessa proposta específica de renda básica, quando numa entrevista recente e referindo-se ao famoso texto “libertário” de Philippe Van Parijs: *Porque os surfistas deveriam ser alimentados*, ela ironiza dizendo que “esse é um ótimo título. No entanto, enquanto os surfistas estão sendo alimentados, quem está cozinhando para eles? Isso não faz absolutamente nada para tratar da divisão do trabalho por gênero” FRASER, N. Understanding capitalism: Nancy Fraser in conversation with Ann Pettifor: Critical theory has failed to understand the true nature of capitalism. **IPPR Progressive Review**, Scotland, UK, v. 25, n. 2, p. 154–165, 2018b. p. 165. De fato, pelo problema da ocultação do subtexto de gênero, Fraser incluiu

via média e que nos levariam a questionar se, na prática, o que é possível mesmo é a intervenção política ou nas causas ou nos sintomas das injustiças sociais – tal como Fraser formulou antes da via média – e, ainda melhor, da ótica do dualismo perspectivista e das posturas de integração, uma intervenção conjunta nas causas e consequências das injustiças, ao mesmo tempo.

#### 4.3.1. Estratégias integradas de deliberação democrática para um “bloco contra-hegemônico” emergente de movimentos sociais

De acordo com Fraser, a “consciência dos limites” quando “combinada com o dualismo perspectivista e com a reparação universal, facilita os esforços para idear um enfoque que integre a redistribuição e o reconhecimento”<sup>799</sup>. Porém, defende que o desenvolvimento de uma estratégia integrada é tarefa para um bloco contra-hegemônico emergente de movimentos sociais. Por isso, em vez de propor um projeto pragmático prefere indicar algumas pautas gerais (ou diretrizes) para as deliberações públicas que podem contribuir para a construção desse projeto político<sup>800</sup>.

Fraser reforça três pontos centrais da sua teoria que foram aperfeiçoados. Resumidamente. Os dois primeiros pontos referem-se ao papel da redistribuição e do reconhecimento nas deliberações sobre a institucionalização da justiça. A autora destaca que ambas são dimensões fundamentais e irredutíveis da justiça e, por isso, devem ocupar lugar central em tais deliberações, desde que o reconhecimento errôneo seja considerado como subordinação de status, nas quais os padrões institucionalizados de valor cultural impedem a paridade de participação de alguns; e a má distribuição não seja considerada só uma injustiça de classe mas também de gênero, “raça”, sexualidades e nacionalidades subordinadas, as quais também estão sujeitas a prejuízos econômicos<sup>801</sup>. O terceiro e último ponto, refere-se à dimensão política. Nessa dimensão, recomenda-se que as deliberações sobre a institucionalização da justiça devem ter em conta explicitamente o problema do “marco” ou enquadramento. Esse terceiro ponto é retomado na seção seguinte (Cf. seção 4.5).

---

Van Parijs no rol de teóricos da justiça distributiva que não foram capazes de subsumir o reconhecimento na redistribuição, pois ignora as diferenças entre tais teorias (Cf. seção 3.3. n. 451, p. 120). Além do problema do subtexto de gênero, recentemente Fraser também salientou, num texto sobre a sua ideia de socialismo, que o projeto de renda básica incondicional não se propõe a mudar a economia de mercado e, por isso, não é “(...) uma fã da Renda Básica Universal (ou Incondicional)” Cf. FRASER, N. What should socialism mean in the twenty-first century? **Socialist Register 2020: Beyond Market Dystopia. New Ways of Living**, London, UK, v. 56, p. 1–13, 2019c. p. 13. Talvez fosse isso que Luis Felipe Miguel esperava da proposta contextual de Fraser em *Redistribuição ou reconhecimento*.

<sup>799</sup> FRASER, 2006b, p. 83.

<sup>800</sup> Cf. *ibid.*

<sup>801</sup> *Ibid.*, p. 83–84. Fraser é enfática em reafirmar que o “reconhecimento errôneo que se interpreta como identidade menosprezada” /depreciada, “não deve informar as deliberações políticas”, haja vista que “essa interpretação é problemática, pois coisifica as identidades, estimula o separatismo e máscara a dominação cultural”. *Ibid.*

Embora Fraser afirme que não é tarefa para um teórico elaborar uma estratégia integrada, a sua proposta para “idealizar” tal enfoque e a indicação de “pautas gerais”, podem funcionar como um receituário de reivindicações de justiça a ser levado a cabo por movimentos sociais, em níveis local, regional e global, que se pautem pela norma da paridade participativa como processo e como resultado, intergrupo e intragrupo. Entretanto, é na forma de diretrizes – e não de recomendações ou receituário – a direção em que vai a sua proposta, no sentido de contribuir, com o seu arcabouço teórico-social e normativo, para a “autoclarificação” de um bloco contra-hegemônico. Nessa direção, afirma que,

Existem duas formas de conceber esse bloco contra-hegemônico. *No primeiro cenário* (“frente única”), os movimentos componentes se reúnem para conceber uma estratégia programática única e integrada para corrigir tanto a má distribuição quanto o reconhecimento errôneo – ao longo de todos os principais eixos de subordinação. *No segundo cenário* (mais descentralizado), eles permanecem relativamente separados e a coordenação é um processo contínuo de sintonia dentro de um aglomerado de movimentos sociais, cada um deles ciente da presença do outro e cada um pensando bidimensionalmente – em relação à distribuição e ao reconhecimento.<sup>802</sup>

Como se percebe, a paridade participativa também seria a norma comum a ser seguida tanto por um bloco contra-hegemônico de “frente única”, como para unificar/coordenar vários deles em torno de um projeto comum de lutas para institucionalizar a justiça, ou seja, a paridade de participação como procedimento de deliberação da justiça democrática.

Finalmente, nesse ponto em que Fraser propõe diretrizes para a institucionalização da justiça, é quando se concretiza a integração das “falsas antíteses”, teóricas e práticas, num único arcabouço teórico de justiça bidimensional. Como busquei explicitar, Fraser iniciou a construção da sua teoria da justiça considerando os movimentos sociais concretos enquanto referência política e “paradigmas populares” de redistribuição e reconhecimento – desvelando a “anatomia de uma falsa antítese”<sup>803</sup> que se refletia nas teorias da justiça – e, seu percurso argumentativo culminou numa teoria unificadora de ambas as dimensões da justiça. Fiel ao seu compromisso de intelectual crítica e à sua concepção marxiana de teoria crítica, sua teoria, nesse ponto, é “devolvida” aos movimentos sociais na forma de diretrizes para “autoclarificar” a formação de um bloco contra-hegemônico de lutas para institucionalizar a justiça social.

Ainda, em que pese algumas limitações ou mesmo ambiguidades apontadas no decorrer do texto, considero relevante a coerência de Fraser com o “caráter político” da sua proposta inicial de teoria crítica, no texto, *O que é crítico na teoria crítica: Habermas e gênero* (1985), com base na “(...) definição dada por Marx, em 1843, como ‘a auto esclarecimento das lutas e dos desejos de

<sup>802</sup> FRASER, 2006b, p. 83, n. 102. grifos da autora.

<sup>803</sup> Ibid., p. 21.

época”<sup>804</sup>. É dessa concepção, combinada com o conceito de “hegemonia”, *i.e.*, “(...) o termo utilizado pelo marxista italiano Antonio Gramsci para analisar a face discursiva do poder”<sup>805</sup>, que sua teoria resulta em diretrizes de um projeto para um bloco contra-hegemônico de movimentos sociais para fazer frente à então fase de ascensão do neoliberalismo<sup>806</sup>.

Destarte, a possibilidade de constituição (ou a construção mesma) de um bloco contra-hegemônico, é uma questão que Fraser retoma, com mais vigor, a partir da sua fase de teorização crítica do capitalismo que se segue da crise financeira do capitalismo de 2007-2008. A partir de então, seu diagnóstico de época surge com mais ênfase nas múltiplas formas de crise do capitalismo – instigada pela leitura de Karl Marx e Karl Polany – associadas a uma “crise hegemônica”<sup>807</sup> do “neoliberalismo progressista”<sup>808</sup>. Diante desse contexto, Fraser retoma “alguns conceitos gramscianos para analisar a atual crise hegemônica (...) com vistas a avaliar as perspectivas para uma transformação social emancipatória”<sup>809</sup>; não apenas atualizando a sua proposta de diretrizes para um bloco político contra-hegemônico, como explicitando suas opiniões sobre as condições e os riscos da constituição de coalizões políticas. Mas essas são questões que necessitariam ser abordadas, com mais detalhes, talvez em outra ocasião.

#### 4.4. Movimentos sociais e organização política: formação e desconstrução de identidades

Uma análise mais detalhada dessa relação entre movimentos sociais/organização e identidades políticas, segundo o pensamento de Fraser, exigiria um outro espaço. Porém, algumas considerações são necessárias fazer.

Fraser não se ocupa de organizações políticas tais como os partidos políticos e similares que, na concepção de Weber, têm seu lugar na “esfera do poder” e cuja “ação social (...) implica sempre a existência de uma relação associativa, pois pretende alcançar, de maneira planejada, determinado fim (...)”<sup>810</sup>. De modo diferente do que se podia esperar quando Fraser aderiu à

<sup>804</sup> MARX, Karl. Letter to A. Rüge, September 1843. In: Karl Marx: Early Writings. Trans: Rodney Livingstone and Gregor Benton. New York: Vintage Books, 1975, p. 209, Apud FRASER, N. What’s critical about critical theory? The case of Habermas and gender. In: FRASER, N. (org.). **Fortunes of Feminism: from state-managed capitalism to neoliberal Crisis and beyond**. London, UK; New York, USA: Verso, 2013c. p. 19–52. p. 19.

<sup>805</sup> FRASER, N. Contro il simbolicismo: uso e abuso del pensiero di Lacan nella politica femminista. In: FRASER, N. (org.). **Fortune del femminismo: Dal capitalismo regolato dallo stato alla crisi neoliberista**. Verona, Italy: Ombre corte, 2014b. p. 168–188. p. 170. Nesse texto, publicado pela primeira vez em 1990, Fraser explica o motivo pelo qual olhou para os modelos discursivos de autores como Foucault, Bourdieu, Bakhtin, Habermas e Gramsci, em vez de Lacan, Kristeva, Saussure e Derrida, para desenvolver um discurso sobre a linguagem que pudesse informar uma teoria social feminista. *Ibid.*, p. 168.

<sup>806</sup> Para uma discussão detalhada da apropriação que Fraser faz do pensamento de Gramsci, Cf. SILVA, Enrico Paternostro Bueno Da, 2013.; ou ainda, no recente texto da autora, Cf. FRASER, 2019b.

<sup>807</sup> FRASER; JAEGGI, 2020, p. 231.

<sup>808</sup> Cf. FRASER, 2019b.

<sup>809</sup> FRASER; JAEGGI, 2020, p. 231.

<sup>810</sup> WEBER, 2004, p. 185.

diferenciação tripartida de Weber, “o tipo de organização política privilegiado por ela são os movimentos sociais”<sup>811</sup>. Estes movimentos, enquanto referência empírica e normativa da sua teoria crítica da justiça, atravessam as três dimensões das injustiças, por ela delineadas, em analogia com as esferas weberianas. Nesse sentido, no âmbito da teoria da justiça tridimensional, a diferenciação da esfera da política é elaborada, por Fraser, analogamente à esfera do partido em Weber; porém em sentido diverso, concebendo a respectiva injustiça dessa esfera como falta de representação na esfera pública pós-westfaliana. Mas esse é apenas um dos motivos pelos quais, nesse período, Fraser enfatizou os movimentos sociais de modo geral; ainda que tais movimentos, por mais que atualmente alguns deles neguem, sempre portam uma bandeira política, como por exemplo, a bandeira do feminismo.

Fraser ainda tem outros motivos – além da implicação dos riscos de uma identidade política que um partido pode requerer e/ou promover – para não teorizar ou incluir os partidos políticos institucionalizados na sua discussão que tem a ver com a realidade de seu país. Engajada politicamente na campanha de Bernie Sanders para as eleições de 2020 nos EUA, Fraser criticou o vínculo do “feminismo oficial”, no interior do Partido Democrata, com políticas que prejudicam profundamente as classes trabalhadoras; fato que teria dificultado a vida para *todas* as feministas estadunidenses, incluindo as feministas de esquerda<sup>812</sup>. Diante desse fato, salienta que

O problema é agravado pelas peculiaridades de nosso sistema eleitoral, que efetivamente trava uma configuração de dois partidos, tornando quase impossível para um terceiro (ou quarto, ou quinto) ganhar força. Isso faz do Partido Democrata a única saída viável. Sem ter para onde ir, movimentos radicais podem exercer influência política apenas lutando dentro dele para mudar sua orientação.<sup>813</sup>

Além disso, em debates recentes, Fraser tem defendido que os movimentos sociais, nos EUA, não precisariam criar um partido, mas sim influenciar a esquerda do Partido Democrata através de um candidato socialista democrático – conforme argumentação num contexto de questões em que se mostra cética quanto às identidades políticas e de classe. Ao mesmo tempo, admite concordância “sobre a necessidade de organizações que tenham uma perspectiva de esquerda”<sup>814</sup>. Contudo, argumenta que diante da rápida destruição da natureza e da sociedade e o longo tempo que requer para construir novas organizações, prefere apostar “na esperança de que o aprendizado social se acelere rapidamente” para uma luta anticapitalista de frente ampla<sup>815</sup>.

<sup>811</sup> SILVA, Enrico Paternostro Bueno Da, 2013, p. 141, n. 183.

<sup>812</sup> Cf. FRASER, N. **Nancy Fraser: um feminismo que visa libertar todas as mulheres deve ser anticapitalista**. São Paulo: Blog da Boitempo, 2019a. Entrevistadora: Olimpia Malatesta. 2019.

<sup>813</sup> Ibid.

<sup>814</sup> FRASER, N.; SUNKARA, B.; COGGIOLA, O. **Manifestos: comunismo, socialismo e feminismo**. São Paulo, Brasil, 2021. 1 vídeo (2:02:01). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=wLpArUIk5bU>. Acesso em: 1 jul. 2021.

<sup>815</sup> Cf. *ibid.* Mencionar esse detalhe é importante para esclarecer que Fraser não é ignora o papel dos partidos políticos de esquerda como mediadores das pautas dos movimentos sociais da sociedade civil. Certamente, Fraser desaprova as

Embora a argumentação de Fraser tenha mais sentido para a realidade estadunidense, tais considerações também nos fazem sugerir que a autora – condizente com o seu modelo de status – é um tanto reticente com a organização política que faça menção às identidades políticas, como a referência à consciência de classe como formação de identidade da classe; tal como refutou o esquema da *classe em si* e *classe para si*, substituindo-o pelo dualismo classe e status.

De certo modo, o assunto tem a ver com a incompatibilidade entre o papel da formação da identidade (e consciência) de classe para a ação política e o desconstrucionismo, vale dizer, a estratégia política que Fraser defende para a “desconstrução” da diferença de classes. A questão de suprimir as diferenças de classe, que remonta a Marx, bem como a concepção frasereana de desconstrução dos limites de classe, não é de fácil consenso. De um lado temos leituras que se alinham à concepção de Fraser e pensam os processos de reconhecimento para além dos processos de identificação e predicação, ressaltando “(...) a força de des-identificação própria ao conceito marxista de proletariado”<sup>816</sup>. Por outro lado, há autores que consideram a formação e/ou “reconstrução das identidades” de classes populares (ou com predicações, por exemplo, trabalhador, camponês, feminista, negro, indígena etc.) como condição para a organização e mobilização política<sup>817</sup>.

Não cabe aqui resolver a divergência, mas tão somente retomar – e contextualizar – a questão deixada pendente na seção 2.1 (Superando a concepção marxista de classe social), sobre a possibilidade da *classe em si* tornar-se *classe para si*, segundo a concepção de Marx<sup>818</sup>; assim como a

---

tradicionais organizações e/ou partidos vanguardistas diante dos fracassos que, de certa forma, resultaram na “condição pós-socialista”. Entretanto, como afirma atualmente, “uma vez que desaprovamos o modelo leninista de organização partidária” não significa que “devemos nos livrar de toda organização” FRASER; JAEGGI, 2020, p. 200. Resta saber se, no período de nosso estudo – da justiça bidimensional –, Fraser pusera “ênfase constante em ‘movimentos sociais’ como opostos a partidos políticos ou organizações” como “uma pista de que algo deu errado no *front* organizacional” Ibid., p. 201. grifo da autora. De fato, essa era a “ênfase” dada pela organização do Fórum Social Mundial, desde a sua fundação – como alternativa ao globalismo neoliberal – por Organizações Não-governamentais (ONGs), isto é, a rejeição (generalizada) do instrumento da organização político-partidária ao impedir a participação de “representações partidárias” (conforme o princípio nº 9 da Carta de Princípios “aprovada e adota em São Paulo, em 9 de abril de 2001” – ainda vigente) FSM/WSF. **Carta de Princípios**. São Paulo, Brasil, 2001. Disponível em: <https://wsf2021.net/fsm2021/340-2/>. Acesso em: 28 jun. 2021. Particularmente, na abordagem da questão do “enquadramento da justiça”, nos escritos sobre justiça tridimensional, é fato que Fraser encontrou no Fórum Social Mundial, uma inspiração para a sua discussão sobre meta-política e constituição de uma esfera pública transnacional; ainda que argumentasse que a “contestação”, confinada à “sociedade civil transnacional”, “não pode ter êxito enquanto não existirem instituições formais capazes de traduzir a opinião pública transnacional em decisões vinculativas e obrigatórias”. FRASER, 2009b, p. 33, n. 19.

<sup>816</sup> SAFATLE, V. Por um conceito “antipredicativo” de reconhecimento. In: SAFATLE, V. (org.). **O circuito dos afetos: corpos políticos, desamparo e o fim do indivíduo**. 2. ed. Belo Horizonte: Aautêntica Editora, 2016. p. 223–251. p. 231.

<sup>817</sup> Cf. BOGO, A. A reconstrução das identidades. In: BOGO, A. (org.). **Identidade e luta de classes**. 2. ed. São Paulo: Expressão Popular, 2010. p. 117–147. ; Cf. CISNE, 2015.

<sup>818</sup> É necessário salientar que foi desenvolvido na seção 2.1 (Cf. n. 149, p. 54), uma argumentação relacionada à crítica de Fraser sobre “incapacidade” do marxismo de explicar as circunstâncias que interferem para que *classe em si* se torne *classe para si*, se dirigia, provavelmente, a uma certa interpretação marxista dessa questão em Marx, feita por uma corrente do “marxismo tradicional” que a autora denomina, na esteira de Habermas, de “enfoque produtivista”, isto é, a tendência que focava as lutas “operárias” ou sindicais e o “trabalho social” com sendo limitado à relação sujeito-

relação entre identidade cultural e identidade política. Inclusive, as duas posições mencionadas, anti-identitária e pró-identitarismo, contribuem para a contextualização em referência ao propósito de Marx, em fazer tal distinção e a respectiva síntese dialética. Em contrapartida, os próprios textos de Marx permitem fundamentar ambas as posições.

Por exemplo, Vladimir Safatle, numa crítica à ausência da política no modelo de reconhecimento identitário de Honneth, concebe o “reconhecimento antipredicativo” como autonomia do político em relação às identidades culturais. Safatle critica Honneth por ter “colocado no horizonte regulador dos processos des-reconhecimento um conceito de ‘integridade pessoal’ cujo pressuposto fundamental é a naturalização *de facto* das estruturas dos conceitos psicológicos de ‘indivíduo’ e ‘personalidade’”, de modo que as “lutas políticas, mesmo as organizadas a partir de demandas de redistribuição econômica, visam, no limite, garantir as condições concretas para a ‘formação da identidade pessoal’”<sup>819</sup>. Essa naturalização do processo de “formação da identidade pessoal”, teria possibilitado Honneth – “ao insistir na centralidade da experiência moral do sentimento de ‘desrespeito’ como motor das lutas políticas, elevando-o à condição de base motivacional para todo e qualquer conflito (...), inscrever problemas de redistribuição no interior do quadro geral de demandas morais”<sup>820</sup>, bem como “(...) afirmar que a estrutura motivacional das lutas da classe operária se baseou, principalmente, ‘na experiência da violação de exigências localmente transmitidas de honra’”<sup>821</sup>. Para Safatle, um dos problemas que a “perspectiva defendida por Honneth” conduz seria a seguinte: “ao reduzir a integralidade das lutas sociais às demandas pela afirmação das condições para a formação da identidade pessoal, sua perspectiva anula por completo uma dimensão fundamental para a compreensão da luta de classes, ao menos para Marx, a saber, a força de des-identidade própria ao conceito marxista de proletariado”<sup>822</sup>. Ao discorrer sobre essa problemática da teoria do reconhecimento de Honneth – para propor uma alternativa que tem como partida a “indeterminação social do proletariado” e a “recuperação” da sua função –, Safatle compartilha com Fraser, o problema da reificação das identidades e considera a “política como campo autônomo”,

(...) Porque talvez nunca sejamos capazes de separar cultura e produção de identidades defensivas (como esperam, cada uma a sua maneira, Nancy Fraser e

---

objeto ou a relação do homem com a natureza Cf. FRASER, 1999. Segundo Fraser, “curiosamente, Habermas aceita essa abordagem marxista ortodoxa do trabalho como ação racional orientada a fins; ele não oferece uma alternativa de interpretação ‘comunicativa’ do trabalho. Em vez disso, ele procura enriquecer a descrição da sociedade, acrescentando a ela um segundo tipo de ação social, que é orientada não para finalidades, mas para alcançar o entendimento. Este segundo tipo de ação ele chama de ‘ação comunicativa’ e, ele a trata como tendo a sua própria esfera de operação – distinta da esfera do trabalho –, que ele chama de ‘mundo da vida’”. FRASER, 2013b, p. 259–260. grifos da autora. Ver mais sobre esse argumento de Fraser, na seção 2.4, p. 86 *et seq.*

<sup>819</sup> SAFATLE, 2016, p. 229., grifos do autor.

<sup>820</sup> Ibid. grifo do autor.

<sup>821</sup> Ibid.

<sup>822</sup> Ibid., p. 230–231.

Judith Butler), mas devemos avaliar a possibilidade de afirmar que a política nasce através da atualização de algo que poderíamos chamar de “potência de despersonalização” que sobe à cena da vida em comum, levando os sujeitos a não falarem mais como se fossem portadores de identidades e interesses particulares.<sup>823</sup>

A fim de delinear sua proposta de “política da indiferença”, Safatle recorre ao *Manifesto comunista*, com uma interpretação segundo a qual, para esse autor, “(...) a revolução só pode ser feita pela classe dos despossuídos de predicado e profundamente despossuídos de identidade”<sup>824</sup>. Essa ideia, tenhamos em mente, é bastante similar à de Fraser quando diz que “a tarefa do proletariado é ‘abolir-se como classe’” pois “a última coisa que necessita é o reconhecimento da sua diferença”<sup>825</sup>. De modo semelhante, Safatle busca “(...) não compreender o campo político como campo de identificação e reconhecimento das diferenças, mas como campo de desconstrução das diferenças”<sup>826</sup>.

A questão que permanece é se, com essas propostas – seja com a “política da indiferença”, segundo Safatle, ou com a política de desconstrução da diferença de classe, conforme Fraser –, seria possível alcançar a unidade (síntese) da *classe em si e para si, i.e.*, o proletariado como classe universal: sujeito coletivo desprovido de interesses particulares, autotranscendente, capaz de superar não apenas a sua própria subordinação de classe, mas, também, a necessidade de qualquer subordinação de classe. Para chegar nesse ponto, de desconstrução dos limites de classe, é necessário destacar a necessidade de um processo político, que é anterior e não prescinde da identidade coletiva em torno de um projeto em comum ou, como afirma Luis Felipe Miguel, requer a “dimensão, referente (...) ao processo de formação das preferências e das identidades coletivas”<sup>827</sup>. Portanto, antes da “des-identificação”, “des-diferenciação ou “desconstrução” das diferenças de classe, deve haver uma passagem da *classe em si* para a *classe para si* que, para Marx é um processo histórico – e não ontológico ou essencialista, tal como Fraser quer evitar – e condição da efetivação da condição de classe universal como sujeito político da emancipação social.

<sup>823</sup> Ibid., p. 243. grifo do autor.

<sup>824</sup> Ibid., p. 234.

<sup>825</sup> FRASER, 2006b, p. 26. Fraser se refere a essa diferença, não como uma identidade própria da classe, mas, sim, como “uma atitude cultural de desprezo” dirigida ao status das “pessoas pobres e trabalhadoras, por exemplo, as ideologias da ‘cultura da pobreza’ que dizem os pobres têm o que merecem” Ibid., p. 31. grifo da autora. Em vista desse problema, admite que “é possível que as pessoas menosprezadas tenham de construir comunidades e culturas de classe a fim de neutralizar as feridas ocultas de classe e forjar confiança suficiente para defender-se por si mesmas. Portanto, é possível que uma política de reconhecimento de classe seja necessária por si mesma e para chegar a concretizar uma política de redistribuição” Ibid., p. 31–32. Em resumo, aquilo que Fraser denomina de “cultura de classe”, situa-se na esfera do status – diferenciada da classe, na esfera da economia – para salientar, segundo seu referencial, que mesmo nas injustiças de classe se fazem necessárias as políticas de redistribuição e reconhecimento. A questão que se apresenta, quando Fraser apresenta sua proposta de combinações de soluções para as injustiças, é como combinar uma política aplicada às injustiças de classe, que seja transformativa na redistribuição e desconstrutiva no reconhecimento? Isto é, sem “construir comunidades e culturas de classe” ou identidade de classe, já que ao mesmo tempo a autora afirma que última coisa que a classe trabalhadora necessita é o reconhecimento da sua diferença.

<sup>826</sup> SAFATLE, 2016, p. 241.

<sup>827</sup> MIGUEL, 2014, p. 24.

Do ponto de vista histórico, se faz necessária uma leitura de Marx – pró-identitarismo “político” – para pensar a questão exposta por Fraser (Cf. seção 2.1) sobre “quais circunstâncias que intervêm e interferem no sentido de a *classe em si* tornar-se a *classe para si*”<sup>828</sup>; que Fraser colocara como não respondidas pelo marxismo que, em vez disso, explicara apenas “(...) por que não ocorria o esperado”<sup>829</sup>.

Nesse âmbito, uma breve abordagem se torna imprescindível. Assim, na obra *Miséria da Filosofia*, Marx faz uma explicação sobre as “greves e coalizões de operários” e afirma que, “é na forma de coalizões que sempre ocorrem as primeiras tentativas dos trabalhadores para se *associarem*. A grande indústria aglomera num mesmo local uma multidão de pessoas que não se conhecem”<sup>830</sup>. Esses trabalhadores, são os “(...) camponeses que, expulsos do campo pela transformação da terra em pasto e pelos progressos agrícolas que requeriam menos braços para o cultivo, afluíram às cidades durante séculos inteiros”<sup>831</sup>. Trata-se, portanto, de um processo histórico de expropriação, que Marx retoma n’*O Capital*, no capítulo da “assim chamada acumulação primitiva”<sup>832</sup>. Uma vez expropriados e “aglomerados” na “grande indústria”, esses trabalhadores se constituem, objetivamente, como uma nova classe em relação à classe burguesa (ou classe capitalista), como Marx relata:

A concorrência divide seus interesses. Mas a manutenção do salário, o interesse comum que elas [a “multidão de pessoas”] têm contra o patrão, reúne-as num mesmo pensamento de resistência – *coalizão*. A coalizão, pois, tem sempre um duplo objetivo: fazer cessar entre elas a concorrência, para poder fazer uma concorrência geral ao capitalista. Se o primeiro objetivo da resistência é apenas a manutenção do salário, à medida que os capitalistas se reúnem num mesmo pensamento de repressão, as coalizões, inicialmente isoladas, agrupam-se e, em face do capital sempre reunido, a manutenção da associação torna-se mais importante para elas que a manutenção do salário (...). Nessa luta – verdadeira guerra civil –, reúnem-se e desenvolvem-se todos os elementos necessários a uma batalha futura. Uma vez chegada a esse ponto, a associação adquire um caráter político. As condições econômicas primeiro transformaram a massa do país em trabalhadores. A dominação do capital criou para essa massa uma situação comum, interesses comuns. Assim, essa massa já é uma classe em relação ao capital [*classe em si*], mas não o é ainda para si mesma. Na luta, da qual assinalamos apenas algumas fases, essa massa se reúne, se constitui em classe para si mesma [*classe para si*]. Os interesses que defende se tornam interesses de classe. Mas a luta entre classes é uma luta política.<sup>833</sup>

Marx define a *classe em si* como sendo a (nova) posição objetiva dessa “multidão de pessoas” – camponeses expropriados – em relação à classe capitalista e aos meios de produção. Na medida

<sup>828</sup> FRASER, 1999, p. 5. grifos meus.

<sup>829</sup> Ibid.

<sup>830</sup> MARX, K. *Miséria da Filosofia*. Tradução: José Paulo Netto. São Paulo: Boitempo, 2017. p. 146.

<sup>831</sup> Ibid., p. 121.

<sup>832</sup> Cf. MARX, 2013.

<sup>833</sup> MARX, 2017, p. 146. grifo do autor.

em que ingressam num processo de trabalho cooperativo, estão criadas as condições para a associação e, pela experiência das lutas políticas se desenvolvem os elementos necessários – as condições subjetivas, de consciência de classe – para as batalhas políticas futuras. Para Marx, é por meio da associação e pela experiência da luta política que a classe trabalhadora se constitui em *classe para si*, vale dizer, consciente de seus interesses de classe para além dos interesses imediatos do indivíduo. Essa passagem é histórica, não essencialista. Assim como o destaque dado por Marx está na identidade política – que denomina de *associação* – e não na identidade cultural; ainda que os trabalhadores desenvolvam uma cultura própria. Portanto, “a identidade [política] de classe se forma quando há reações concretas de lutas para não aceitar passivamente aquilo que está estabelecido pela classe dominante”<sup>834</sup>.

Pensando na intersecção de classe e gênero, Fraser argumentou pela divergência entre classe e status e associou a *classe em si* com o conceito weberiano de *classe*, haja vista que tanto em Marx quanto em Weber, ambas as categorias denotam uma posição econômica; apesar de Weber relacionar com o mercado e não com a “estrutura” social como uma totalidade. A interpretação seguida por Fraser, nesse aspecto, é que somente o último termo, a *classe para si*, denotaria, segundo o marxismo, um grupo politicamente organizado e capaz de lutar contra as injustiças; fato que não ocorreria com a primeira categoria, a *classe em si*; o que não é o caso, pois conforme a passagem de Marx, a condição objetiva (*classe em si*) já possibilita a *associação* dos trabalhadores<sup>835</sup>. Logo, as condições objetivas precedem, historicamente, a formação dos elementos necessários, subjetivos e a convergência da *classe em si* e *classe para si*, isto é, para que a “luta entre as classes” se torne “uma luta política” de sujeitos conscientes dos interesses da classe<sup>836</sup>.

Entretanto, para Marx, ainda que se trate de um mesmo processo, na passagem das condições objetivas (*classe em si*) para as condições subjetivas (*classe para si*), pode haver tanto convergências quanto divergências, isto é, determinações mútuas não apenas do modo de produção, mas da totalidade do sistema e a consciência social e política<sup>837</sup>. Como afirma Mirla Cisne:

Não basta pertencermos a uma classe no sentido de origem e mesmo situação, temos que levar em consideração a ação e a consciência que possibilitam a identidade com uma determinada classe. Em outras palavras, ainda que, por exemplo, uma pessoa ao nascer tenha a sua origem e se desenvolva no seio da classe trabalhadora, pode desenvolver identidade política com a burguesia e ter

<sup>834</sup> BOGO, 2010, p. 118.

<sup>835</sup> Como também afirma Ellen Wood, “(...) a grande força da concepção de classe em Thompson é ser capaz de reconhecer e explicar as operações de classe na ausência da consciência de classe”, isto é, “demonstrar a eficácia da classe na ausência de formações conscientes de classe, claramente visíveis (...)” WOOD, 2011, p. 75. Nessa obra, Ellen M. Wood analisa e argumenta em prol do conceito de classe na obra de E. P. Thompson, definindo “classe como processo e como relação” Ibid., p. 73., et seq.

<sup>836</sup> Cf. MARX, 2017, p. 146. Mesmo para Weber, “em determinadas condições culturais, a situação de classe pode dar origem à ‘ação de classe’” SILVA, Enrico Paternostro Bueno Da, 2013, p. 174. grifos do autor.

<sup>837</sup> Dessa ótica, a dimensão subjetiva da classe (*a classe para si*) não se trataria de um simples reflexo do modo de produção pois – como descrito na seção 2.1 –, o modo de produção, para Marx, não é a totalidade do sistema.

suas ações voltadas para os interesses da classe burguesa. Igualmente, uma pessoa que tenha sua origem de classe burguesa e nunca tenha precisado vender sua força de trabalho para sobreviver, pode desenvolver ações e ter identidade com os interesses da classe trabalhadora. Aqui chegamos a um aspecto importante para a compreensão das classes: o político. A política também compõe a dimensão histórica das classes e é determinada na dinâmica da luta que travam entre si, na qual as classes se tornam sujeitos históricos. Economia e política encontram-se, assim, dialeticamente articuladas na dinâmica da determinação e reprodução das classes sociais.<sup>838</sup>

Fraser não se propõe a explicar por que predomina a divergência entre as condições objetivas e subjetivas. Ao invés, busca resolvê-la substituindo o esquema marxista por aquele dualista, com base em Weber, a partir do qual estabelece a fundamentação bidimensional da justiça. Com o dualismo perspectivo, Fraser define a necessidade de se elaborar uma política de classe (ou de redistribuição) e outra de status (ou de reconhecimento), bem como a possibilidade de unificação dessas políticas por meio do objetivo normativo comum da paridade de participação. Considerando que o marxismo não explicou a divergência entre as condições objetivas e subjetivas por considerar a sociedade como uma esfera monista, Fraser define – com base na sua concepção de sociedade dualista, dividida entre a ordem social, em que predominam os interesses econômicos e a ordem dos valores – que, “(...) inclusive uma categoria aparentemente unidimensional, como a classe social, tem um componente de status”<sup>839</sup>. Por ser bidimensional, isto é, com um componente econômico e outro cultural ou de status considera que “(...) é muito possível que a superação da injustiça de classe exija unir uma política de reconhecimento com a política de redistribuição”<sup>840</sup>.

Para argumentar sobre a divergência entre classe e status, Fraser cita os estudos do historiador E. P. Thompson. Segundo a autora, Thompson, demonstrou que

(...) As lutas de classes, históricas e concretas, sempre incluíram uma dimensão de reconhecimento, pois os trabalhadores lutaram não apenas para mitigar ou abolir a exploração, mas também para defender sua cultura de classe e estabelecer a dignidade do trabalho. Nesse processo, eles elaboraram identidades de classe, muitas vezes de maneiras que privilegiavam as interpretações culturais de masculinidade, heterossexualidade, “brancura” e nacionalidade majoritária e, portanto, de formas que eram problemáticas para mulheres e membros de minorias sexuais, “raciais” e nacional. Nesses casos, a dimensão do reconhecimento da luta de classes não era uma força absoluta a favor da justiça social. Ao contrário, incorporava e exacerbava, se não criava de forma eficiente, o falso reconhecimento de gênero, sexual, “racial” e nacional.<sup>841</sup>

Como se pode perceber nos estudos de Thompson sobre as “experiências” de luta dos trabalhadores na Inglaterra, a formação da identidade de classe, cultural e política, incorporava o reconhecimento errôneo do status de gênero exacerbando a opressão feminina que, segundo a

---

<sup>838</sup> CISNE, 2015, p. 22.

<sup>839</sup> FRASER, 2006b, p. 32.

<sup>840</sup> Ibid.

<sup>841</sup> Ibid., p. 32, n. 24.

concepção weberiana de Fraser de ordens sociais diferenciadas, tem um componente de classe e outro de status e que, no caso citado, eram divergentes. Nessa citação, Fraser salienta o fato de que o “outro” que subjuga o indivíduo e o grupo “minoritário” (mulher, negro, gays e lésbicas etc.), não é simplesmente a particularidade da outra classe contra a qual a se opõe, mas é também a própria classe trabalhadora. Noutras palavras, o obstáculo à paridade de participação se encontra, inclusive, no interior dos limites (ou fronteiras) da própria classe ou grupo<sup>842</sup>. Nesse sentido, embora também tenha razão de que o esquema marxiano da *classe em si* e *classe para si*, não transparece, por exemplo, a opressão feminina, isto é, o fato de que mesmo quando pertencem – objetivamente – a “(...) classes diferentes, as mulheres em geral possuem pontos em comum no que diz respeito à sua opressão de sexo”<sup>843</sup>, também é fato que o modo como Fraser o substitui, parece eclipsar a centralidade ou a superposição da política sobre as dimensões culturais e econômicas. De fato, no âmbito da justiça bidimensional, Fraser ainda não havia diferenciado a esfera da política da ordem econômica e de status e, portanto, não distingue identidade política da identidade cultural (ou status de classe, gênero, “raça” e sexualidade). Para a autora, a política é considerada – no âmbito da justiça bidimensional – intrínseca às esferas econômicas e culturais, isto é, se manifesta nas lutas econômicas ou de reconhecimento como status social<sup>844</sup>.

Por sua vez, a concepção de Marx sobre o processo da formação da classe trabalhadora e das “fases” da “luta” de classes, dentre as quais a passagem da *classe em si* para a *classe para si* é um processo histórico e político, isto é, não prescinde da identidade cultural como condição para a associação política. Porém, se a “multidão de pessoas” camponesas, ao se “aglomerar”, trabalhar em “cooperação” e viver nas mesmas condições objetivas, formam uma identidade cultural ou de status, nessa identidade não há nada de essencialismo pois é vista como resultado dos processos de mudança nos modos de produção (decorrente da expropriação). Assim, o esquema de Marx destaca a contradição do modo de produção capitalista, o qual, ao mesmo tempo que expropria os camponeses tornando-os “livres” para serem explorados na fábrica, também lhes possibilita que se associem ou se organizem politicamente para defender seus interesses de classe, contra a exploração e as opressões. A “nova” situação objetiva de classe, ao possibilitar a associação, permite constituir – pela experiência política – o elemento subjetivo ou consciência de classe, colocando-

---

<sup>842</sup> Diante dessa problemática, Fraser propõe a aplicação da norma da paridade participativa no âmbito intragrupo, e a distinção do reconhecimento do que é distintivo, dos indivíduos, e o que pertence à humanidade comum (Cf. seção 3.5).

<sup>843</sup> CISNE, 2015, p. 155–156.

<sup>844</sup> Conforme os apontamentos realizados sobre a justiça tridimensional, Fraser passa a conceber a ordem social do político como esfera relativamente autônoma das ordens sociais: econômica e cultural (Cf. seção 4.5, citações n° 868, p. 210 e n° 907, p. 218-219). Todavia, não se ocupa dos processos e da problemática da formação de identidades políticas; ainda que considere a ideia de pertencimento político, quando discute os movimentos sociais, particularmente os movimentos feministas.

os em vantagem em relação à antiga situação de classe camponesa em que não conseguiam se associar e se autorrepresentar politicamente para defender a “identidade de seus interesses”; como se pode perceber noutra passagem de Marx na sua análise d’*O 18 de brumário de Luís Bonaparte*:

Os camponeses parceleiros constituem uma gigantesca massa cujos membros vivem na mesma situação, mas não estabelecem relações diversificadas entre si. O seu modo de produção os isola uns dos outros, em vez de levá-los a um intercâmbio recíproco. O isolamento é favorecido pelos péssimos meios de comunicação franceses e pela pobreza dos camponeses (...). Assim, a grande massa da nação francesa se compõe por simples adição de grandezas homônimas, como batatas dentro de um saco constituem um saco de batatas (...). Mas, na medida em que existe um vínculo apenas local entre os parceleiros, na medida em que a identidade dos seus interesses não gera entre eles nenhum fator comum, nenhuma união nacional e nenhuma organização política, eles não constituem classe nenhuma. Por conseguinte, são incapazes de fazer valer os interesses da sua classe no seu próprio nome, seja por meio de um Parlamento, seja por meio de uma convenção. Eles não são capazes de representar a si mesmos, necessitando, portanto, ser representados.<sup>845</sup>

Em suma, o que se destaca nas passagens de Marx, seja em *Miséria da filosofia* quanto n’*O 18 do Brumário*, é a possibilidade e a necessidade de formação da identidade de interesses de classe: uma identidade política. Depreende-se dessas passagens de ambas as obras de Marx, uma distinção conceitual entre identidade de classe (ou cultural) e identidade política. Para além da situação objetiva de classe, a identidade de classe diz respeito ao sentir-se membro integrante de uma classe ou grupo social; enquanto a identidade política está relacionada ao “autorreconhecimento”, isto é, em sentir-se representado e/ou participe de um projeto político que pode, inclusive, transcender e/ou abranger uma determinada classe ou grupo social<sup>846</sup>.

Nesse sentido, a passagem da *classe em si* para a *classe para si* ocorre quando os indivíduos transcendem o interesse individual e o da concorrência entre si, formando o interesse de classe, *i.e.*, uma identidade política que converge para um “mesmo pensamento de resistência” em torno de um projeto político comum. Quando o proletariado se autoconstitui como *classe para si*, “os interesses que ela defende se tornam interesses de classe”<sup>847</sup> e os momentos da *classe em si* e *classe*

---

<sup>845</sup> MARX, K. **O 18 de Brumário de Luís Bonaparte**. Tradução: Nélío Schneider. São Paulo: Boitempo Editorial, 2011b. p. 142–143. No prólogo ao texto de Marx, Herbert Marcuse afirma que, quem alçou Luís Bonaparte ao poder foram as massas dos pequenos camponeses; porém a ditadura bonapartista não conseguiu eliminar a miséria do campesinato e este descobre seu “**aliado e líder natural** no proletariado citadino, cuja missão é subverter a ordem burguesa” MARCUSE, H. Prólogo. *In*: MARX, K. (org.). **O 18 de Brumário de Luís Bonaparte**. São Paulo: Boitempo Editorial, 2011. p. 9–16. p. 12. grifo em negrito é meu. Tendo em mente a passagem anterior sobre a *Miséria da filosofia*, deduz-se, da interpretação de Marcuse, que os proletários estavam à frente dos camponeses, na ação política, precisamente pelas condições objetivas de associação. Ressalta-se, contudo, que interpreto a passagem citada de *O 18 de Brumário*, como um diagnóstico de época, de Marx; e, não como uma característica essencial, ontológica, das classes camponeses. Ao contrário, busquei destacar que a interpretação de Marx, sobre a formação das classes sociais é de cunho histórico e não ontológico ou essencialista.

<sup>846</sup> Como exemplo, pode-se verificar na descrição de Marx sobre *O 18 de Brumário*, o caso dos camponeses “conservadores” (os parceleiros), os quais, não conseguindo se autorrepresentar e ao não se identificarem com o projeto político da classe operária, sentiam-se representados pelo governo de Napoleão, Cf. MARX, 2011b.

<sup>847</sup> MARX, 2017, p. 146.

*para si*, já não se apresentam como momentos independentes. Na síntese, os elementos históricos (a “concorrência” entre os indivíduos, a “divisão capitalista do trabalho” e a “propriedade privada” dos meios de produção<sup>848</sup>) que constituíram a classe trabalhadora, objetivamente, são negados e a sua universalidade como classe é afirmada. Na unidade da *classe em si e para si*, a classe proletária se opõe não somente à particularidade da classe capitalista, mas também às suas particularidades internas; ciente de que “a condição de libertação de classe laboriosa é a libertação de toda a classe (...)”<sup>849</sup>. Destaca-se, entretanto, que esse processo descrito por Marx, além de histórico, não é inevitável. Se a passagem não mais ocorre no bojo da “condição pós-socialista”, como Fraser constatou, não se deve a qualquer essencialismo identitário inscrito no esquema; mas, talvez, das próprias condições históricas e ausência de instituições políticas de organização e representação das classes subalternas. Em suma, as “circunstâncias que interferem e intervêm” para se efetivar (ou não) a passagem da condição de *classe em si* – entendida como os fatores objetivos determinantes da existência da classe proletária – para a condição de *classe para si* – no sentido de formação de identidade política classe (pela participação política) – são as próprias dificuldades postas pelo processo histórico e pelas classes opositoras; isto é, os obstáculos que impedem a formação da vontade coletiva. Fraser tem razão que esses obstáculos devem ser conhecidos pois se modificaram substancialmente desde os tempos de Marx. Além de que tais “circunstâncias”, são, elas próprias, objetos de disputas políticas.

Diante dessas considerações, é possível afirmar que a política de “desconstrução” da classe trabalhadora, isto é, dos “limites” (ou fronteiras) entre as classes sociais, precisa considerar a construção da identidade política – a qual não se confunde com formação das identidades culturais e por isso não se restringe ao status – no processo de constituição das organizações políticas e seu papel na emancipação social. Aliás, o que diferencia a identidade política – no sentido de organização com objetivos emancipatórios comuns – é a capacidade de albergar diferenças culturais, ou de status, em torno de um projeto político que visa a emancipação não apenas das classes subordinadas à classe dominante, mas também a emancipação dos indivíduos da própria classe<sup>850</sup>.

---

<sup>848</sup> Cf. MARX, 2017.

<sup>849</sup> Ibid., p. 147. Parece-me que somente a partir dessa fase do processo da luta política é que se poderia argumentar que “estaremos sendo fiéis ao espírito do texto de Marx se afirmarmos que, através da luta de classes, uma experiência social pós-identitária pode encontrar lugar”. SAFATLE, 2016, p. 238.

<sup>850</sup> De modo semelhante à “política da desconstrução”, a “política da indiferença” proposta de Safatle, se refere especificamente à esfera da política. Esse autor privilegia os processos de “desdiferenciação identitária” em que a “potência de despersonalização” deveria estar na base do sujeito político. Com uma certa leitura de Marx, Safatle define “proletariado” como “a nomeação política da força social de desdiferenciação identitária cujo reconhecimento pode desarticular por completo sociedades organizadas a partir da hipótese das relações gerais de propriedade” SAFATLE, 2016, p. 238., grifos do autor. Sob tal ótica, o autor viu centelhas desse “proletariado contemporâneo” nos movimentos de rua de junho de 2013; ocasião em que a maioria desses “sujeitos” iam para as manifestações de rua sem qualquer bandeira e rechaçavam a presença de bandeiras de partidos e organizações políticas e diziam, “anota aí: eu sou ninguém”, como respondeu um

Nos termos de Fraser, isto é, da ótica da identidade cultural, a questão sobre construção/desconstrução de identidades de classe, se imbrica com as demais categorias como o gênero e a “raça”, as quais estão no centro do “espectro” da bidimensionalidade. Nesse sentido, Celi Pinto, seguindo a observação de Honneth quando relaciona o “para quê” da igualdade com o bem da formação da identidade pessoal, cuja relação (entre igualdade e identidade) considera que depende das relações de reconhecimento mútuo<sup>851</sup>, critica “a perspectiva de Fraser [que] parece encontrar um sério limite para tratar da questão do reconhecimento como identidade”<sup>852</sup>.

Citando o movimento negro, a autora defende que “(...) o processo de autorreconhecimento é parte essencial para que a luta aconteça e mesmo para que o aparato institucional tome medidas que promovam a justiça”<sup>853</sup>. Em outras palavras, para que a política provoque mudança de status na condição do negro, estes têm de se reconhecer como sujeitos sobre os quais age o preconceito<sup>854</sup>. Portanto, não há reivindicações e movimento antirracista se as pessoas de cor não se autorreconhecem como tal; e nem mesmo política de cotas se as pessoas negras, por exemplo, não declararem sua cor. Diante disso, a autora defende que “para explicar o surgimento e a luta destes movimentos, o conceito de reconhecimento necessita enfrentar a questão da identidade e, principalmente, da constituição do sujeito de luta”<sup>855</sup>; e salienta que “Fraser não se coloca essa indagação, uma vez que está implícita e explicitamente tratando de identidades pré-constituídas: classes, mulheres, negros em luta. (...) Fraser parte da crítica às identidades sem discutir como elas se formam”<sup>856</sup> ou, no sentido dado por Ademar Bogo, como as identidades podem ser reconstruídas – e com qual orientação política. Por isso o autor fala em “reconstrução das identidades”, pois estas se “caracterizam pela experiência já feita e pelas perspectivas que se abrem a partir da intervenção do sujeito coletivo na história”<sup>857</sup>.

Essa relação da formação da identidade cultural com a identidade política, também é amplamente discutida por Ibáñez ao analisar o modelo de Fraser. O autor compara o uso de termo “desconstrução” por Fraser e Butler e responde alguns questionamentos que levanta para si, sobre a visão de um mundo na qual “[todas] as construções de identidade e diferença sempre novas sejam elaboradas livremente, e, em seguida, rapidamente desconstruídas”<sup>858</sup>. Diante dessa visão, considera

---

“manifestante (...), à pergunta de um jornalista sobre quem ele era” Ibid., p. 223. Não por acaso, esses “sujeitos políticos” desapareceram do cenário sem deixar quaisquer vestígios de identidade política, de modo que hoje, poderíamos muitos questionar: afinal, quem eram aqueles sujeitos?

<sup>851</sup> HONNETH, 2006b, p. 138. grifos do autor.

<sup>852</sup> PINTO, C. R. J. Nota sobre a controvérsia Fraser-Honneth informada pelo cenário Brasileiro. **Lua Nova**, São Paulo, n. 74, p. 35–58, 2008. p. 38.

<sup>853</sup> PINTO, 2016, p. 1074.

<sup>854</sup> PINTO, 2008, p. 39. grifo da autora.

<sup>855</sup> Ibid., p. 45.

<sup>856</sup> PINTO, 2016, p. 1074.

<sup>857</sup> BOGO, 2010, p. 118.

<sup>858</sup> IBÁÑEZ, 2015, p. 236.

que é necessário preservar, pelo menos cultural e legalmente, um traço de identidade estável para os assuntos políticos, tal como a identidade de pertencimento à comunidade política ou a cidadania, indispensáveis para a política. Ainda que Ibáñez, compactue com Fraser, à luz da norma paridade participativa, que “(...) ao invés de incentivar o reconhecimento das diferenças, deve-se desconstruir as dicotomias presentes na sociedade, tais como aquelas entre branco e negro, homossexual e heterossexual, homem e mulher”<sup>859</sup>, esse autor considera que é preferível uma “desconstrução” moderada do que radical; posição essa que foi adotada por Fraser com a fórmula da via média, sem abandonar sua preferência pelo desconstrucionismo forte, como meta<sup>860</sup>.

Em suma, para se ter uma análise mais aprofundada das questões aqui levantadas sobre a relação entre identidade cultural e identidade política, faz-se necessário investigar, no âmbito da justiça tridimensional, como Fraser pensa a intersecção entre as esferas da economia e da cultura com a diferenciação da esfera política que, na justiça bidimensional, é considerada como intrínseca à classe e o status (Cf. seção 4.5, citação nº 868, p. 210).

#### 4.5. Atualização diagnóstica e transição para a justiça tridimensional

Analisei basicamente, nessa dissertação, a teoria fraserana da justiça bidimensional. Nesse marco teórico, as injustiças são consideradas obstáculos institucionalizados à paridade participativa nas esferas sociais da economia e do status, as quais são consideradas relativamente diferenciadas e intimamente imbricadas na sociedade capitalista contemporânea. Todavia, desde o momento em que Fraser declarou a assunção do referencial weberiano de sociedade, ela indicava que uma terceira esfera social diferenciada ainda teria de ser incorporada à teoria para completar o modelo de justiça tridimensional: a esfera da política. Essa esfera, como as demais, é considerada relativamente diferenciada e gera um tipo particular de obstáculo institucionalizado à paridade de participação. Da mesma forma que nas demais, a injustiça gerada na esfera da política, necessita ser analisada na sua relativa independência e mútua imbricação com as injustiças de redistribuição e reconhecimento.

Nessa última seção, fiz uma tentativa de apresentar os momentos em que Fraser indicava a necessidade de introduzir a esfera da política e a sua motivação. Em síntese, busquei delimitar, ainda que brevemente, a transição da justiça bidimensional para a justiça tridimensional, procurando responder o seguinte questionamento: por quais motivos e como Fraser incluiu uma terceira dimensão na teoria da justiça? Não menos importante, esclareço que uma análise detalhada da dimensão política da sua teoria da justiça teria de abranger uma discussão mais detalhada que

<sup>859</sup> BRESSIANI, N. D. A., 2007, p. 95.

<sup>860</sup> Cf. IBÁÑEZ, 2015, p. 236.

ultrapassaria as delimitações dessa dissertação. Assim sendo, procurei tão somente registrar que a teoria da justiça de Fraser é tridimensional e não somente bidimensional, sendo construída em momento diferentes e de forma gradativa.

A propósito, a primeira versão da teoria da justiça de Fraser, na qual já defendia a análise bifocal das injustiças, foi precisamente o texto *Da redistribuição ao reconhecimento* publicado em 1995, além de outros complementares da época reunidos no livro *Justiça interrompida* em 1997. Entretanto, até início de 2000, suas discussões já incorporavam essa ótica de análise perspectiva centrada no econômico e no cultural, a qual veio a se consolidar no dualismo perspectivo em *Redistribuição ou reconhecimento*, em 2003. Até esse momento, Fraser trata especificamente dessas duas dimensões da justiça. Diante desse fato, fazendo referência aos textos desse período, “alguns críticos de Fraser questionavam se a economia e a cultura – por meio dos paradigmas da redistribuição e do reconhecimento – eram suficientes para teorizar as relações complexas nas democracias contemporâneas e as reais demandas dos movimentos sociais”<sup>861</sup>.

Com efeito, alguns exemplos precisam ser mencionados. Assim, Iris Young, ao responder às críticas de Fraser, a acusa de reduzir as cinco “faces” da opressão a apenas duas e levanta um questionamento da razão pela qual, também não seria arbitrária a imposição de duas categorias. De acordo com Young, a própria Fraser se dá conta de que faltava o aspecto político nessa redução das estruturas sociais e da injustiça nas dimensões da economia e cultura. Entretanto, diz a autora, ao invés de pensar a dimensão política das injustiças, Fraser se põe a reduzir os fenômenos políticos ao arcabouço dicotômico da economia política e cultura. Ademais, teria se utilizado de um número arbitrário de dimensões sociais e suas respectivas injustiças<sup>862</sup>. Conforme salientado, ao definir o “dualismo perspectivo”, a referência dualista de Fraser, na ocasião desse debate, ainda era o dualismo de Habermas entre “sistema” e “mundo da vida”, embora não como uma “distinção institucional substantiva”<sup>863</sup> (Cf. seção 2.4, n. 294, p. 85). Aproximadamente na mesma época, Leonard Feldman expunha a seguinte avaliação: o “que permanece menos desenvolvido no trabalho de Fraser é o papel particular do estado e ‘o político’ nas lutas pela distribuição e reconhecimento”<sup>864</sup>. A partir dessa constatação, esse autor argumenta que o “dualismo perspectivo” de Fraser, “(...) deveria ser expandido para incorporar uma descrição de formas

---

<sup>861</sup> Ibid., p. 147.

<sup>862</sup> YOUNG, 2009, p. 198–199. Em *Justiça interrompida*, Fraser faz críticas à obra de Iris Young *Justiça e as políticas da diferença* (1990), na qual a autora distinguiu as cinco “faces” opressão: exploração, marginalização, carência de poder, imperialismo cultural e violência. Cf. *ibid.*, p. 198.

<sup>863</sup> FRASER, 2009c, p. 218.

<sup>864</sup> FELDMAN, 2002, p. 410. grifo do autor.

especificamente políticas de injustiça”<sup>865</sup>, ou seja, “se resolveria com a introdução de uma terceira dimensão: a política”<sup>866</sup>.

Nesse âmbito, parece-me que nesse período, Fraser ainda era reticenciosa em diferenciar a esfera da política. Visto que levou Marx a sério, ao caracterizar a teoria crítica como a “autoclarificação” das lutas sociais de uma época, se poderia considerar – e acredito que assim ela o fazia – que os movimentos sociais que diagnosticou contestam injustiças que se originam das estruturas econômicas e culturais, que são ao mesmo tempo políticas, embora analiticamente diferenciadas. Como se lê em outra máxima de Marx: “não digam que o movimento social exclui o movimento político. Não há jamais um movimento político que não seja ao mesmo tempo social”<sup>867</sup>.

De fato, Fraser não elaborou nenhuma contra crítica defendendo que não havia desconsiderado a política. Porém, numa entrevista contida na obra em que delimita a justiça tridimensional, é possível acrescentar um relato explicativo em que a autora parece realmente ter considerado o aspecto político como intrínseco ao econômico e o cultural. Diz Fraser:

Ao longo da década [de 1990] durante a qual desenvolvi a teoria original, muitas vezes encontrei leitores que me perguntavam: ‘E onde está o político?’ E a minha resposta foi sempre: ‘Ah, mas não vês que distribuição e reconhecimento são coisas políticas, por que ambos dizem respeito a assimetrias de poder e estruturas de subordinação? O político já está aí, nessas dimensões, o econômico e o cultural, da (in) justiça. Não é necessário tratá-lo como uma dimensão separada’. Entretanto, no fundo, eu estava preocupada com a inadequação da resposta.<sup>868</sup>

Diante da preocupação e insatisfação com sua própria resposta, Fraser relata ainda que, “no final dos anos 1990, começou a qualificar seu tratamento da primeira teoria”<sup>869</sup>. Inclusive, como procurei demonstrar, o primeiro tratamento que a autora deu à primeira versão da sua teoria em *Da redistribuição ao reconhecimento*, foi definir o modelo de status e a justiça bidimensional. Além disso, a própria autora, conforme o seu relato acima citado, assume que, ao se ler os seus “escritos daquela época”, encontraremos “muitas formulações semelhantes a esta: ‘do meu ponto de vista, a justiça tem pelo menos duas dimensões, a redistribuição econômica e o reconhecimento cultural. Mas existe também a possibilidade de uma terceira dimensão, a dimensão política, que não posso desenvolver aqui’”<sup>870</sup>.

Isso posto, é preciso salientar que Fraser faz referência em especial ao texto *Repensando o reconhecimento* (2000) em que assume, definitivamente, a sociologia weberiana como base para a sua

---

<sup>865</sup> Ibid., p. 411.

<sup>866</sup> IBÁÑEZ, 2015, p. 148.

<sup>867</sup> MARX, 2017, p. 147.

<sup>868</sup> FRASER, 2008e, p. 141–142., grifos da autora.

<sup>869</sup> Ibid., p. 142.

<sup>870</sup> Ibid., grifos da autora.

concepção de sociedade e para análise do capitalismo contemporâneo. É nesse texto que, pela primeira vez, Fraser “admite que pode ser necessário incluir o político”<sup>871</sup> – de acordo com esse referencial –, *i.e.*, diferenciar a esfera da política e “incluir-la” na sua teoria da justiça, desse modo. É também, quando passa a efetuar sua crítica mordaz ao reconhecimento identitário e seus efeitos ameaçadores à justiça social (deslocamento e reificação). Em contrapartida a esse modelo de reconhecimento, Fraser afirma que o “modelo de status entende a justiça como a abrangência de duas dimensões analiticamente distintas” e, imediatamente retifica que “deveria dizer: ‘*pelo menos* duas dimensões analiticamente distintas’, para permitir a possibilidade de mais”<sup>872</sup>. Entretanto, naquela ocasião, afirmava tão-somente que teria “(...) em mente especificamente uma possível terceira classe de obstáculos à paridade de participação, que poderia ser chamada de *política*, em oposição aos econômicos ou culturais”<sup>873</sup>.

Conforme descrito na seção 2.2, “sobre o giro weberiano da concepção de classe e status” na teoria de Fraser, em *Repensando o reconhecimento* a autora já estava iniciando a elaboração da sua teoria da justiça com base em Weber e imaginava uma relação de injustiças especificamente políticas, *i.e.*, que seriam causadas por uma esfera social relativamente autônoma daquelas causadoras das injustiças de redistribuição e de reconhecimento. Entretanto, por ocasião do referido texto, assevera que traçou um paralelo apenas entre a diferenciação de classe e status e entre distribuição e reconhecimento, salientando que deixaria para um outro momento a análise de obstáculos políticos à participação. Desse modo, diz Fraser, com a diferenciação tripartite, Weber “(...) efetivamente preparou um lugar para teorizar um terceiro tipo de obstáculo, político, à paridade de participação, que pode ser chamado de *marginalização política, ou exclusão*”<sup>874</sup>. Essa “possibilidade de uma terceira classe de obstáculos políticos à paridade de participação, revela o alcance do meu débito para com Max Weber, especialmente para com ‘classe, status, partido’”<sup>875</sup>.

Tudo indica que o modo com que saldou seu “débito para com Weber”, não se deu por conta de uma necessidade imanente à teoria<sup>876</sup>. Parece mais que, do modo como o fez, é porque não estaria ainda plenamente definido o elemento que tem a ver com a sua concepção marxiana de teoria crítica, sem o qual talvez não fizesse sentido – segundo tal concepção – incorporar a terceira dimensão. Retomo essa questão mais adiante.

---

<sup>871</sup> IBÁÑEZ, 2015, p. 147.

<sup>872</sup> FRASER, 2010b, p. 124, n. 2. grifos da autora.

<sup>873</sup> Ibid.

<sup>874</sup> Ibid., grifos da autora.

<sup>875</sup> WEBER, Max. *Class, Status, Party*. In: GERTH, Hans H.; MILLS, C. Wright (Org.). **Max Weber: Essays in Sociology**. Oxford, 1958, Apud *ibid.*

<sup>876</sup> Ao contrário de Honneth, cuja “opinião”, “a ‘virada teórica do reconhecimento’ representa uma tentativa de responder a um problema imanente à teoria e não uma resposta às tendências atuais de desenvolvimento social”. HONNETH, 2006b, p. 101. grifo do autor.

Posteriormente, em *Redistribuição e reconhecimento*, nas “reflexões conceituais finais” sobre as “questões de teoria social”, Fraser resume que até então considerou somente a ordem econômica e a cultural as quais correspondem a dois tipos de subordinação (classe e status) e os respectivos obstáculos à paridade participativa (reconhecimento errôneo e má redistribuição). Porém, não descartou a possibilidade de existência de outras dimensões da justiça e afirma que “o candidato mais verossímil para uma terceira dimensão é ‘o político’”<sup>877</sup>. Tendo já consolidado o referencial de Max Weber nos ordenamentos sociais econômico e cultural, afirma agora que “a possibilidade de uma terceira classe, ‘política’, de obstáculos à paridade participativa acrescenta um giro weberiano ao uso que faço da distinção entre classe social e status, uma vez que a própria distinção de Weber era tripartida, não bipartida”<sup>878</sup>. Logo, indica aqui uma abordagem da política enquanto uma esfera diferenciada da justiça.

Para Fraser, na esfera da política,

Os obstáculos “políticos” à paridade participativa incluiriam os procedimentos de tomada de decisão que sistematicamente marginalizam algumas pessoas, mesmo na ausência da má distribuição e do não-reconhecimento, por exemplo, regras eleitorais de um distrito único, em que o vencedor fica com tudo e as quais negam voz a minorias permanentes. A injustiça correspondente seria a “marginalização” política ou a “exclusão” e o remédio correspondente seria a “democratização.”<sup>879</sup>

Portanto, uma forma de injustiça relativamente autônoma da má redistribuição e do falso reconhecimento.

A inclusão dessa “terceira dimensão” no seu arcabouço, nesse momento, tem um objetivo de ampliar seu arcabouço teórico-social. É preciso recordar que Fraser elaborou sua teoria bidimensional, até o momento, para resolver a “falsa antítese” que diagnosticou nos paradigmas populares de justiça e nas teorias da justiça; e, sobre essas últimas, descreveu que a disputa ante a disjuntiva reconhecimento ou redistribuição se dava entre as correntes liberais das tradicionais teorias da justiça distributiva e as correntes comunitaristas de renovação da teoria hegeliana do reconhecimento. Além disso, conforme a autora, o estranho par formado pelos termos “redistribuição” e “reconhecimento” e as respectivas ideias em disputa em torno deles, “provoca críticas de terceiros. Os pensadores que se identificam com a tradição marxiana dizem que a categoria da distribuição não captura a injustiça capitalista em toda a sua profundidade porque ignora as relações de produção e não problematiza a exploração, a dominação e a mercantilização”<sup>880</sup>. Diante dessas críticas, Fraser acredita que oferece a possibilidade de responder

<sup>877</sup> FRASER, 2006b, p. 68. grifo da autora.

<sup>878</sup> Ibid., p. 68, n. 74. grifo da autora.

<sup>879</sup> FRASER, 2010b, p. 124, n. 2. grifos da autora.

<sup>880</sup> FRASER, 2006b, p. 21. Fraser relata que se trata de uma observação realizada em conversa sua, com Eli Zaretsky e Moishe Postone, os quais “insistiram neste ponto”. Ibid., p. 21, n. 6.

a essa objeção marxiana de que o enfoque da redistribuição não aborda suficientemente o problema da opressão de classe, a qual abrange não apenas a má distribuição e o falso reconhecimento, mas também a exploração e a falta de controle sobre o trabalho que se devem à forma capitalista de propriedade. Por conseguinte, tais injustiças não podem ser solucionadas pela redistribuição e o reconhecimento, mas somente pela abolição dessa forma de propriedade<sup>881</sup>.

Fraser afirma que é possível responder a essa objeção assinalando três injustiças que se reúnem ao redor da “ideia” da “forma capitalista de propriedade”: 1ª) o direito do capitalista de se apropriar de uma quantidade desproporcional da mais-valia e de excluir os trabalhadores de sua parcela legítima; 2ª) o direito do capitalista de impor o trabalho no centro laboral e a excluir os trabalhadores das decisões relativas às condições e organização de sua tarefa; 3ª) o direito da classe capitalista de determinar unilateralmente a maneira de investir a mais-valia e de excluir os cidadãos dessas decisões. Consideradas em separado, Fraser defende que essas injustiças podem ser enquadradas no marco teórico bidimensional, se esse for expandido para incluir a dimensão “política”. Enquanto a primeira injustiça é um exemplo típico de má distribuição, a segunda e a terceira são “políticas”: uma representa um déficit de democracia no local de trabalho; a outra, representa um déficit de democracia econômica no sentido mais amplo de controle do cidadão sobre a direção global da vida econômica. Portanto, entre os remédios necessários para corrigir tais injustiças estão a redistribuição e a democratização, bem como, presumivelmente, o reconhecimento<sup>882</sup>.

O que interessa notar nessa passagem, certamente, é o modo como Fraser busca ajustar a injustiça de exploração diferenciando-a – segundo o esquema weberiano tripartite – no sentido de resolver a objeção marxiana, ou melhor, a “crítica de terceiros” ao seu modelo de justiça, provocada pela disputa teórica entre liberais e comunitaristas<sup>883</sup>. Mas não é nessa direção que Fraser irá desenvolver a justiça tridimensional. Essa resposta à objeção marxiana fica para trás. A autora ainda não ampliou tal discussão a respeito da democracia no local de trabalho como faz, por exemplo, Carole Pateman, no livro *Participação e teoria democrática*<sup>884</sup> e apenas recentemente passou a incluir na sua “ideia” de socialismo, a questão da falta de democracia na alocação da mais-valia ou do excedente da produção<sup>885</sup>. Evidentemente, com a introdução – na sua teoria – do elemento

---

<sup>881</sup> FRASER, 2006b, p. 68.

<sup>882</sup> Ibid., grifos da autora.

<sup>883</sup> Ibid., p. 21.

<sup>884</sup> Conforme discuti, brevemente, noutro trabalho. Cf. MARTINS, P. P. S. Mulheres em carne e osso: uma reflexão crítica sobre o sofrimento das trabalhadoras em frigoríficos no Brasil. **PERI- Revista de Filosofia**, Florianópolis, Brasil, v. 10, n. 2, p. 74–99, 2018.

<sup>885</sup> A ideia de alocação dos insumos produtivos e do excedente de produção, Fraser retoma na sua obra recente, em discussão com Rahel Jaeggi, por exemplo, quando afirma que, “a despeito do que o socialismo possa significar, deve implicar determinação coletiva e democrática da alocação do excedente social!” FRASER; JAEGGI, 2020, p. 40. Ou ainda, Cf. FRASER, 2019c.

normativo da paridade participativa, culminando na “justiça democrática”, a solução para a exclusão ou a marginalização política é a eliminação dos obstáculos políticos mediante a democratização<sup>886</sup>. Entretanto, nesse momento, a inclusão da política no seu modelo de justiça seguirá noutra direção; provavelmente por motivações de teoria e prática política. Mas permanece, todavia, a ideia weberiana de diferenciação da esfera política e a concepção de justiça democrática.

Um dos motivos de ir noutra direção, é que Fraser até o momento, elaborou sua teoria bidimensional no marco do Estado-nação e, tendo em vista os dois problemas considerados inicialmente – em *Repensando o reconhecimento* – que ameaçariam a justiça social: o deslocamento e a reificação. Ainda que, certamente, ela já tivesse em vista a questão da globalização, da qual iria emergir uma outra ameaça. Por isso, em “questões de teoria política”, a autora mencionou “que uma reforma econômica não-reformista já não seria possível em um único país, dada as condições atuais de globalização econômica”<sup>887</sup>. Depois, em “questões de prática política”, advertiu que as “pautas para deliberação” sobre a institucionalização da justiça, orientadas a “promover um projeto político” que integre a redistribuição e o reconhecimento, deve levar em conta o problema do “marco” ou enquadramento. Precisamente, é essa a questão que se refere à dimensão política da justiça<sup>888</sup>.

Sobre esse ponto, Fraser antecipa alguns aspectos daquilo que virá a ser a terceira dimensão da justiça, a qual não fora considerada (ou considerada apenas marginalmente) nas análises dos problemas e exemplos suscitados em *Redistribuição ou reconhecimento*. No final dessa obra, sobre o enquadramento ou marco da justiça, a autora afirma que os proponentes/reivindicantes, a respeito do papel do reconhecimento, da redistribuição e da política sobre como institucionalizar a justiça, devem se perguntar: quem são sujeitos da justiça, *i.e.*, os atores sociais entre os quais deve existir paridade de participação? A resposta a essa pergunta eram dadas por supostas, antes da atual aceleração da globalização, quando a justiça era pensada como questão dos Estados-nação. Mas agora, diante da crescente relevância dos processos transnacionais e subnacionais, o Estado soberano westfaliano<sup>889</sup> já não serve como único âmbito de justiça. Logo, essas questões devem ser pensadas em termos de uma “justiça democrática pós-westfaliana”<sup>890</sup>.

---

<sup>886</sup> FRASER, 2006b, p. 71. Nessa passagem Fraser apenas menciona a terceira dimensão da justiça.

<sup>887</sup> Ibid., p. 78.

<sup>888</sup> Ibid., p. 83. et seq.

<sup>889</sup> Segundo Fraser, “o termo ‘Westfaliano’ refere-se ao Tratado de 1648, que estabeleceu alguns aspectos principais do sistema estatal internacional moderno” FRASER, 2009b, p. 12, n. 2. grifo da autora. Porém, a autora utiliza “‘Westfália’ como um imaginário político que mapeou o mundo como um sistema de Estados territoriais soberanos mutuamente reconhecidos. A minha tese é que esse imaginário informou, no pós-guerra, o cenário de debates acerca da justiça no Primeiro Mundo, ao mesmo tempo em que os primeiros sinais de um regime pós-Westfaliano de direitos humanos emergiram” Ibid.

<sup>890</sup> Cf. FRASER, 2009b, p. 17.

Em suma, para a autora, pensar a dimensão da política levando em conta o enquadramento da justiça e o papel do reconhecimento e da redistribuição na institucionalização da justiça de forma integrada, nos revela que “cada um desses três pontos vai contra as tendências predominantes”, em que as políticas de reconhecimento são frequentemente debatidas como questões de identidade, enquanto a dimensão distributiva e o problema do enquadramento da justiça são ignorados. Todavia, as três diretrizes que propôs, em conjunto, a um bloco contra-hegemônico (conforme descritas a primeira e a segunda diretriz, na seção anterior (Cf. seção 4.3.1), contribuem para refletir sobre a conjuntura posta naquele momento, denominada por Fraser – na continuidade da “condição pós-socialista” –, de “pós-fordismo, pós-comunismo e globalização”.

Na “condição pós-socialista” até o desenvolvimento da sua teoria da justiça bidimensional, o diagnóstico de época indica uma notável proliferação e predomínio das lutas por reconhecimento e políticas de identidade e o correspondente declínio da política de classes e lutas por redistribuição como consequência do ano 1989. Segundo Fraser, era essa a conjuntura política específica na qual a justiça bidimensional se enraizava. Ao concluir sua teorização, a autora volta a examinar com maior detalhamento essa conjuntura<sup>891</sup>.

Nas “reflexões conjunturais finais” sobre a justiça bidimensional, Fraser discute com detalhes a passagem da redistribuição ao reconhecimento e conclui que esse fenômeno foi reflexo da convergência de diversos desenvolvimentos que pode ser resumido com os termos compostos: pós-fordismo, pós-comunismo e globalização. Tais desenvolvimentos “iluminam a constelação atual” e destacam três tendências políticas: a *reificação* (provocada pelas políticas de reconhecimento que coisificam as identidades), o *deslocamento* (causado pela transformação dos conflitos de status em paradigmático, marginando e eclipsando as lutas por redistribuição)<sup>892</sup> e, acrescenta-se, o *problema do desenquadramento* (a emergência do descentramento do marco nacional de referência tornando inverossímil postular o Estado Westfaliano como o único continente, campo e regulador da justiça social). Para Fraser, o conjunto dessas três tendências são extremamente graves e, se não se revisam, podem ameaçar o projeto de integração da redistribuição e o reconhecimento num marco político global<sup>893</sup>, cuja empreitada atribuiu a um bloco contra-hegemônico de movimentos sociais.

Efetivamente, Fraser já tem aqui apresentado, o problema político que faz com que a inclusão da dimensão política da justiça, como esfera relativamente autônoma, deixe de ser uma mera possibilidade teórica devido ao seu “débito para com Weber” e passe a ser uma necessidade

<sup>891</sup> Cf. FRASER, 1997b.; Cf. 2006b, p. 85.

<sup>892</sup> Esses dois fenômenos foram abordados em *Repensando o reconhecimento*, Cf. FRASER, 2010b. e na justiça bidimensional em *Redistribuição ou reconhecimento*. Cf. FRASER, 2006b.

<sup>893</sup> FRASER, 2006b, p. 84–85. grifos da autora.

concreta de refletir sobre o mais “novo” mal que ameaçaria a justiça social: o *desenquadramento* (*misframing*). Esse é o problema, realmente, que leva Fraser a refletir sobre a necessidade de inclusão da dimensão política na sua teoria da justiça. Obviamente, não é um problema novo para a autora ou muito distante do diagnóstico do “condição pós-socialista”. Mas é, sem dúvidas, uma mudança histórica que se caracteriza pela “nova obscuridade” (para usar a expressão de Habermas), em que as correntes progressistas carecem tanto de uma visão coerente de uma alternativa à ordem atual quanto de cenários adequados onde essa visão, se houver, poderia ser realizada”<sup>894</sup>.

Para pensar alternativas, bem como os cenários possíveis, além da atualização do diagnóstico sócio-histórico, Fraser faz novos diagnósticos da justiça, mas agora mais centrados nos movimentos sociais e ativistas. De acordo com a autora, a globalização mudou o modo pelo qual discutimos a justiça. Há pouco tempo, no auge da social-democracia, as disputas acerca da justiça pressupunham o “enquadramento Keynesiano-Westfaliano”. Assumindo o Estado-nação como a unidade apropriada da justiça e os cidadãos como os sujeitos concernidos, as discussões se dirigiam a *o que* precisamente esses cidadãos deviam uns aos outros (“o que” era a justiça). Logo, os debatedores não sentiam nenhuma necessidade de discutir o *quem*, tomando como certo que correspondia aos cidadãos nacionais<sup>895</sup>.

Fraser considera que o enquadramento westfaliano perdeu sua feição de auto evidência devido ao aparecimento de crescentes forças transnacionais que o debilitam como, por exemplo, “(...) as ações das corporações transnacionais, dos especuladores financeiros internacionais e dos grandes investidores institucionais”<sup>896</sup>. Essa e tantas outras forças negativas transnacionais, possíveis causadoras das injustiças tanto de reconhecimento como de redistribuição, evidenciam que o Estado territorial já não é a unidade apropriada para se lidar com as questões de justiça; e “o efeito disso é a desestabilização da prévia estrutura de formulação de demandas políticas – e, portanto, **a mudança do modo pelo qual discutimos a justiça social**”<sup>897</sup>.

Entretanto, de acordo com o seu referencial marxiano de teoria crítica, esse diagnóstico não seria motivação suficiente para ampliar ou mudar seu modelo de justiça bidimensional ainda limitado ao enquadramento Keynesiano-Westfaliano. Certamente, em concomitância a esse diagnóstico, Fraser percebia também, grupos políticos transnacionais cujas “lutas e desejos” precisam ser “autoclarificadas”, haja vista que já se reuniam ou se organizavam diante do problema do desenquadramento da justiça. Nesse sentido, já num texto de 2002, *A justiça social na globalização*,

---

<sup>894</sup> FRASER, 2008e, p. 140. grifos da autora.

<sup>895</sup> FRASER, 2009b, p. 11 e 14–15. grifos da autora.

<sup>896</sup> Ibid., p. 14.

<sup>897</sup> Ibid., grifos meus.

no qual referia-se ao “problema do enquadramento desajustado”, Fraser afirmou, com certo otimismo, que,

(...) Até tempos recentes pouco tem surgido no horizonte que augure a superação deste desajustamento de escalas. Contudo, há pouco tempo, alguns segmentos do movimento emergente contra a globalização hegemônica neoliberal começaram a pensar seriamente sobre esta questão. Havendo mais avanços nesta direção, o Fórum Social Mundial poderá ajudar a gerar ideias programáticas, bem como energias políticas.<sup>898</sup>

Indubitavelmente, diante do seu “vínculo umbilical” com o feminismo, a sua percepção e construção teórica, converge, com especial atenção para o movimento feminista também na formulação da esfera do político.

De fato, no texto *Mapeando a imaginação feminista* – referindo-se à “terceira fase” da segunda onda do feminismo – Fraser afirma que o movimento feminista “é cada vez mais praticado como política transnacional, em espaços transnacionais emergentes”<sup>899</sup>, de modo que “hoje [2004], a **ponta de lança da luta de gênero** transferiu-se dos Estados Unidos para espaços transnacionais, como a ‘Europa’, onde há maior margem para manobras. A consequência é uma mudança drástica na geografia das energias feministas”<sup>900</sup>. Tal mudança, corresponde à terceira fase da segunda onda do feminismo e diz respeito à crescente globalização mundial, em que as demandas feministas são mal enquadradas pelas instituições políticas existentes. A consequência é que o feminismo é cada vez mais praticado como política transnacional, em espaços transnacionais emergentes como a

---

<sup>898</sup> FRASER, 2002a, p. 17–19. Texto da conferência de abertura do colóquio organizado em Coimbra pelo Centro de Estudos Sociais nos dias 22 e 23 de fevereiro de 2002. Cf. FRASER, N. **A justiça social na globalização**. Coimbra, Portugal, 2002b. Colóquio: Globalização: Fatalidade ou Utopia? Disponível em: <https://www.eurozine.com/a-justica-social-na-globalizacao-texto-da-conferencia-de-abertura-do-coloquio-globalizacao-fatalidade-ou-utopia-22-23-de-fevereiro-de-2002-organizado-em-coimbra-pelo-centro-de-estudos-sociais/>. Acesso em: 21 abr. 2021. Interessante notar, nesse texto – publicado originalmente em português –, que a autora já vinha desenvolvendo a dimensão política da justiça, tendo como foco o problema do desenquadramento e sua imbricação com as dimensões da redistribuição e reconhecimento. Como Fraser cita no referido texto, nesse período tinha surgido o Fórum Social Mundial (2000 a 2003 em Porto Alegre) e esse movimento certamente a inspirava a pensar a dimensão política da justiça num mundo pós-westfaliano de esfera pública transnacional. Sendo assim, Fraser já apresentava soluções conjuntas para os três problemas: “Primeiro, para contrariar o risco da substituição, propus uma concepção bidimensional de justiça que abrange tanto o reconhecimento como a distribuição. Segundo, para contrariar a ameaça da reificação, propus uma concepção do reconhecimento baseada no estatuto que não conduz a uma política de identidade. Terceiro, para contrariar a ameaça do enquadramento desajustado, propus uma concepção de soberania de múltiplos níveis que descentra o enquadramento nacional. Todas estas propostas se baseiam em traços emergentes da globalização”. FRASER, 2002a, p. 28. grifos meus.

<sup>899</sup> FRASER, 2007b, p. 293. Esse texto está dentre aqueles que inauguram a justiça tridimensional sob a ótica do movimento feminista e, segundo Fraser, “nasceu como conferência inaugural no congresso sobre ‘igualdade de gênero e mudança social’, celebrado na Universidade de Cambridge, Inglaterra, em março de 2004” e “apresentou uma versão posterior na conferência sobre ‘gênero em movimento’, na Universidade de Basileia, em março de 2005”. Cf. FRASER, 2007b.

<sup>900</sup>FRASER, 2007b, p. 291. grifos meus. A expressão grifada – no original “the cutting edge of gender struggle” – é traduzida, na versão em espanhol, por “a vanguarda da luta de gênero” Cf. FRASER, N. *Mapping the Feminist Imagination: From Redistribution to Recognition to Representation*. **Constellations**, Oxford, UK, v. 12, n. 3, p. 295–307, 2005. p. 295. Cf. FRASER, N. *Mapa de la imaginación feminista: de la redistribución al reconocimiento a la representación*. In: FRASER, N. (org.). **Escalas de justicia**. Tradução: Antoni Martínez Riu. Barcelona, Espanha: Herder Editorial, 2008f. p. 97–113. p. 97.

Europa (comunidade europeia), os espaços transnacionais que cercam as várias agências das Nações Unidas e o Fórum Social Mundial<sup>901</sup>.

Além das questões do movimento feminista, no mesmo sentido de diagnosticar as lutas sociais em curso, Fraser relata que passou a se preocupar com o problema do marco, isto é, com a questão de *quem?* ou *quem conta?* a partir da “emergência de formas políticas transnacionais: a dos Zapatistas contra o NAFTA, Seattle e Gênova, os movimentos sociais transnacionais, as lutas internacionais pelos direitos humanos, o feminismo internacional”, fazendo-a refletir em que medida a “luta política e as instituições políticas são questões que atravessam as fronteiras”<sup>902</sup>. Em suma, além de descrever/explicar algo que está acontecendo, Fraser também almeja servir, com sua obra, para a autoclarificação das lutas sociais; com referência especial ao movimento feminista.

Diante desse novo diagnóstico social e histórico, inclusive das lutas concretas, Fraser percebeu novamente que “a gramática da justiça mudou” e, rapidamente se transforma em disputas acerca de *quem* deve contar como um membro e *qual é* a comunidade relevante. Essa nova gramática da justiça, implica que as deliberações sobre a institucionalização da justiça devem ter o cuidado de direcionar as exigências de justiça, no nível adequado, determinando quais são locais, regionais, nacionais ou globais<sup>903</sup>. Noutras palavras, “resta à esfera pública na qual se fazem demandas por justiça correr atrás da dinâmica de transnacionalização”<sup>904</sup>. Ademais, Fraser encarou esse diagnóstico como uma mudança na esfera pública ou como o surgimento de uma esfera pública pós-Westfaliana ou transnacional e tratou de “desenvolver princípios institucionais que haveria de se estabelecer para uma justiça global”, tais como o princípio de *todos os sujeitos* e o princípio de *todos os afetados*<sup>905</sup>. Apesar de a autora não pensar no desenho institucional de um arranjo como o que propõe, afirma – ao longo de *Escalas de justiça* – que são necessárias novas instituições democráticas globais<sup>906</sup>.

Apenas para reforçar a explicação sobre a concepção de Fraser sobre o político e a questão da diferenciação dos ordenamentos sociais, tal como no seu modelo bidimensional, convém destacar que Fraser considera que a

Distribuição e reconhecimento são políticos por natureza, no sentido de serem contestados e permeados por poder (...). Mas eu considero o político em um

<sup>901</sup> FRASER, 2007b, p. 292 e 305.

<sup>902</sup> FRASER, 2007a, p. 27.

<sup>903</sup> FRASER, 2009b, p. 11 e 14–15., grifos da autora.

<sup>904</sup> SOUZA, L. G. D. C. De, 2019, p. 128.

<sup>905</sup> Primeiramente, Fraser defendeu o princípio de *todos os afetados* que dizia que todos aqueles que são afetados por uma prática social determinada, deve ter voz e decidir sobre ela. Depois, passou a defender o princípio de *todos os sujeitos*, que quer dizer que todos aqueles que estão sujeitos – em qualquer parte do mundo – a uma estrutura de governo (transnacional ou subnacional) que gera normas que aplicam coercitivamente, tem que poder tomar parte na tomada de decisões. Cf. FRASER, 2007a, p. 27–28. grifos da autora. Sobre a diferença e avaliação desses dois princípios e a aplicação deles, segundo Fraser, Cf. IBÁÑEZ, F. Nancy Fraser: Escalas de Justicia. **Arété: Revista de Filosofia**, Lima, Peru, v. 22, n. 2, p. 303–310, 2010.

<sup>906</sup> Cf. FRASER, 2009b, p. 392.

sentido mais específico, constitutivo, que diz respeito à natureza da jurisdição do Estado e das regras de decisão pelas quais ele estrutura as disputas sociais. O político, nesse sentido, fornece o palco em que as lutas por distribuição e reconhecimento são conduzidas.<sup>907</sup>

Em outras palavras, a dimensão política se diferencia da redistribuição e do reconhecimento, por ter, como as outras duas, uma dinâmica relativamente autônoma; de modo que a injustiça a ela correspondente “(...) pode ocorrer até mesmo na ausência dessas outras injustiças, apesar de estar frequentemente conectada a elas”<sup>908</sup>. E qual seria, afinal, a injustiça política, agora incluída no seu modelo teórico?

Segundo Fraser, como a esfera do político está centrada em questões de pertencimento e procedimento, a dimensão política da justiça diz respeito prioritariamente à *representação*. Por sua vez, se a representação é a questão definidora do político, então a característica política da injustiça é a *falsa representação* (ou *misrepresentation*); que ocorre quando as fronteiras políticas e/ou as regras decisórias funcionam de modo a negar a algumas pessoas, erroneamente, a possibilidade de participar como um par, com os demais, na interação social – inclusive, mas não apenas, nas arenas políticas<sup>909</sup>.

A injustiça política, assim definida, se divide em três tipos ou níveis: 1º) a falsa representação *política comum*, quando as regras de decisão política negam a paridade de participação; 2º) a falsa representação no estabelecimento das fronteiras do político ou desenquadramento, a injustiça ocorre quando as fronteiras da comunidade são estabelecidas de uma forma que excluem algumas pessoas da participação e; 3º) a falsa representação no processo de enquadramento. Sobre esse último nível, distinguindo abordagens afirmativas e transformativas, Fraser argumenta que uma política adequada da representação deve também procurar democratizar o processo de estabelecimento do enquadramento<sup>910</sup>. Entretanto, diferente do que vinha anunciando – no

<sup>907</sup> Ibid., p. 19.

<sup>908</sup> Ibid., p. 21.

<sup>909</sup> Cf. *ibid.* grifos da autora.

<sup>910</sup> Cf. *ibid.*, p. 21–22 e 26. grifo da autora. O terceiro nível da falsa representação se correlaciona com a questão do “como” FRASER, N. *Reenmarcar la justicia en un mundo en llobalización*. In: FRASER, N. (org.). **Escalas de justicia**. Barcelona, Espanha: Herder Editorial, 2008g. p. 20–36. p. 33. Destaco brevemente, que em *Escalas de justiça, a via média* – antes proposta – desaparece. Possivelmente, há relação com o fato de que Fraser – apesar de ter teorizado a justiça bidimensional no marco do Estado-nação, ainda sem ter em conta a questão *do quem* –, em harmonia com o modelo de status, “não defendia” (e não defende) “o nacionalismo” Cf. FRASER, 2007a, p. 27., isto é, a formação da identidade nacional como identidade política (Cf. seção 4.4), do mesmo modo que denominava de “reacionários” alguns movimentos “organizados em torno da etnicidade e nacionalidade” FRASER, 1999, p. 5. Sendo assim, para Fraser, “a política do enquadramento”, isto é, o terceiro nível da justiça política, diz respeito ao estabelecimento das fronteiras do político e pode adotar as formas afirmativas e transformativas – ambas presente em nosso mundo globalizado. A política *afirmativa* do enquadramento, contesta as fronteiras dos marcos existentes, mas aceita a gramática westfaliana que estabelece o princípio do Estado-territorial para estabelecer os sujeitos da justiça. Já a política *transformativa*, embora Fraser assume que o princípio do estado territorial segue sendo importante e por isso não propõem eliminá-lo totalmente, defende que a sua gramática não está em sintonia com as causas estruturais de muitas injustiças num mundo em globalização, as quais não são de caráter territorial. Portanto, invocar o princípio de territorialidade estatal em um mundo em globalização é perpetuar o desenquadramento e provocar mais injustiça que remediá-las Cf. FRASER,

decorrer da justiça bidimensional, conforme descrevi no início dessa seção – ao incluir a esfera política, o objetivo de Fraser na justiça tridimensional “(...) é descrever uma nova gramática da reivindicação política, na qual o importante não são apenas as questões de justiça de primeiro nível, mas também as meta-questões sobre como as questões de primeira ordem devem ser enquadradas”<sup>911</sup>.

De modo geral, Fraser argumenta que a falsa representação é o tipo de mau enquadramento que a globalização tornou recentemente visível e ocorre quando as fronteiras políticas e/ou as regras decisórias funcionam de modo a negar a algumas pessoas, erroneamente, a possibilidade de participar como um par, com os demais, na interação social; inclusive, mas não apenas, nas arenas políticas. Para a autora, a dimensão política está implícita na gramática do conceito de justiça e, certamente, é por ela requerida. Em suma, atualizando seu lema da justiça bidimensional: **não há redistribuição ou reconhecimento sem representação**<sup>912</sup>.

---

2008e, p. 29. Assim, a abordagem afirmativa, por si só, é refutada devido seus possíveis efeitos negativos em um mundo globalizado. Por outro lado, a política transformativa seria preferida porque “essa abordagem busca suplementar o princípio do território-estado da ordem Westfaliana com um ou mais princípios pós-Westfalianos. O objetivo é superar as injustiças de desenquadramento, alterando não só os limites do ‘quem’ da justiça, mas também o modo de sua constituição, daí a forma como esses são traçados. É estabelecer um **modo pós-territorial de diferenciação política**”, avançando a “questão do ‘como’ da justiça”, isto é, “dos procedimentos aceitos para definir o ‘quem’” FRASER, 2008g, p. 29. grifos da autora e grifos em negrito são meus. Com o pressuposto do surgimento de uma nova esfera pública, pós-Westfaliana, seu exemplo habitual de política pós-identitária nacional, é o Fórum Social Mundial. Nesse Fórum, “por exemplo, alguns defensores de políticas transformadoras configuraram uma esfera pública transnacional na qual podem participar em pé de igualdade com os outros na abordagem e resolução de disputas sobre o enquadramento. Dessa forma, eles apenas prenunciam a possibilidade de novas instituições de *justiça democrática pós-Westfaliana* Ibid., p. 33. grifos da autora. O terceiro nível da representação, trata da meta-política ou, como Fraser disse noutra ocasião, aborda o “movimento dos movimentos sociais”.

<sup>911</sup> FRASER, 2008e, p. 140.

<sup>912</sup> FRASER, 2009b, p. 21–25. grifos meus.

## Considerações Finais

*O fato é que não consigo me lembrar de um período tão sombrio em toda a minha vida.  
Nancy Fraser, 2007.*

No decorrer desse texto dissertativo, envidei esforços no sentido de compreender o longo processo de elaboração teórica do modelo fraseriano de justiça bidimensional e finalizei com apontamentos sobre a transição para o modelo tridimensional de justiça. No mesmo sentido, tendo em vista o objetivo inicial dessa dissertação, procurei também – a partir da concepção da autora de Teoria Crítica e método – elucidar os principais conceitos da teoria fraseriana da justiça, resgatando suas origens teóricas no âmbito da teoria social, filosofia moral, assim como elucidando a sua proposição política, teórico-prática, que decorre do modelo.

No percurso dessa elucidação e compreensão teórico-conceitual, tentei evidenciar que o construto teórico é profundamente perpassado por reflexões sobre gênero e sexualidade e umbilicalmente ligado ao movimento feminista. Sem considerar minimamente tais reflexões da autora, é impossível compreender sua teoria nos termos em que é elaborada. Seu ecletismo teórico, independentemente por onde transite, é sempre guiado pela atenção e explicitação do subtexto de gênero – e as respectivas opressões – que é geralmente oculto, não explicitado ou relegado ao segundo plano por grande parte dos autores, inclusive os teóricos críticos. Disso se segue, pode-se finalmente inferir, que uma sociedade justa – na visão de Nancy Fraser – não será jamais possível sem a plena emancipação das mulheres; tanto da divisão injusta do trabalho e a respectiva má distribuição, quanto da hierarquia de status e da falta de representação e participação política. Enquanto perdurarem as normas sexistas e androcentristas, enquanto apenas algumas poucas mulheres tiverem acesso igualitário aos bens materiais e direto à voz e vez, não haverá justiça; é o que nos revela a “balança da imparcialidade”, de acordo com a autora. Certamente, Fraser não pauta sua explicitação das injustiças de gênero numa teoria ética ou num ideal de bem, mas sim na crítica moral a partir do diagnóstico da histórica disparidade e exclusão social de gênero, nas “(...) principais arenas de interação social, incluindo família e vida pessoal, emprego e mercados, política formal e informal e associações voluntárias na sociedade civil”<sup>913</sup>. Senão em todas, mas na maioria dessas arenas as mulheres serão (ou são) as primeiras a sofrer exclusão social.

Além dessas considerações, cumpre-me destacar ainda – como se percebeu no decorrer do texto –, que procurei reconstituir o mais fielmente possível a teoria da autora, baseando-me inclusive em vários autores estudiosos de sua teoria. Todavia, não me ative simplesmente a

---

<sup>913</sup> FRASER, N. Injustice at intersecting scales: on “social exclusion” and the “global poor”. **European Journal of Social Theory**, Thousand Oaks, California, USA, v. 13, n. 3, p. 363–371, 2010a. p. 365.

reconstruir seus argumentos e evidenciar as bases teóricas do seu modelo de justiça. Concomitantemente, procurei estabelecer diálogos críticos, não para contestar seu arcabouço teórico-conceitual, mas para tentar levantar algumas premissas que possam ser futuramente aprofundadas no sentido de avaliar com melhor fundamentação e argumentação, os prós e contras, vantagens e desvantagens da teoria da justiça em questão e possibilitar identificar as principais mudanças na sua teoria. Ademais, sempre que possível, busquei trazer à confrontação ou comparação, autores críticos de Nancy Fraser ou por ela criticados, a fim de pelo menos afastar eventuais compreensões da sua teoria como verdade absoluta ou como sendo a única possível para compreender a sociedade contemporânea, diagnosticar as lutas do presente e a elas lançar luzes; como a autora deixa transparecer em vários momentos da sua argumentação em prol da sua teoria e contra as críticas dos seus adversários teóricos. Diante disso, foi necessário, muitas vezes, buscar linhas de continuidade de temas e argumentos de Fraser que perpassam o período de teorização delimitado no objetivo da dissertação; ou seja, busquei estabelecer conexões do período estudado com textos anteriores e posteriores a fim de demonstrar as conexões internas, a originalidade e a coerência do pensamento de Fraser.

Chegou enfim, o momento do balanço geral, ainda que sintético, trazendo algumas considerações finais sobre cada uma das etapas do construto teórico de Fraser e das discussões que realizei, seguindo a forma com a qual apresentei e, com o intuito, talvez, de atrelar algumas reflexões de temáticas comum, apresentadas, eventualmente, de maneira separada. O escopo, então, é traçar a linha de argumentação dos escritos de Fraser, no período delimitado e, ao fim, apontar a sua continuidade para o período subsequente de sua teorização crítica do capitalismo.

No **primeiro capítulo**, discuti o diagnóstico sócio-histórico e o modo como ela “encaminha a questão da justiça de modo a evitar a mera contraposição entre ideal e real, ou o falso debate entre estratégias imanentes e estratégias transcendentais acerca da justificação dos critérios normativos da crítica social”<sup>914</sup>. No seu diagnóstico da “condição pós socialista”, declarou que houve uma ascensão dos “novos movimentos sociais”, os quais se ocupariam exclusivamente das pautas identitárias, de modo que esse fenômeno teria *deslocado* as tradicionais lutas por redistribuição; ainda que as desigualdades materiais não tivessem desaparecidas. Com o diagnóstico de mudanças no caráter e objetivos das reivindicações sociais, Fraser constata que as teorias da justiça também mudaram, ou seja, na academia as teorias da justiça apresentariam disjuntiva similar à constatada entre as lutas por reconhecimento e as lutas por redistribuição, como se fossem

---

<sup>914</sup> WERLE, Denilson Luis, 2017, p. 400. Ver a seção 1.1 (Cf. n. 59, p. 28) sobre o debate contemporâneo a respeito da justiça; que também Fraser define nos termos de uma disputa sobre a substância da justiça entre aqueles que defendem as reivindicações éticas, os comunitaristas e teleologistas, e os filósofos políticos liberais que argumentam em favor das reivindicações morais ou da prioridade do correto sobre o bem (Cf. seção 3.1).

paradigmas *incomensuráveis*, mas que, no contexto, de modo semelhante aos paradigmas populares, apenas refletem “os pontos de vista conflitivos dos reivindicantes com respeito à substância da justiça: redistribuição, reconhecimento ou representação?”<sup>915</sup>.

O modo como Fraser “lida metodologicamente com a relação entre os ideais normativos de uma teoria da justiça e a análise crítica das práticas e instituições sociais” tornou-se esclarecedor no debate com Honneth, no texto de tréplica<sup>916</sup>. Nesse texto, ela discute em detalhes, seu método teórico crítico ressaltando o que ele tem em comum e divergente da teoria de Honneth. Aquilo que Fraser destacou em comum, não apenas em relação à teoria de Honneth mas à Teoria Crítica, foi a “dialética entre imanência e transcendência”<sup>917</sup> como a “melhor estratégia de investigação [que] consiste em procurar mostrar que a normatividade da justiça já está inscrita na realidade social (...) e que os critérios de justiça podem ser obtidos a partir da análise reconstrutiva das dinâmicas dos conflitos sociais e das lutas política concretas”<sup>918</sup>. Em relação ao destaque daquilo que tem de diferente (dentre outras questões) do método de Honneth, é que toma como ponto de partida a reconstrução da dinâmica dos conflitos sociais os quais denomina de *paradigmas populares da justiça*. Seu primeiro procedimento, então, foi desvelar a “anatomia de uma falsa antítese” que estaria presente na disjuntiva das reivindicações por justiça social.

De fato, isso se demonstrou central no seu construto teórico porque é a partir dos movimentos sociais que Fraser obtém o critério normativo da paridade de participação<sup>919</sup>; o núcleo da sua teoria da justiça, na medida em que são esses movimentos que apresentam, na “esfera pública” mas também nos “locais de trabalho, nas famílias e associações da sociedade civil” as “gramáticas hegemônicas de discussão e deliberação” que “mediam o desacordo moral e a protesta social”<sup>920</sup> e que “representam um ponto de referência não subjetivo para a teoria crítica”<sup>921</sup>. Assim, os paradigmas populares tornam as exigências de justiça publicamente verificáveis com referência

---

<sup>915</sup> FRASER, N. Scales of justice, the balance and the map: an Introduction. In: FRASER, N. (org.). **Scales of justice: reimagining political space in a globalizing world**. New York, USA: Columbia University Press, 2008h. p. 1–11. p. 3. Fraser, por sua vez, fazendo analogia aos conceitos da filosofia da ciência de Thomas Kuhn, defende que redistribuição, reconhecimento e representação, seriam *comensuráveis* pois compartilham da mesma substância da justiça: a paridade de participação. Cf. FRASER, N. Justiça Anormal. **Revista da Faculdade de Direito, Universidade de São Paulo**, São Paulo, v. 108, n. 0, p. 739, 2013a.

<sup>916</sup> Cf. FRASER, 2006c.

<sup>917</sup> Cf. *ibid.*, p. 150. et seq. Na resposta a Fraser, Honneth discorda desse princípio comum da teoria crítica que considera, “(...) permaneceu em grande parte confinado às premissas da história da filosofia marxista”. Pelo contrário, sustenta que a sua visão do “giro teórico do reconhecimento” é uma “diferença sistemática” em relação à concepção de Fraser (Cf. seção 1.3.2). Cf. HONNETH, 2006b, p. 101.

<sup>918</sup> WERLE, Denilson Luis, 2017, p. 400.

<sup>919</sup> “Deve-se, contudo, ressaltar que, mesmo que a estrutura conceitual de sua teoria seja elaborada a partir das reivindicações dos movimentos sociais, Fraser não pretendeu adotar uma posição acrítica diante desses movimentos sociais”. BRESSIANI, N. D. A., 2009, p. 177. Pelo contrário, trata-se de uma reconstrução crítica da dinâmica dos conflitos sociais.

<sup>920</sup> Cf. FRASER, 2006b, p. 155–156.

<sup>921</sup> Cf. *ibid.*

à normatividade que “(...) já está implícita nas regulamentações jurídicas, nas instituições políticas e nas práticas sociais efetivas”<sup>922</sup>. Essa normatividade, segundo Fraser, é a paridade participativa, a qual está presente na realidade, em potencial e, por conseguinte, como ideal a ser seguido e concretizado.

Fraser, entretanto, ressaltou que a gramática de discussão dos atuais paradigmas populares de justiça, apesar da sua verossimilhança, não é inteiramente satisfatória no que se refere à expressão das injustiças ou sua apresentação na esfera pública; e, por isso, tem necessidade de reconstrução<sup>923</sup>. Como afirmou, posteriormente, em *Escalas de justiça*: “influenciada tanto pela filosofia política analítica quanto pela Teoria Crítica de estilo europeu, aspiro ao longo do trabalho relacionar a teorização normativa sobre o ‘dever’ a um *Zeitdiagnose* que captura o ‘é’”. Portanto, o método da “imanência-transcendência”, a dialética entre o “ser” e “dever-ser”<sup>924</sup>, é a metodologia teórico-crítica através da qual se guiou para elaborar a sua teoria da justiça.

Partindo dos paradigmas populares como fundamento do qual deriva a estrutura normativa da teoria crítica, afirmou que teórico crítico deve avaliar sua suficiência a partir da perspectiva da teoria social e da filosofia moral. Diante dessa premissa, Fraser demonstrou, do ponto de vista da teoria social, que “as gramáticas hegemônicas de debate da sociedade são adequadas à sua estrutura social” e, da ótica da filosofia moral, “determinou que as normas às quais apelam são moralmente válidas”<sup>925</sup>. Sendo assim, propôs estratégias políticas para torná-las efetivas por meio da “institucionalização da justiça democrática”.

Estabelecido o método teórico-crítico e seus pressupostos, Fraser deixou em suspenso a discussão sobre os paradigmas populares de justiça para se enfrentar com a “falsa antítese” nas teorias da justiça. Ao final, “devolveu” a sua teoria da justiça, reconstruída, àqueles que lhe ofereceram um “(...) ponto de referência empírico cujo desenvolvimento pleno e suficiente apontava para além da presente constelação”<sup>926</sup>: os movimentos sociais, em geral.

No **segundo capítulo**, sobre as questões de teoria social, optei em dar um passo atrás para apreender as bases sociológicas do dualismo de perspectiva frasereano em particular, e da sua teoria da justiça em geral; inclusive do modelo tridimensional. Isso permitiu identificar como e porque Nancy Fraser – até então uma marxista declarada – efetuou um giro quase-weberiano na teoria social. Condizente com o diagnóstico da “condição pós-socialista” e diante da falência do marxismo, Fraser faz um balanço, por ocasião dos 150 anos *do Manifesto comunista*, e levanta algumas hipóteses sobre a questão se haveria algum futuro para o marxismo no campo da teoria crítica pós-

<sup>922</sup> WERLE, Denilson Luis, 2017, p. 410.

<sup>923</sup> FRASER, 2006b, p. 156–158. grifos da autora.

<sup>924</sup> FRASER, 2008h, p. 11., grifo da autora.

<sup>925</sup> Cf. FRASER, 2006b, p. 156–158.

<sup>926</sup> Ibid. grifos da autora.

marxiana. Algumas de suas respostas, serviram de guia para a autora lançar as bases sociológicas da sua teoria da justiça que é, nada menos que a tentativa de compatibilizar conceitos marxiano/marxistas com a sociologia weberiana. Nessa direção, a autora contestou os conceitos marxistas de *classe em si* e *classe para si*, assim como o esquema base/superestrutura, para assim assumir o esquema weberiano multicausal de relações de poder baseado na classe, status e partido; adequando-os ou atualizando-os, efetivamente, para a compreensão da sociedade capitalista contemporânea.

Baseando-se na teoria tripartite de Weber, Fraser, primeiramente, atrela os conceitos de weberianos de classe e status à norma da paridade de participação. Mas essa é uma questão normativa que foi desenvolvida no campo da filosofia moral. Em questões de teoria social lhe interessou, antes, argumentar que as divisões sociais reveladas pelos paradigmas populares ou movimentos sociais, isto é, as distinções entre economia e cultura, classe e status, redistribuição e reconhecimento, não se trata de distinções ontológicas, e sim históricas. Para demonstrá-lo, Fraser elaborou uma argumentação com base na metodologia weberiana de “tipos ideias” para historicizar as distinções “seguindo o rastro dos desenvolvimentos históricos da organização social”; de um lado aventa a hipótese de uma sociedade monista regulada completamente pelo parentesco ou padrões de valores; de outro lado, uma sociedade monista totalmente mercantilizada. Com esse experimento mental, a autora

Seguiu a distinção entre ordenamento cultural e ordenamento econômico até a diferenciação histórica dos mercados desde as instituições sociais reguladas por valores. Da mesma forma, seguiu a distinção entre status e classe social até a separação histórica dos mecanismos especializados de distribuição econômica das estruturas de prestígio definidas pela cultura. Por último, seguiu a distinção entre má distribuição e reconhecimento errôneo, até a diferenciação histórica dos obstáculos econômicos dos obstáculos culturais à paridade participativa. Em suma, seguiu todas as três distinções até a ascensão do capitalismo, possivelmente a primeira formação social da história que elabora sistematicamente duas ordens distintas de subordinação, com base em duas dimensões distintas de injustiça.<sup>927</sup>

Com esse procedimento que denominou de historicização, Fraser deu um passo decisivo para consolidar a sua teoria da justiça bidimensional ao teorizar sobre a “diferenciação”, a “divergência” e a “interação” entre classe e status, redistribuição e reconhecimento, demonstrando o caráter diferenciado das esferas sociais na sociedade capitalista e sua mútua imbricação. Como resultado desse raciocínio Fraser concretiza a sua abordagem dualista de perspectiva que começou a desenvolver desde o texto *Da redistribuição ao reconhecimento* (1995). Sua pretensão era que essa abordagem superasse os reducionismos ou teorias monistas do reconhecimento ou da

---

<sup>927</sup> Ibid., p. 67.

redistribuição, sob o lema: *não há redistribuição sem reconhecimento*, tanto como *não há reconhecimento sem redistribuição*<sup>928</sup>. Desse modo, defendeu que sua abordagem permite teorizar as complexas relações entre classe e status, reconhecimento errôneo e má distribuição na sociedade capitalista contemporânea e, ao mesmo tempo compreender sua irredutibilidade conceitual, sua divergência empírica e seu entrelaçamento prático; *sem reforçar a atual dissociação da política de reconhecimento da política de redistribuição*<sup>929</sup>.

A propósito dessa teorização social, Fraser concluiu que a interpretação da conjuntura política da “condição pós-socialista”, vale dizer, a separação da política de reconhecimento da política de redistribuição, é inerente à estrutura da sociedade capitalista moderna, a qual codifica a possibilidade de dissociações políticas de nossos dias e fomenta a proliferação de lutas por reconhecimento, ao mesmo tempo que permitem a separação de lutas por redistribuição. Somente quando o status e a classe são considerados em conjunto é que as dissociações políticas atuais podem ser superadas<sup>930</sup>. Portanto, o dualismo de perspectiva é a abordagem mais adequada que nos permite avaliar a justiça de qualquer prática social, a partir de dois pontos de vista normativos analiticamente distintos, perguntando: a prática em questão serve para assegurar tanto as condições objetivas como as subjetivas da paridade participativa ou, por outro lado, os fragiliza?<sup>931</sup>

Para complementar a análise da interação, no **terceiro capítulo**, trouxe a discussão do núcleo da teoria crítica da justiça de Fraser: a paridade participativa. Decerto, a paridade de participação é o conceito central da sua teoria, fato que a caracteriza no âmbito da teoria crítica da perspectiva moral. Ainda que Fraser queira criticar ou abranger a redistribuição no seu modelo teórico não chega a fazê-lo do ponto de vista da crítica funcional do capitalismo; mas, sim, do ponto de vista normativo-moral. Ademais, a inclusão da norma da paridade de participação na justiça bidimensional, permitiu a autora criticar, com mais vigor, o modelo de reconhecimento identitário de raízes hegeliana e a respectiva “política de identidade”. Permitiu-lhe ainda, estabelecer, definitivamente, um modelo de reconhecimento – como política de status – quase-weberiano, *i.e.*, baseado na teoria social e na institucionalidade como mediação do reconhecimento do status igual. Por conseguinte, um modelo de reconhecimento que tem as instituições sociais, de modo geral, como sendo o juiz imparcial ao qual, em qualquer contexto em que haja assimetria de poder, as pessoas desfavorecidas se dirigem para demandar justiça, mesmo sabendo que tal juiz não existe e que as normas pelas quais serão julgados estão contra eles<sup>932</sup>, considerando que as

---

<sup>928</sup> Ibid., p. 65–66., grifos da autora.

<sup>929</sup> Ibid., p. 61., grifos da autora

<sup>930</sup> Cf. *ibid.*, p. 67–69.

<sup>931</sup> Ibid., p. 64., grifo da autora. Ademais, o dualismo revela que a teoria social, a filosofia moral e a teoria política estão intimamente relacionadas, isto é, tem base sociológica, normativa e aplicação (ou consequências) prático-política. Logo, também nesse sentido as separações são analíticas e como forma de apresentar a teoria.

<sup>932</sup> FRASER, 2008h, p. 1–2.

instituições não são neutras. Trata-se, portanto, de um modelo que concebe a institucionalidade como condição da justiça, cabendo aos próprios demandantes da justiça construir instituições imparciais. Assim, seu modelo se distingue do reconhecimento fundamentado na psicologia moral – como no modelo honnethiano –; ou como Fraser defende, está em vantagem em relação ao reconhecimento identitário (Cf. seção 3.2.2).

Estabelecer o modelo de status, foi a condição para equiparar a dimensão do reconhecimento – como problema de justiça – à dimensão da redistribuição, que por sua vez é regida por normas universais. Com essa operação teórica, a dimensão normativa foi desenvolvida para superar a “falsa antítese” das tradicionais teorias da justiça distributiva e as novas teorias do reconhecimento; assim como as tentativas reducionistas, de ambas, em subsumir a redistribuição no reconhecimento e vice-versa. Particularmente sobre a teoria do reconhecimento – tendo em vista o seu debate com Honneth –, Fraser considerou improvável que algum teórico viesse a conseguir englobar a estrutura econômica do capitalismo. Mas em geral, também considerou que ambas as partes da disjuntiva dificilmente conseguirão subsumir todas as injustiças sociais numa teoria monista; dando por suposto, além disso, que até então não houvera alguém que assim as tenha subsumido.

Fraser, por sua vez, defendeu que somente uma teoria dualista de perspectiva – conforme estabelecido na teoria social – pode levar adiante uma tarefa do gênero. E, o fez precisamente com a dimensão normativa. Com a norma da paridade participativa, não haveria necessidade de reduzir uma dimensão da justiça à outra, pois permite incluir ambas num marco teórico único que ela denominou *justiça bidimensional*. Uma concepção de justiça que considera a distribuição e o reconhecimento como perspectivas diferentes da justiça e dimensões dela<sup>933</sup>, regida pelo princípio único da paridade participação. Assim, na parte normativa da sua teoria, entraram em cena os conceitos quase-weberianos de classe e status, em cujas esferas sociais devem ser buscadas as condições que garantam a paridade de participação. Na esfera da classe, devem ser buscadas as condições objetivas, isto é, a redistribuição material de modo a assegurar a independência e “voz” de todos os participantes; na esfera do status, devem ser asseveradas as condições subjetivas de modo que os padrões institucionalizados de valor expressem igual respeito e igualdade de oportunidades a todos os participantes. Ambas as condições são necessárias para que haja paridade participativa e, por conseguinte, justiça social. Em suma, o propósito da argumentação de Fraser, foi no sentido de demonstrar que a ordem econômica e a cultural, a dimensão da classe e do grupo de status, assim como as respectivas dimensões de redistribuição e reconhecimento, só podem

---

<sup>933</sup> FRASER, 2006b, p. 42.

subsumir-se à norma moral da paridade participativa – única e abrangente – cuja violação resulta numa injustiça que pode ser definida como reconhecimento errôneo ou má redistribuição.

No decorrer das seções sobre a paridade participativa, busquei descrever como na concepção de justiça bidimensional de Fraser, as injustiças de status e de classe violam a norma da paridade, a qual, por sua vez, se torna o critério de justificação de reivindicações de reconhecimento e redistribuição, mas também serve de ideal ou dever ser, a partir do qual a sociedade pode ser criticada. Fraser argumentou que a aplicação da norma da paridade perpassa as esferas sociais da economia (ou mercado) e do status – em todos os âmbitos de interação social – no sentido de justificar as reivindicações e/ou criticar as injustiças nas respectivas esferas. Ao discutir seu conceito de paridade participativa e sua capacidade de julgar e criticar as reivindicações e promover a participação em igualdade de condições, vimos que na dimensão do reconhecimento o modelo de Fraser demonstrou superioridade em relação às concepções éticas ou modelos de reconhecimento identitário, distinguindo claramente as dimensões formal (garantida pela lei) e substantiva da paridade participativa (a paridade efetiva nas interações sociais). Entretanto, na dimensão da redistribuição, particularmente no que se refere à injustiça de exploração, Fraser não desenvolveu – pelo menos não, no âmbito da sua teoria da justiça – o potencial crítico do seu modelo, o que pode constituir um déficit, haja vista que a exploração é uma das relevantes injustiças que ela apontou que em parte referia-se à má redistribuição e, em parte pela falta de democracia no local de trabalho e nas decisões sobre a alocação de recursos excedentes. Visto que não desenvolveu tais *insights*, tornou-se alvo de críticas, como procurei apontar. Por outro lado, ainda que não o tenha desenvolvido, seu modelo de reconhecimento de status, baseado no universalismo moral, não invalida, nem oculta, as reivindicações de justiça distributiva e/ou econômica como nos modelos culturais reducionistas.

Quanto à aplicação da norma da paridade participativa, Fraser demonstrou que ela não pode se dar de maneira monológica. Ao contrário, a aplicação desse princípio requer o diálogo entre os diferentes atores nos níveis intergrupais e intragrupo; levando-a a associar justiça e democracia. Em decorrência disso, passou a refletir sobre a necessidade de se definir e estabelecer marcos democráticos que possibilitem a todos os indivíduos – habilitados a participar – de dialogar sobre as injustiças sociais; o que permitiria ainda capacitá-los para o debate e deliberações. Nesse sentido, o seu enfoque sobre a justiça democrática “inclui um meta-nível de deliberação sobre os processos de deliberação”, *i.e.*, “impõe a paridade nas práticas sociais da crítica, incluindo a deliberação sobre as formas de interação que *devam* existir”<sup>934</sup>; concepção que será mais desenvolvida na justiça tridimensional sobre o problema do desenquadramento.

---

<sup>934</sup> Ibid., p. 49., grifo da autora.

Enfim, o desenvolvimento da normatividade da sua teoria, culminou na junção da paridade participativa com a deliberação pública, isto é, da justiça com a democracia. Nesse ponto, Fraser marcou sua adesão ao diagnóstico teórico da passagem da “teoria da justiça social” para a “justiça democrática” – passando, efetivamente, a desenvolver essa última. No entanto, essa adesão não é livre de problemas, pois, se considerarmos o exemplo de Fraser sobre o casamento de pessoas do mesmo sexo, talvez uma decisão democrática – segundo o princípio da maioria – por exemplo, por plebiscito, num país de povo conservador como o Brasil, se poderia facilmente bloquear a participação de gays e lésbicas, exacerbando tais injustiças. Logo, a “fusão entre justiça e democracia”, nem sempre é compatível: “arranjos políticos democráticos podem, sim, promover ou preservar injustiças”<sup>935</sup>.

No **quarto** e último **capítulo**, comparei a mudança que Fraser operou na sua proposta política, desde a primeira versão teórica no texto *Da redistribuição ao reconhecimento?*<sup>936</sup> até à teoria da justiça bidimensional em *Redistribuição ou reconhecimento?* Na primeira versão ela construiu um arcabouço de avaliação perspectivista das injustiças – a fim de solucionar a “falsa antítese”: redistribuição ou reconhecimento – e uma formulação de políticas para solucionar simultaneamente as injustiças originadas nas respectivas esferas. Tal formulação permitia antever diversas combinações possíveis entre soluções afirmativas e transformativas. Na conclusão desse texto, Fraser não hesitou em definir como a melhor combinação a solução desconstrutiva na dimensão do reconhecimento e a solução transformativa na redistribuição; predileção que ecoava quase como um manifesto – típico da “condição pós-socialista” – pelo *socialismo e desconstrução*, como a melhor forma de resolver o dilema redistribuição ou reconhecimento<sup>937</sup>. A proposta política de Fraser soou como um dilema em que a única alternativa possível, com vistas à emancipação, estava dada; fato que recebeu muitas críticas, especialmente porque seu esquema recusava as políticas afirmativas multiculturalistas. A partir dessas críticas e diálogos sobre essa primeira versão da sua teoria da justiça, Fraser reviu o esquema de soluções para as injustiças. Tendo já definido o modelo de status e atualizado o dualismo de perspectiva num “giro quase-weberiano”, em *Redistribuição ou reconhecimento* a autora propõe – inspirada na ideia de Gorz – uma via média entre as soluções; com o argumento de que, na realidade, a distinção entre afirmação e transformação não é absoluta, mas sim contextual<sup>938</sup>. Os exemplos de via média utilizados por Fraser, são únicos e paradigmáticos: na dimensão do reconhecimento, contextualiza “o caso do véu muçulmano” na França e, na redistribuição, discute a “renda básica incondicional”.

<sup>935</sup> MIGUEL, L. F. Resenha: Nancy Fraser - Scales of justice: reimagining political space in a globalizing world. **Revista Brasileira de Ciência Política**, Brasília, v. 4, p. 389–395, 2010. p. 394.

<sup>936</sup> Cf. FRASER, 1995.; Cf. 1997a.

<sup>937</sup> Cf. BRESSIANI, N. D. A., 2009, p. 177.

<sup>938</sup> Cf. FRASER, 2006b, p. 76., grifos meus.

Seguindo sua concepção societária dualista de perspectiva, descrevi em separado as respectivas contextualizações, observando – dentre outras questões – no que tange às consequências políticas da “reforma não reformista”, que a revisão de Fraser tem um ganho na dimensão do reconhecimento, mas perde em determinação conceitual na dimensão da redistribuição. Sobre tal questão, Silva afirma que a formulação dessa via média, que significa uma “(...) flexibilização da postura de Fraser em relação a ambos os remédios de justiça, (...) caminha no sentido de uma maior indeterminação teórica de seus conteúdos”<sup>939</sup>. No entanto, como tentei demonstrar, na sua primeira versão teórica a solução transformativa socialista já se apresentava moderada e compatível com as condições objetivas mínimas para a paridade de participação. A moderação, contudo, veio na dimensão do reconhecimento, pois aqui a realidade dos movimentos sociais multiculturalistas não pareciam se adequar ao conceito de desconstrução como um “tipo ideal”.

Se tomarmos o exemplo tradicional, de Fraser, sobre o “caso do véu”, a solução afirmativa que apontou – condizente com a argumentação dos multiculturalistas – para um contexto de coexistência entre neotradicionalismo e pós-modernismo<sup>940</sup>, permitia claramente visualizar sua compatibilidade com a paridade de participação e, quiçá uma desconstrução, a longo prazo, da identidade muçulmana opressora das mulheres. No entanto, se o mesmo problema for contextualizado após os ataques de 11 de setembro – a partir de quando os muçulmanos, no exterior, passaram a ser criminalizados e perseguidos de forma generalizada –, a desconstrução da identidade muçulmana na França, se apresenta fortemente opressora. Portanto, na dimensão do reconhecimento, se a estratégia é afirmativa ou transformativa e promotora da paridade de participação, só o contexto pode demonstrar.

Por outro lado, na dimensão da redistribuição, o conceito de socialismo tem uma determinação científica que demonstra que a superação da propriedade privada – em quaisquer das suas formas de capitais – e das coerções/dominações econômicas que a ela se seguem, promoveria a igualdade material substantiva e não apenas como condições objetivas mínimas para participar como igual nas interações<sup>941</sup>. Diferentemente, o exemplo de renda básica incondicional e universal, independente de contextualização, não se propõe a abolir a propriedade privada e superar o capital

---

<sup>939</sup> SILVA, F. G., 2018c, p. 188.

<sup>940</sup> Cf. FRASER, 2006b, p. 78.

<sup>941</sup> Deve-se, contudo, ressaltar que segundo a concepção de socialismo de Fraser, não basta superar o trabalho assalariado ou produtivo de mais-valia. É necessário também superar a divisão social injusta do trabalho por gênero (não pago) e o trabalho “racializado”. Noutras palavras, não basta a socialização dos meios de produção, também o trabalho reprodutivo deve, em certa medida, ser socializado. Desse ponto de vista, as duas perspectivas de soluções para as injustiças, só devem ser tomadas em separado, analiticamente.

e o capitalismo – como Fraser mesma admitiu, posteriormente<sup>942</sup> – e nem mesmo a divisão injusta do trabalho por gênero. Portanto, na redistribuição, sua formulação de via média perdeu em determinação teórica ao desligar a relação do seu antigo conceito de ação transformativa com o socialismo, caracterizando nessa dimensão, a “reforma não reformista” como uma típica ação afirmativa, que antes criticara. Apesar disso, sua formulação de via média “(...) mostra-se adequada ao novo conceito de ‘paridade de participação’, o qual se apresenta como um princípio dotado de prioridade normativa diante do par redistribuição-reconhecimento e que implica a exigência de maior participação dos concernidos na construção discursiva de seus conteúdos concretos”<sup>943</sup>.

Por último, nas questões de prática política, discuti as propostas de Fraser denominadas de “posturas de integração” como meio de institucionalizar a justiça democrática. Tais posturas, que ela denomina de “consciência dos limites”, “dualismo de perspectivista” e “reparação universal”, permitiriam idealizar uma abordagem que consiga integrar a redistribuição e o reconhecimento” a fim de promover a paridade participativa em ambas as dimensões da justiça<sup>944</sup>. Para Fraser, o desenvolvimento de um projeto político integrado é tarefa para um bloco contra-hegemônico emergente de movimentos sociais, para os quais ela se propôs tão-somente indicar algumas pautas gerais para as deliberações públicas que possam contribuir para a construção desse projeto. Ainda que sua intenção seja condizente com o “caráter político” da sua proposta inicial de teoria crítica inspirada na “(...) definição dada por Marx, em 1843, como ‘a auto esclarecimento das lutas e dos desejos de época’”<sup>945</sup>, suas diretrizes se dirigem aos movimentos sociais em geral, sem mencionar, especificamente, quaisquer sujeitos políticos ou organizações, capazes de organizar ou coordenar/liderar seja o cenário de frente única, seja o cenário descentralizado de movimentos sociais. Aventurei algumas hipóteses sobre o fato de Fraser não mencionar ou incluir no seu “autoesclarecimento” a discussão das organizações políticas tradicionais – tais como os partidos políticos, sindicatos, organizações feministas etc. A mais provável tem a ver com o modelo de status o qual parte de identidades pré-constituídas em movimento<sup>946</sup> sem se ocupar dos processos de formação das identidades. Entretanto, sua repulsa – com toda razão argumentativa – às identidades coletivas *reificadas, deslocadoras* da redistribuição e nacionalistas, parece marcar distância, igualmente, das identidades políticas formadas em torno de um projeto político comum emancipatório. Certamente, sua concepção de paridade participativa como processo e como resultado teria muito a contribuir para as organizações políticas em geral e para os partidos em

<sup>942</sup> Cf. FRASER, 2019c. Note-se que Fraser se refere à proposta de “renda básica incondicional e universal” e não às formas comuns de transferência de renda mínima condicionadas.

<sup>943</sup> SILVA, F. G., 2018c, p. 188., grifo so autor.

<sup>944</sup> Cf. FRASER, 2006b, p. 83.

<sup>945</sup> MARX, Karl. Letter to A. Rüge, September 1843. In: Karl Marx: Early Writings. Trans. Rodney Livingstone and Gregor Benton. New York: Vintage Books, 1975, p. 209, Apud FRASER, 2013c, p. 19.

<sup>946</sup> Cf. PINTO, 2016, p. 1074.

particular não segregarem as diversidades de identidades e valores que um projeto político comum deveria acolher. Fraser, entretanto, restringe a pauta política para um bloco contra-hegemônico de movimentos sociais, destacando, genericamente, que essa pauta deve ir de encontro a cada um dos três pontos cujas tendências políticas são predominantes”: a *reificação*, o *deslocamento* e o *desenquadramento*<sup>947</sup>; considerando que tais tendências podem ameaçar o projeto de integração da redistribuição e o reconhecimento num marco político global<sup>948</sup>.

Ao incluir o *problema do desenquadramento* na abordagem integradora, Fraser transita definitivamente para a justiça tridimensional, concretizando sua intenção de incluir a dimensão do político como uma esfera diferenciada ao lado da redistribuição e do reconhecimento. Essa transição decorreu não apenas de uma motivação teórica de completar a tripartição weberiana, mas também de uma atualização diagnóstica do pós-fordismo, pós-comunismo e globalização. Em suma, com o “fechamento” da justiça tridimensional Fraser atualiza seu lema afirmando que **não há redistribuição ou reconhecimento sem representação**<sup>949</sup>.

Por fim, de acordo com o objetivo da dissertação e os limites desse trabalho, não foi possível reconstituir e discutir em detalhes a terceira dimensão da justiça de Fraser. Tão somente tentei descrever, aproximadamente, o caminho da autora para incluir, na sua teoria, a dimensão política como uma esfera diferenciada diante da sua pretensão de superar o enquadramento keynesiano-westfaliano da justiça e “autoclarificar” as lutas sociais em escala global. De modo geral, a autora seguiu o mesmo referencial teórico social (diferenciação, divergência e mútua imbricação das esferas: mercado, status e política) e normativo (paridade de participação). Ao incluir a dimensão política na teoria da justiça, a substância da justiça passou a ser constituída, por três dimensões conceitualmente irreduzíveis da justiça – as esferas da “redistribuição”, “reconhecimento” e “representação” – subordinadas à norma única e abrangente da paridade participativa, de modo que toda injustiça viola um único princípio normativo. Assim, sua concepção de justiça é tridimensional, mas normativamente monista<sup>950</sup>.

Uma última palavra sobre a autora Nancy Fraser. Apesar de ela não ter produzido, até então, uma teoria da sociedade de amplo espectro, como nos “clássicos” da Teoria Crítica, Fraser dispõe de uma longa e multifacetada produção teórica, marcada pelo ecletismo e pela abertura ao diálogo com as diversas correntes da filosofia e teoria social e que tem como objetivo principal a intervenção nos debates políticos. Desatar o fio comum que percorre seus escritos nos mais

---

<sup>947</sup> Cf. FRASER, 2006b, p. 84–85.

<sup>948</sup> Ibid.

<sup>949</sup> FRASER, 2009b, p. 21–25., grifos meus.

<sup>950</sup> Cf. FRASER, Nancy. *Prioritizing Justice as Participatory Parity: a Reply to Kompridis and Forst*. In: OLSON, Kevin (org.). **Adding Insult to Injury: Nancy Fraser Debates Her Critics**. London: Verso, 2008., Apud SILVA, Enrico Paternostro Bueno Da, 2013, p. 167.

variados temas, não é tarefa fácil; sequer delimitando uma parte da sua teoria da justiça como tentei fazer.

Inspirada nos escritos do filósofo analítico Richard Rorty, “desde que apareceu *A Filosofia e o espelho da natureza* (1979)”, Fraser afirma ter “reunido a coragem de traçar seu próprio caminho na filosofia, para escrever na sua própria voz sobre o que considera realmente importante”<sup>951</sup>. Sua teoria da justiça, certamente, está nesse marco de consideração de importância. Entretanto, melhor mesmo é deixar a autora falar sobre a função social da sua teoria crítica. Numa entrevista que compõe o Capítulo 9 de *Escalas de justiça*, concedida a Kate Nash e Vikki Bell (2006), Fraser “relaciona suas ideias sobre justiça a um diagnóstico da conjuntura atual, por um lado, e a uma visão do papel do teórico crítico, por outro”<sup>952</sup>. Fraser comenta três objetivos – distinguidos pelas entrevistadoras – e que caminham juntos na referida obra sobre a dimensão política da justiça num mundo globalizado. Guiada pela sua concepção de teoria crítica inspirada em Marx – mas certamente também em Max Horkheimer, para o qual a teoria crítica se define pela orientação para a emancipação e pelo comportamento crítico do teórico<sup>953</sup> – a autora assim os descreve: 1º) “em minha tentativa de traçar o mapa de uma nova constelação discursiva, me vejo dando um passo atrás, diante das questões da prática imediata e adotando a perspectiva de um observador”; 2º) “mas, ao mesmo tempo, também procuro clarificar as aspirações daqueles movimentos sociais que, em minha opinião, são os portadores de nossas melhores esperanças de uma mudança emancipatória” e; 3º) “na medida em que me identifico com esse outro papel, mais próximo da perspectiva do participante, me vejo tentando teorizar conceitos e formular argumentos que possam ser úteis a esses movimentos”<sup>954</sup>.

Trata-se, na verdade, da sua concepção de teoria crítica – descrita no Cap. 1- da qual o teórico político assume, ao mesmo, tempo o papel de sujeito engajado – ou “intelectual orgânico”, como diria Gramsci<sup>955</sup> – e de observador imparcial; de modo que seja possível “descrever algo que

<sup>951</sup> FRASER, 2013a, p. 740, n. 1.

<sup>952</sup> FRASER, 2008h, p. 10. Publicada, primeiramente, em *Theory, Culture, and Society*, “The Politics of Framing: An Interview with Nancy Fraser, by Kate Nash and Vikki Bell (2007): p. 73-86”

<sup>953</sup> Cf. HORKHEIMER, M. Teoria tradicional e teoria crítica. In: PENSADORES, O. (org.). **Textos escolhidos / Walter Benjamin, Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, Jürgen Habermas**. Tradução: José Lino Grünnewald. São Paulo: Abril Cultural, 1980. p. 117–161. p. 131. et. seq.

<sup>954</sup> FRASER, 2008e, p. 140.

<sup>955</sup> Gramsci, nos *Cadernos do cárcere*, distingue os intelectuais em duas categorias essenciais: o “intelectual orgânico” e o “intelectual tradicional”. Os “intelectuais tradicionais” são aqueles comprometidos com uma tradição que ao longo da história atravessaram as transformações sociais; se consideram autônomos e acreditam formar um grupo social à parte. Os “intelectuais orgânicos” são os grupos pensantes que a classe social dominante produz “organicamente”; são provenientes de suas próprias fileiras ou a elas estão vinculados pela sua orientação política e ideológica. Ambas as categorias de intelectuais são responsáveis em organizar a teia de crenças e relações sociais institucionais, que Gramsci denomina “hegemonia”. Gramsci, tende a priorizar a “função do intelectual”, em detrimento das características intrínsecas da “atividade intelectual” ou teórica, cujos traços fundamentais são a produção e a difusão do conhecimento GRAMSCI, A. Quaderno 12 (XXIX) 1932: appunti e note sparse per un gruppo di ssagi sulla storia degli intellettuali. In: GERRATANA, V. (org.). **Quaderni del carcere. Quaderni 12-29 (1932-1935)**. Torino, Italia: Einaudi, 2007. v. 3,

está acontecendo” (diagnóstico), “apoiar algo que está surgindo” (novos movimentos sociais) com o “desejo de realizar mudanças por meio de sua obra”<sup>956</sup>. Esses três objetivos – distinguidos pelas entrevistadoras –, segundo Fraser “caminham juntos no seu trabalho atual” (*Escalas de justiça*) e “representam uma concepção complexa do papel do teórico crítico” que o resume da “seguinte forma”: “um pensador posicionado, com uma determinada identificação de partido, mas que cultiva a prática da reflexão relativamente distanciada com o objetivo de descobrir e promover possíveis vínculos entre as lutas sociais atuais e as possibilidades de emancipação que vão surgindo historicamente”<sup>957</sup>. Em suma, “os intelectuais críticos têm de facilitar às pessoas, as ferramentas que lhes permitam ver claramente as formas reais da dominação. Um de nossos principais trabalhos consiste precisamente em desmitificar esta aparência de igualdade, a aparência da democracia, e mostrar as formas nas quais, efetivamente, vivemos relações sociais muito dominantes e opressivas”<sup>958</sup>.

Se fosse possível fazer uma avaliação dessa postura teórico-crítica de Fraser, na sua teorização da justiça referente ao período delimitado para essa dissertação, diria que ela oscilou – parafraseando Gramsci – do “otimismo da vontade” (marcado implicitamente na epígrafe inicial, Cf. Introdução) ao “pessimismo da razão” (igualmente implícito na epígrafe final, Cf. Considerações Finais)<sup>959</sup>. Noutras palavras, parece ter passado e um voluntarismo teórico que

---

p. 1512–1551. p. 1513. et seq. Para Gramsci, os intelectuais não são autônomos e independentes e cada grupo social produz seus próprios intelectuais, como afirma: “todo grupo social, nascendo no terreno originário de uma função essencial no mundo da produção econômica, cria para si, ao mesmo tempo, organicamente, uma ou mais camadas de intelectuais que lhe dão homogeneidade e consciência da própria função, não apenas no campo econômico, mas também no social e no político (...)” Ibid.; mas eles emergem também “(...) à história, a partir da precedente estrutura econômica”, como os intelectuais tradicionais “eclesiásticos” Cf. *ibid.*, p. 1514. Logo, a comparação realizada é pertinente com a concepção marxiana de teoria crítica de Fraser. Como intelectual orgânico, a analogia quer dizer que a teórica assume para si uma função de conexão orgânico-organizativa com os movimentos sociais, particularmente o movimento feminista, no qual é mais longamente engajada politicamente.

<sup>956</sup> Cf. FRASER, 2008e, p. 139.

<sup>957</sup> Ibid., p. 141.

<sup>958</sup> FRASER, 2008d, p. 4.

<sup>959</sup> Gramsci utiliza essa sentença em vários textos, desde os escritos políticos juvenis ao *Cadernos do Cárcere*. A referência aqui é ao debate de Gramsci com os anarquistas em que os criticava particularmente pelo voluntarismo – diante do avanço obtido pelos movimentos revolucionários na esteira da revolução russa de outubro de 1917 – e a ausência de organização política. Diz Gramsci: A concepção socialista do processo revolucionário é caracterizada por duas notas fundamentais que Romain Rolland resumiu na sua palavra de ordem: “pessimismo da inteligência, otimismo da vontade”. Os ideólogos do anarquismo declaram, ao invés de “ter interesse”, repudiar o pessimismo da inteligência de Karl Marx (Cf. L. Fabbri, *Carta a um socialista*, Florença 1914, p. 134), “enquanto uma revolução ocorrida pelo excesso de miséria ou de opressão exigiria a instituição de uma ditadura autoritária, que poderia nos levar talvez (!) a um socialismo de Estado (!?), mas nunca ao socialismo anárquico”. O pessimismo socialista teve uma terrível evidência nos acontecimentos: o proletariado foi mergulhado no mais puro abismo de miséria e de opressão que o cérebro do homem pudesse imaginar. Os ideólogos do anarquismo não sabem se contrapor a uma situação similar se não com uma fraseologia pseudorevolucionária externa e vazia, tecida nos motivos mais proibidos da turba e do otimismo popular; os socialistas se contrapõem com uma enérgica ação organizacional dos melhores e mais conscientes elementos da classe operária, os socialistas se esforçam de todos os modos para preparar, através desses elementos de vanguarda, as mais amplas massas para conquistar a liberdade e o poder capaz de garantir esta mesma liberdade” Cf. GRAMSCI, A. **Discorso agli anarchici**. Torino, Italia, 1920. Disponível em: <http://www.nuovopci.it/classic/gramsci/dianarc.htm>. Acesso em: 8 maio 2021. , grifo do autor.

almejava esclarecer as aspirações dos “novos movimentos sociais” – muitos dos quais se esvaziaram, desintegraram e desapareceram no calar da noite – com a expectativa de que eles portavam centelhas de “esperanças emancipatórias”; para um “pessimismo da razão” que a levará, atualmente, a concordar “sobre a necessidade de organizações que tenham uma perspectiva de esquerda”<sup>960</sup>. Mas é preciso considerar que no decorrer da sua fase atual de teorização crítica do capitalismo<sup>961</sup> –, agora com um novo diagnóstico mais “sombrio” que a “nova obscuridade” – Fraser subitamente se depara com uma situação de crise parecida com a “alternativa de Rosa Luxemburgo entre ‘socialismo ou barbárie’”<sup>962</sup>. As múltiplas contradições que diagnostica na “ordem social institucionalizada do capitalismo”, ameaçam a vida em nosso planeta e a sobrevivência da espécie humana. Diante das ameaças e da real destruição do planeta e da humanidade, Fraser se mantém cética sobre a necessidade de se construir novas organizações políticas, e prefere apostar na esperança de que o aprendizado social se acelere rapidamente para uma luta anticapitalista de frente ampla e, com as organizações e partidos de esquerda que dispomos, construir um “projeto emancipatório para além das alternativas às quais as pessoas parecem presas agora”<sup>963</sup>.

Portanto, o que permanece do seu pensamento sobre a justiça bidimensional/tridimensional é a ideia de socialismo, não como uma concepção de vida boa, mas como uma sociedade em que a justiça social permita que as pessoas e as coletividades possam concretizar sua ética por conta própria. Todavia, a possibilidade de levar adiante essa ideia, certamente foi dilacerada pela realidade atual e, precisou ser incrementada por outra de razão ainda igualmente pessimista. Como a inscrita na tese de Benjamim – referindo-se as ameaças do progresso técnico impulsionado pelo capital –, com o qual partilha da ideia de que a transformação social deve ser “o ato pelo qual a raça humana, viajando em um trem desgovernado, aciona a parada de emergência”<sup>964</sup>. Ainda assim, com otimismo da vontade, Fraser anseia que “as feministas estarão

---

<sup>960</sup> FRASER; SUNKARA; COGGIOLA, 2021.

<sup>961</sup> A publicação de *Escalas de justiça* (2008), coincide com a crise do capital financeiro, iniciada nos EUA (2007-2008). Coincidentemente ou não, a partir de então, Fraser deixa um tanto de lado a teoria normativa para se ocupar das multifacetadas crises do capitalismo; fato que a levou a retornar a Marx e a Karl Polanyi para explicar tais crises.

<sup>962</sup> FRASER; JAEGGI, 2020, p. 242.

<sup>963</sup> Ibid.

<sup>964</sup> ARRUZZA; BHATTACHARYA; FRASER, 2019, p. 49. Trata-se de uma nota de Walter Benjamin das teses “Sobre o conceito da História”: “Marx havia dito que as revoluções são a locomotiva da história mundial. Mas talvez as coisas se apresentem de maneira completamente diferente. É possível que as revoluções sejam o ato, pela humanidade que viaja nesse trem, de puxar os freios de emergência” LÖWY, M. Tese IX. In: LOWY, M. (org.). **Walter Benjamin: aviso de incêndio: uma leitura das teses “sobre o conceito de história”**. Tradução: Wanda Nogueira Caldeira Brant. São Paulo: Boitempo, 2005. p. 87–95. p. 93–94. Conforme Löwy, Benjamin “se refere a uma passagem de Marx em *Lutas de classes na França (1848-1850)*” Ibid., p. 94, n. 75.; essa nota estaria relacionada com a Tese IX, uma alegoria do “Angelus Novus” – quadro de Paul Klee, que Benjamin adquirira quando jovem”. Ibid., p. 86–87.

na dianteira desse levante em massa contra o capital”<sup>965</sup>. Tal é a coerência teórico-política da filosofia política da autora.

Em suma, Nancy Fraser tem se destacado, nos últimos anos, como uma importante pensadora feminista e, atualmente uma interlocutora entre o marxismo e a Teoria Crítica. Nesse apanhado crítico, apesar de a autora ter realçado alguns possíveis déficits na sua teoria da justiça, procurei destacar e enfatizar os êxitos e contribuições dessa autora para se pensar e fazer justiça social.

---

<sup>965</sup> ARRUZZA; BHATTACHARYA; FRASER, 2019, p. 49.

## Referências bibliográficas

- ADORNO, T. Para Anatole France. *In*: MÍNIMA MORALIA. Tradução: Artur Morão. Lisboa, Portugal: Edições 70, 1951. p. 67–69.
- ALTHUSSER, L. A propósito da ideologia. *In*: ALTHUSSER, L. (org.). **Ideologia e Aparelhos Ideológicos do Estado**. Tradução: Joaquim José de Moura Ramos. Lisboa, Portugal: Editorial Presença; Martins Fontes, 1969. p. 69–77.
- ANTUNES, R. Prefácio à 7ª ed., Apresentação. *In*: ANTUNES, R. (org.). **Adeus ao trabalho? Ensaios sobre as metamorfoses e a centralidade do mundo do trabalho**. 11. ed. São Paulo; Campinas: Cortez; Editora da Universidade Estadual de Campinas, 2006. p. 9–20.
- ARRUZZA, C.; BHATTACHARYA, T.; FRASER, N. **Feminismo para os 99%: um manifesto**. Tradução: Heci Regina Candiani. São Paulo: Boitempo, 2019.
- AVENDAÑO, M. P. La paridad participativa en la obra de Nancy Fraser. **Revista jurídica de igualdad de oportunidades entre mujeres y hombres**, Barcelona, Espanha, v. 26, p. 58–70, 2010.
- BENSAÏD, D. Teorema 2: a luta de classes é irreduzível às identidades comunitárias. *In*: BENSAÏD, D. (org.). **Os irreduzíveis: teoremas da resistência para o tempo presente**. São Paulo: Boitempo Editorial, 2008. p. 35–56.
- BERNSTEIN, J. M. Suffering injustice: Misrecognition as moral injury in critical theory. **International Journal of Philosophical Studies**, London, UK, v. 13, n. 3, p. 303–324, 2005.
- BOGO, A. A reconstrução das identidades. *In*: BOGO, A. (org.). **Identidade e luta de classes**. 2. ed. São Paulo: Expressão Popular, 2010. p. 117–147.
- BRESSIANI, N. D. A. **Economia, Cultura e Normatividade: o debate de Nancy Fraser e Axel Honneth sobre redistribuição e reconhecimento**. 2010. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Pós-Graduação em Filosofia, Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010.
- BRESSIANI, N. D. A. Multiculturalismo ou Desconstrução? Reconhecimento em Young e Fraser. **Humanidades em diálogo**, São Paulo, v. 1, n. 1, p. 81–98, 2007.
- BRESSIANI, N. D. A. Algumas considerações sobre o estatuto da crítica em Nancy Fraser. **Humanidades em diálogo**, São Paulo, v. 3, n. 1, p. 175–190, 2009.
- BRESSIANI, N. D. A. **Nancy Fraser e o feminismo**. Campinas, SP, 2020. Disponível em: <https://www.blogs.unicamp.br/mulheresnafilosofia/nancy-fraser-e-o-feminismo/>. Acesso em: 8 ago. 2021.
- BUTLER, J. El marxismo y lo meramente cultural. **New Left Review**, Londres, UK, n. 2, p. 109–121, 2000.
- CISNE, M. **Feminismo e consciência de classe no Brasil**. São Paulo: Cortez, 2015.
- DUSSEL, E. Sobre a produção em geral. *In*: DUSSEL, H. (org.). **A produção teórica de Marx**:

um comentário ao *Grundrisse*. Tradução: José Paulo Netto. São Paulo: Expressão Popular, 2012. p. 13–47.

FELDMAN, L. C. Redistribution, recognition, and the state: the irreducibly political dimension of injustice. *Political Theory*, Washington, DC, United States, v. 30, n. 3, p. 410–440, 2002.

FORST, R. O que é mais importante vem primeiro: distribuição, reconhecimento e justificação. *In*: FORST, R. (org.). **Justificação e crítica: perspectivas de uma teoria política**. Tradução: Denilson Luis Werle. São Paulo: Editora Unesp, 2018. p. 177–237.

FRASER, N. ¿De la disciplina a la flexibilización? Releyendo a Foucault a la sombra de la globalización. *In*: FRASER, N. (org.). **Escalas de justicia**. Barcelona, Espanha: Herder Editorial, 2008a. p. 113–128.

FRASER, N. ¿De la disciplina hacia la flexibilización? Releyendo a Foucault bajo la sombra de la globalización. **Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales**, Ciudad de México, México, v. 46, n. 187, p. 15–33, 2003a.

FRASER, N. ¿De la redistribución al reconocimiento? Dilemas de la justicia en la era “postsocialista”. **New left review**, London, UK, n. 0, p. 126–155, 2000a.

FRASER, N. A justiça social na globalização: Redistribuição, reconhecimento e participação. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, Coimbra, Portugal, n. 63, p. 07–20, 2002a.

FRASER, N. **A justiça social na globalização**. Coimbra, Portugal, 2002b. Colóquio: Globalização: Fatalidade ou Utopia? Disponível em: <https://www.eurozine.com/a-justica-social-na-globalizacaotexto-da-conferencia-de-abertura-do-coloquio-globalizacao-fatalidade-ouutopia-22-23-de-fevereiro-de-2002-organizado-em-coimbra-pelo-centro-deestudos-sociais/>. Acesso em: 21 abr. 2021.

FRASER, N. After the family wage: gender equity and the Welfare State. *Political Theory*, Washington, D.C., EUA, v. 22, n. 4, p. 591–618, 1994.

FRASER, N. Behind Marx’s hidden abode. **New Left Review**, London, UK, n. 86, p. 55–72, 2014a.

FRASER, N. Contro il simbolicismo: uso e abuso del pensiero di Lacan nella politica femminista. *In*: FRASER, N. (org.). **Fortune del femminismo: Dal capitalismo regolato dallo stato alla crisi neoliberista**. Verona, Italy: Ombre corte, 2014b. p. 168–188.

FRASER, N. Da redistribuição ao reconhecimento? Dilemas da justiça numa era “pós-socialista”. **Cadernos de Campo**, São Paulo, v. 15, n. 14, p. 231–239, 2006a.

FRASER, N. Dos dogmas del igualitarismo. *In*: FRASER, N. (org.). **Escalas de justicia**. Barcelona, Espanha: Herder Editorial, 2008b. p. 36–52.

FRASER, N. Entre la mercantilización y la protección social: cómo resolver la ambivalencia del feminismo. *In*: FRASER, N. (org.). **Fortunas del feminismo: del capitalismo gestionado pelo estado a la crise neoliberal**. Tradução: Cristina Pina Aldao. Quito, Equador: IAEN - Instituto de Altos Estudios Nacionales del Ecuador, 2015a. p. 263–280.

FRASER, N. Entrevista com Nancy Fraser. *In*: ABREU, M. A. (org.). **Redistribuição, reconhecimento e representação: diálogos sobre igualdade de gênero**. Brasília: Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada – Ipea, 2011. p. 201–215.

FRASER, N. **Escalas de justicia**. 1. ed. Barcelona, Espanha: Herder Editorial, 2008c.

FRASER, N. For Charles Taylor: an appreciation. **Philosophy and Social Criticism**, Thousand Oaks, California, USA, v. 44, n. 7, p. 759–760, 2018a.

FRASER, N. From redistribution to recognition? Dilemmas of justice in a “postsocialist” age. *In*: FRASER, N. (org.). **Justice Interrupts: critical reflections on the "postsocialist" condition**. London, UK; New York, USA: Routledge, 1997a. p. 1–40.

FRASER, N. From Redistribution to Recognition? Dilemmas of Justice in a “Postsocialist” Age. **New left review**, London, UK, v. 1, n. 212, p. 68–93, 1995.

FRASER, N. Heterosexismo, falta de reconocimiento y capitalismo: una respuesta a Judith Butler. **New left review**, London, UK, n. 2, p. 123–136, 2000b.

FRASER, N. Injustice at intersecting scales: on “social exclusion” and the “global poor”. **European Journal of Social Theory**, Thousand Oaks, California, USA, v. 13, n. 3, p. 363–371, 2010a.

FRASER, N. **Interview with Nancy Fraser: Justice as Redistribution, Recognition and Representation**. Barcelona, Espanha: Revista Barcelona Metropolis, 2008d. Entrevistadora: Martha Palacio Avendaño. 2008c.

FRASER, N. Introduction. *In*: FRASER, N. (org.). **Justice interruptus: critical reflections on the "postsocialist" condition**. New York, USA; London, UK: Routledge, 1997b. p. 1–11.

FRASER, N. Justiça Anormal. **Revista da Faculdade de Direito, Universidade de São Paulo**, São Paulo, v. 108, n. 0, p. 739, 2013a.

FRASER, N. **Justice Interruptus: critical reflections on the “postsocialist” condition**. New York, USA; London, UK: Routledge, 1997c.

FRASER, N. **La justicia en tres dimensiones. Entrevista a Nancy Fraser**. Madrid, Espanha: Revista Minerva, 2007a. Entrevistadores: Sonia Arribas e Ramón Del Castillo. 2007.

FRASER, N. La justicia social en la era de la política de la identidad: redistribución, reconocimiento y participación. *In*: FRASER, N.; HONNETH, A. (org.). **¿Redistribución o reconocimiento? Un debate político-filosófico**. Tradução: Pablo Manzano. Madrid, Espanha: Ediciones Morata, S. L., 2006b. p. 17–88.

FRASER, N. La lucha en torno a las necesidades: esbozo de una teoría crítica. *In*: FRASER, N. (org.). **Fortunas del feminismo: del capitalismo gestionado pelo estado a la crise neoliberal**. Quito - Ecuador: IAEN - Instituto de Altos Estudios Nacionales del Ecuador, 2015b. p. 75–108.

FRASER, N. La política del enmarque: una entrevista con Nancy Fraser. *In*: FRASER, N. (org.). **Escalas de justicia**. Tradução: Antoni Martínez Riu. Barcelona, Espanha: Herder Editorial, 2008e. p. 139–156.

FRASER, N. Mapa de la imaginación feminista: de la redistribución al reconocimiento a la representación. *In*: FRASER, N. (org.). **Escalas de justicia**. Tradução: Antoni Martínez Riu. Barcelona, Espanha: Herder Editorial, 2008f. p. 97–113.

FRASER, N. Mapeando a imaginação feminista: da redistribuição ao reconhecimento e à representação. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 15, n. 2, p. 291–308, 2007b.

FRASER, N. Mapping the Feminist Imagination: From Redistribution to Recognition to Representation. **Constellations**, Oxford, UK, v. 12, n. 3, p. 295–307, 2005.

FRASER, N. **Nancy Fraser: um feminismo que visa libertar todas as mulheres deve ser anticapitalista**. São Paulo: Blog da Boitempo, 2019a. Entrevistadora: Olimpia Malatesta. 2019.

FRASER, N. **Nancy Fraser on Marx and Habermas**. Beijing, China: International Critical Thought, 2013b. Entrevistadora: Wei Xiaoping. 2013.

FRASER, N. O feminismo, o capitalismo e a astúcia da história. **Mediações - Revista de Ciências Sociais**, Londrina, v. 14, n. 2, p. 11, 2009a.

FRASER, N. O que é crítico na teoria crítica? Habermas e gênero. **Ex æquo - Revista da Associação Portuguesa de Estudos sobre as Mulheres**, Lisboa, Portugal, n. 8, p. 57–89, 2003b.

FRASER, N. **Para uma crítica das crises do capitalismo: entrevista com Nancy Fraser**. São Paulo: Perspectivas, 2017. Entrevistadores: Arthur Bueno, Nathalie Bressiani, Felipe Gonçalves Silva, Mariana Teixeira, Ingrid Cyfer e Inara Marin. 2017.

FRASER, N. “Postestructuralismo y política”. Los discípulos franceses de Jacques Derrida. **Revista Mexicana de Sociología**, Ciudad de México, México, v. 45, n. 4, p. 1209–1229, 1983.

FRASER, N. Prólogo a un drama en tres actos. *In*: FRASER, N. (org.). **Fortunas del feminismo: del capitalismo gestionado pelo estado a la crise neoliberal**. Quito - Ecuador: IAEN - Instituto de Altos Estudios Nacionales del Ecuador, 2015c. p. 17–36.

FRASER, N. Recognition, redistribution and representation in capitalist global society: an interview with Nancy Fraser. Interviewers: Hanne Marlene Dahl, Pauline Stoltz and Rasmus Willig. **Acta Sociologica**, GÖTEBORG, Sweden, v. 47, n. 4, p. 374–382, 2004.

FRASER, N. Recognition without ethics? **Theory, Culture & Society**, Thousand Oaks, California, USA, v. 18, n. 2–3, p. 21–42, 2001.

FRASER, N. Reconhecimento sem ética? *In*: SOUZA, J.; MATTOS, P. (org.). **Teoria crítica no século XXI**. São Paulo: Annablume, 2007c. p. 113–140.

FRASER, N. Reconhecimento sem ética? **Lua Nova: Revista de Cultura e Política**, São Paulo, n. 70, p. 101–138, 2007d.

FRASER, N. Redistribuição ou reconhecimento? Classe e status na sociedade contemporânea. **Intersecções - Revista de Estudos Interdisciplinares**, Rio de Janeiro, n. 1, p. 7–31, 2002c.

FRASER, N. Reenmarcar la justicia en un mundo en llobalización. *In*: FRASER, N. (org.). **Escalas**

de **justicia**. Barcelona, Espanha: Herder Editorial, 2008g. p. 20–36.

FRASER, N. Reenquadrando a justiça em um mundo globalizado. **Lua Nova: Revista de Cultura e Política**, São Paulo, n. 77, p. 11–39, 2009b.

FRASER, N. Repensando o reconhecimento. **Revista Enfoques**, Rio de Janeiro, v. 9, n. 1, p. 114–128, 2010b.

FRASER, N. Rethinking Recognition. **New Left Review**, London, UK, v. 3, n. 1, p. 107–120, 2000c.

FRASER, N. Rethinking the Public Sphere: a contribution to the critique of actually existing democracy. *In*: FRASER, N. (org.). **Justice interruptus: critical reflections on the "postsocialist" condition**. New York, USA; London, UK: Routledge, 1997d. p. 69–98.

FRASER, N. Scales of justice, the balance and the map: an Introduction. *In*: FRASER, N. (org.). **Scales of justice: reimagining political space in a globalizing world**. New York, USA: Columbia University Press, 2008h. p. 1–11.

FRASER, N. Sobre justiça: lições de Platão, Rawls e Ishiguro. **Revista Brasileira de Ciência Política**, Brasília, v. 15, p. 265–277, 2014c.

FRASER, N. Social Justice in the Age of Identity Politics: Redistribution, Recognition and Participation. *In*: FRASER, N.; HONNETH, A. (org.). **Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange**. Tradução: Joel Golb; James Ingram; Christiane Wilke. New York, USA; London, UK: Verso, 2003c.

FRASER, N. **The Old is Dying and the New Cannot be Born: from progressive neoliberalism to Trump an Beyond**. London, New York: Verso, 2019b.

FRASER, N. Um Futuro para o Marxismo. **Revista Novos Rumos**, Marília, São Paulo, v. 14, n. 29, 1999.

FRASER, N. Uma réplica a Iris Young. **Revista Brasileira de Ciência Política**, Brasília, n. 2, p. 215-221. jul./dez., 2009c.

FRASER, N. Una deformación que hace imposible el reconocimiento: réplica a Axel Honneth. *In*: FRASER, N.; HONNETH, A. (org.). **¿Redistribución o reconocimiento? Un debate político-filosófico**. Madrid: Ediciones Morata, S. L., 2006c. p. 149–175.

FRASER, N. Understanding capitalism: Nancy fraser in conversation with Ann Pettifor: Critical theory has failed to understand the true nature of capitalism. **IPPR Progressive Review**, Scotland, UK, v. 25, n. 2, p. 154–165, 2018b.

FRASER, N. What's critical about critical theory? the case of Habermas and gender. **New German Critique**, New York, USA, n. 35, Special Issue on Jurgen Habermas, p. 97–131, 1985.

FRASER, N. What's critical about critical theory? The case of Habermas and gender. *In*: FRASER, N. (org.). **Fortunes of Feminism: from state-managed capitalism to neoliberal Crisis and beyond**. London, UK; New York, USA: Verso, 2013c. p. 19–52.

FRASER, N. What should socialism mean in the twenty-first century? **Socialist Register 2020: Beyond Market Dystopia. New Ways of Living**, London, UK, v. 56, p. 1–13, 2019c.

FRASER, N.; HONNETH, A. Introducción. *In*: FRASER, N.; HONNETH, A. (org.). **¿Redistribución o reconocimiento?** Tradução: Pablo Manzano. Madrid: Ediciones Morata, S. L., 2006. p. 13–16.

FRASER, N.; HONNETH, A. **Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange**. Tradução: Joel Golb; James Ingram; Christiane Wilke. London, UK; New York, USA: Verso, 2003.

FRASER, N.; JAEGLI, R. **Capitalismo em debate: uma conversa na teoria crítica**. Tradução: Nathalie Bressiani. São Paulo: Boitempo, 2020.

FRASER, N.; SUNKARA, B.; COGGIOLA, O. **Manifestos: comunismo, socialismo e feminismo**. São Paulo, Brasil, 2021. 1 vídeo (2:02:01). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=wLpArUIk5bU>. Acesso em: 1 jul. 2021.

FSM/WSF. **Carta de Princípios**. São Paulo, Brasil, 2001. Disponível em: <https://wsf2021.net/fsm2021/340-2/>. Acesso em: 28 jun. 2021.

FUKUYAMA, F. The end of history? **The National Interest**, Washington, D.C., USA, v. Summer, p. 1–18, 1989.

GOHN, M. da G. Mulheres – atrizes dos movimentos sociais: relações político-culturais e debate teórico no processo democrático. **Política & Sociedade**, Florianópolis, v. 6, n. 11, p. 41–70, 2008. GRAMSCI, A. **Discorso agli anarchici**. Torino, Italia, 1920. Disponível em: <http://www.nuovopci.it/classic/gramsci/dianarc.htm>. Acesso em: 8 maio 2021.

GRAMSCI, A. Quaderno 12 (XXIX) 1932: appunti e note sparse per un gruppo di saggi sulla storia degli intellettuali. *In*: GERRATANA, V. (org.). **Quaderni del carcere. Quaderni 12-29 (1932-1935)**. Torino, Italia: Einaudi, 2007. v. 3, p. 1512–1551.

HABERMAS, J. A nova intransparência: a crise do estado de bem-estar social e o esgotamento das energias utópicas. **Novos Estudos CEBRAP**, São Paulo, v. 18, 1987.

HABERMAS, J. **Para a reconstrução do materialismo histórico**. Tradução: Carlos Nelson Coutinho. 2. ed. São Paulo: Editora Brasiliense, 1990.

HABERMAS, J. **Técnica e ciência como “ideologia”**. Tradução: Artur Morão. Lisboa, Portugal: Edições 70, 1994.

HAMEL, M. R. Reificação: uma categoria reformulada pela teoria crítica? **Pensando - Revista de Filosofia**, Teresina, Piauí, v. 11, n. 22, p. 40–51, 2020.

HARVEY, D. **A loucura da razão econômica: Marx e o capital no século XXI**. Tradução: Artur Renzo. São Paulo: Boitempo, 2018.

HERNÁNDEZ, N. Rorty y Fraser en torno a la distinción entre redistribución y reconocimiento: un debate abierto. **Revista de retórica y argumentación**, Guadalajara, México, v. 1, n. 2, p. 1–13, 2016.

HONNETH, A. **A ideia de Socialismo: tentativa de atualização**. Tradução: Marian Toldy; Teresa Toldy. Lisboa, Portugal: Edições 70, 2017.

HONNETH, A. El reconocimiento como ideología. **Isegoría**, Madrid, España, v. jul.-dic., n. 35, p. 129–150, 2006a.

HONNETH, A. Integrity and disrespect: principles of a conception of morality based on the theory of recognition. **Political Theory**, Washington, D.C., USA, v. 20, n. 2, p. 187–201, 1992.

HONNETH, A. **Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais**. Tradução: Luiz Repa. 2. ed. São Paulo: Editora 34, 2009.

HONNETH, A. Reconhecimento ou redistribuição? A mudança de perspectivas na ordem moral da sociedade. *In*: SOUZA, J.; MATTOS, P. (org.). **Teoria crítica no século XXI**. São Paulo: Annablume, 2007. p. 79–93.

HONNETH, A. Redistribución como reconocimiento. Respuesta a Nancy Fraser. *In*: FRASER, N.; HONNETH, A. (org.). **¿Redistribución o reconocimiento? Un debate político-filosófico**. Tradução: Pablo Manzano. Madrid: Ediciones Morata, S. L., 2006b. p. 89–148.

HORKHEIMER, M. Teoria tradicional e teoria crítica. *In*: PENSADORES, O. (org.). **Textos escolhidos / Walter Benjamin, Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, Jürgen Habermas**. Tradução: José Lino Grünnewald. São Paulo: Abril Cultural, 1980. p. 117–161.

IBÁÑEZ, F. Nancy Fraser: Escalas de Justicia. **Areté: Revista de Filosofía**, Lima, Peru, v. 22, n. 2, p. 303–310, 2010.

IBÁÑEZ, F. **Pensar la justicia social hoy: Nancy Fraser y la reconstrucción del concepto de justicia en la era global**. Roma, Italia: Editrice Pontificia Università Gregoriana, 2015.

JAEGGI, R. O que há (se de fato há algo) de errado com o capitalismo? Três vias de crítica do capitalismo. **Cadernos de Filosofia Alemã: Crítica e Modernidade**, São Paulo, v. 20, n. 2, p. 13, 2015.

JÚNIOR, J. F.; POGREBINSCHI, T. Reconhecimento. *In*: JÚNIOR, J. F.; POGREBINSCHI, T. (org.). **Teoria política contemporânea: uma introdução**. Rio de Janeiro: Elsevier, 2010. p. 113–136.

KANT, I. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes**. Tradução: Paulo Quintela. Lisboa, Portugal: Edições 70, 2007.

LOSURDO, D. **A luta de classes: uma história política e filosófica**. Tradução: Silvia De; Bernardinis. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2015.

LÖWY, M. Tese IX. *In*: LOWY, M. (org.). **Walter Benjamin: aviso de incêndio: uma leitura das teses “sobre o conceito de história”**. Tradução: Wanda Nogueira Caldeira Brant. São Paulo: Boitempo, 2005. p. 87–95.

LUXEMBURGO, R. **Reforma ou revolução?** Tradução: Lívio Xavier. 2. ed. São Paulo: Expressão Popular, 2019.

LYOTARD, J.-F. **A condição pós-moderna**. 12. ed. Rio de Janeiro: Editora José Olympio, 2009.  
 MAJID, Y. Beyond Nancy Fraser's "perspectival dualism". **Economy and Society**, London, UK, v. 30, n. 3, p. 288–303, 2001.

MARCUSE, H. Prólogo. *In*: MARX, K. (org.). **O 18 de Brumário de Luís Bonaparte**. São Paulo: Boitempo Editorial, 2011. p. 9–16.

MARTINS, P. P. S. **A justiça entre a moralidade e a eticidade: análise da teoria do reconhecimento de Axel Honneth à luz das objeções de Nancy Fraser**. 2020. Trabalho de Conclusão de Curso (Filosofia) - Departamento de Filosofia, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina., Florianópolis, 2020.

MARTINS, P. P. S. Mulheres em carne e osso: uma reflexão crítica sobre o sofrimento das trabalhadoras em frigoríficos no Brasil. **PERI- Revista de Filosofia**, Florianópolis, Brasil, v. 10, n. 2, p. 74–99, 2018.

MARX, K. Cartas dos anais fraco-alemães (de Marx a Rüge). *In*: MARX, K. (org.). **Sobre a questão judaica**. Tradução: Nélío Schneider. São Paulo: Boitempo Editorial, 2010. p. 61–74.

MARX, K. **Crítica do Programa de Gotha**. Tradução: Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2012.

MARX, K. Introdução. *In*: MARX, K. (org.). **Grundrisse: manuscritos econômicos de 1857-1858: esboços da crítica da economia política**. Tradução: Mario Duayer; Nélío Schneider. São Paulo; Rio de Janeiro: Boitempo; Editora UFRJ, 2011a. p. 25–64.

MARX, K. **Miséria da Filosofia**. Tradução: José Paulo Netto. São Paulo: Boitempo, 2017.

MARX, K. **O 18 de Brumário de Luís Bonaparte**. Tradução: Nélío Schneider. São Paulo: Boitempo Editorial, 2011b.

MARX, K. **O capital: crítica da economia política: livro I: o processo de produção do capital**. Tradução: Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2013.

MARX, K. Prefácio. *In*: MARX, K. (org.). **Contribuição à crítica da economia política**. Tradução: Florestan Fernandes. 2. ed. São Paulo: Expressão Popular, 2008. p. 44–50.

MIGUEL, L. F. **Democracia e representação: territórios em disputa**. São Paulo: Editora Unesp, 2014.

MIGUEL, L. F. Resenha: Nancy Fraser - Scales of justice: reimagining political space in a globalizing world. **Revista Brasileira de Ciência Política**, Brasília, v. 4, p. 389–395, 2010.

MIGUEL, L. F.; BIROLI, F.; MARIANO, R. O direito ao aborto no debate legislativo brasileiro: a ofensiva conservadora na câmara dos deputados. **Opinião Pública**, Campinas, SP, v. 23, n. 1, p. 230–260, 2017.

NETO, J. A. C. de A. A Categoria reconhecimento na filosofia política contemporânea: as contribuições de Axel Honneth e Nancy Fraser. **Revista Helius**, Sobral, Ceará, v. 1, n. 1, p. 80–94, 2013.

NOBRE, M. **A teoria crítica**. 3. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.

OHLSTRÖM, M.; SOLINAS, M.; VOIROL, O. Marcus Ohlström, Marco Solinas e Olivier Voirol discutono Redistribuzione o riconoscimento? di Nancy Fraser e Axel Honneth. **Iride: Filosofia e Discussione Pubblica**, Bologna, Italia, v. 23, n. 60, p. 443–460, 2010.

PHILLIPS, A. Da desigualdade à diferença: um caso grave de deslocamento? **Revista Brasileira de Ciência Política**, Brasília, n. 2, p. 223–240, 2009.

PINTO, C. R. J. Nota sobre a controvérsia Fraser-Honneth informada pelo cenário Brasileiro. **Lua Nova**, São Paulo, n. 74, p. 35–58, 2008.

PINTO, C. R. J. O que as teorias do reconhecimento têm a dizer sobre as manifestações de rua em 2013 no Brasil. **Sociedade e Estado**, Brasília, v. 31, n. Special Issue, p. 1071–1091, 2016.

PINZANI, A. A Ética do Discurso. *In*: TORRES, J. C. B. (org.). **Manual de Ética: questões de ética e teoria aplicada**. Petrópolis, RJ; Caxias do Sul, RS: Vozes; Universidade de Caxias do Sul, 2014. p. 306–323.

QUITANEIRO, T.; BARBOSA, M. L. de O. Max Weber. *In*: QUITANEIRO, T.; BARBOSA, M. L. de O.; OLIVEIRA, M. G. M. de (org.). **Um toque de clássicos: Marx, Durkheim e Weber**. 2. ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003. p. 107–151.

REGO, W. L.; PINZANI, A. **Vozes do Bolsa Família: Autonomia, dinheiro e cidadania**. 2. ed. São Paulo: Editora Unesp, 2014.

RENAULT, E. Qual poderia ser o papel do conceito de reconhecimento em uma teoria social da dominação? **Cadernos de Filosofia Alemã: Crítica e Modernidade**, São Paulo, v. 23, n. 1, p. 63, 2018.

RENAULT, E. Reconnaissance, institutions, injustice. **Revue du MAUSS**, Caen, França, v. 23, n. 1, p. 180–195, 2004.

ROBEYNS, I. Is Nancy Fraser's critique of theories of distributive justice justified? **Constellations**, Oxford, UK, v. 10, n. 4, p. 538–553, 2003.

SAFATLE, V. Por um conceito “antipredicativo” de reconhecimento. *In*: SAFATLE, V. (org.). **O circuito dos afetos: corpos políticos, desamparo e o fim do indivíduo**. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016. p. 223–251.

SANTOS, B. C. S. **Paridade de participação e emancipação em Nancy Fraser: reconhecimento e justiça a partir do feminismo**. 2020. Dissertação (Mestrado em Ciência Política) - Pós-Graduação em Ciência Política, Departamento de Ciência Política da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2020.

SILVA, J. B. DA. Marxismo e reconhecimento. **Crítica Marxista**, Campinas, SP, n. 31, p. 139–154, 2010.

SILVA, Enrico Paternosto Bueno Da. Para uma teoria crítica da democracia: o conceito de esfera pública em Habermas e Fraser. **Revista Interdisciplinar em Cultura e Sociedade (RICS)**, São Luiz, v. 3, p. 2017, 2017.

SILVA, Enrico Paternostro Bueno da. **A teoria social crítica de nancy fraser: necessidade, feminismo e justiça**. 2013. Dissertação (Mestrado em Sociologia) - Pós-Graduação em Sociologia, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, SP, 2013.

SILVA, Enrico Paternostro Bueno da. Repensando a redistribuição: Nancy Fraser e a economia política. **Civitas - Revista de Ciências Sociais**, Porto Alegre, v. 18, n. 3, p. 563–579, 2018a.

SILVA, J. P. da. Nota sobre o conceito de “reformas revolucionárias” de André Gorz. **Caderno CRH**, Salvador, Bahia, v. 30, n. 81, p. 507–522, Set./Dez., 2017.

SILVA, F. G. Intersubjetividade e conflito: o reconhecimento e seus usos no pensamento político contemporâneo. *In*: RAMOS, F. C.; FRATESCHI, Y.; MELO, R. (org.). **Manual de Filosofia Política**. 3. ed. São Paulo: Saraiva, 2018b. p. 317–341.

SILVA, F. G. Nancy Fraser e um drama feminista em três atos. *In*: SCHMIDT, A. R.; SECCO, D.; ZANUZZI, I. (org.). **Vozes femininas na Filosofia**. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2018c. p. 171–199.

SOUZA, L. G. D. C. de. Redistribuição ou reconhecimento 15 anos depois. Um balanço do debate entre Nancy Fraser e Axel Honneth e de sua repercussão no Brasil. **Política & Sociedade**, Florianópolis, v. 17, n. 40, p. 118–155, 2019.

SOUZA, L. G. da C. de. **Reconhecimento, redistribuição e as limitações da teoria crítica contemporânea**. 105–224 f. 2013. Tese (Doutorado em Sociologia) - Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas., Campinas, SP, 2013.

SOUZA, L. G. da C. de. **Reconhecimento, redistribuição e desconhecimento: um debate com a teoria crítica de Axel Honneth**. Florianópolis: Editora da UFSC, 2019.

SPINELLI, L. M. Repensando o reconhecimento: a crítica de Nancy Fraser ao modelo identitário de Axel Honneth. **Século XXI, Revista de Ciências Sociais**, Santa Maria, RS, v. 6, n. 1, p. 204–234, 2016.

TAYLOR, C. La política del reconocimiento. *In*: HABERMAS, J.; TAYLOR, C. (org.). **Multiculturalismo: lotte per il riconoscimento**. 5. ed. Milano: Feltrinelli, 2003. p. 9–62.  
TERRY EAGLETON. **Marx and Freedom**. London: Phoenix, 1998.

VÁZQUEZ, A. S. A filosofia no final do milênio. *In*: VÁZQUEZ, A. S. (org.). **Filosofia e circunstâncias**. Tradução: Luiz Cavalcanti de M. Guerra. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002. p. 425–445.

VÁZQUEZ, A. S. Reflexões - intempestivas? - sobre a igualdade e a desigualdade. *In*: VÁZQUEZ, A. S. (org.). **Entre a realidade a utopia: ensaios sobre política, moral e socialismo**. Tradução: Gilson B. Soares. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014. p. 14–236.

VERAS, T. J. de S. **Fisionomia da vida patológica: Crítica ao capitalismo em Axel Honneth**. 259 f. 2019. Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-graduação em Filosofia, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2019.

WEBER, M. A distribuição do poder dentro da comunidade. Classes, estamentos, partidos. *In*: WEBER, M. (org.). **Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva**. Tradução: Regis Barbosa; Karen Elsabe Barbosa. Brasília; São Paulo: Editora Universidade de Brasília, 2004. v. 3, p. 176–186.

WERLE, Denílson Luis. Notas para uma teoria crítica da justiça. *In*: WERLE, Denílson Luís *et al.* (org.). **Justiça, Teoria Crítica e Democracia**. Florianópolis: Nefiponline, 2017. p. 400–423.

WERLE, Denílson Luis. O esgotamento das energias utópicas e a ideia de emancipação em Habermas. *In*: WERLE, Denílson Luís *et al.* (org.). **Justiça, teoria crítica e democracia**. Florianópolis: Nefiponline, 2018. v. 2, p. 72–91.

WERLE, Denílson Luis; MELO, R. S. Reconhecimento e justiça na teoria crítica da sociedade em Axel Honneth. *In*: NOBRE, M. (org.). **Curso Livre de Teoria Crítica**. Campinas, SP: Papirus Editora, 2008. p. 183–199.

WHO. **Female genital mutilation**. Geneva, Switzerland, 2020. Disponível em: <https://www.who.int/news-room/fact-sheets/detail/female-genital-mutilation>. Acesso em: 28 jun. 2021.

WOOD, E. M. **Democracia contra capitalismo: a renovação do materialismo histórico**. Tradução: Paulo Cezar Castanheira. São Paulo: Boitempo, 2011.

YOUNG, I. M. Categorias desajustadas: uma crítica à teoria dual de sistemas de Nancy Fraser. **Revista Brasileira de Ciência Política**, Brasília, v. 2, p. 193–214, jul./dez., 2009.

ZURN, C. F. Identity or status? struggles over “recognition” in Fraser, Honneth, and Taylor. **Constellations**, Oxford, UK, Malden, USA, v. 10, n. 4, p. 519–537, 2003.