



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO PIAUÍ
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E LETRAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

ANDYARA LETICIA DE SALES CORREIA

**UMA ANÁLISE DA CONCEPÇÃO TRIDIMENSIONAL DE JUSTIÇA DE NANCY
FRASER: REDISTRIBUIÇÃO, RECONHECIMENTO E REPRESENTAÇÃO**

TERESINA

2021

ANDYARA LETICIA DE SALES CORREIA

**UMA ANÁLISE DA CONCEPÇÃO TRIDIMENSIONAL DE JUSTIÇA DE NANCY
FRASER: REDISTRIBUIÇÃO, RECONHECIMENTO E REPRESENTAÇÃO.**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Piauí-UFPI, como parte dos requisitos necessários para a obtenção do título de mestra em Filosofia.

Área de concentração: Linha de Pesquisa Filosofia Prática

Orientador: Prof. Dr. Francisco Jozivan Guedes de Lima

TERESINA

2021

ANDYARA LETICIA DE SALES CORREIA

**UMA ANÁLISE DA CONCEPÇÃO TRIDIMENSIONAL DE JUSTIÇA DE NANCY
FRASER: REDISTRIBUIÇÃO, RECONHECIMENTO E REPRESENTAÇÃO.**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Piauí-UFPI, como parte dos requisitos necessários para a obtenção do título de mestra em Filosofia.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Francisco Jozivan Guedes de Lima (PPGFIL-UFPI)

Orientador

Prof. Dr. Juliano Cordeiro da Costa Oliveira (PNPD-UFPI)

Examinador Interno

Prof. Dr. José Henrique Sousa Assai (PPGFIL-UFMA)

Examinador Externo

TERESINA

2021

FICHA CATALOGRÁFICA
Universidade Federal do Piauí
Biblioteca Setorial do Centro de Ciências Humanas e Letras
Serviço de Processos Técnicos

C824a Correia, Andyara Leticia de Sales.
 Uma análise da concepção tridimensional de justiça de Nancy
Fraser : redistribuição, reconhecimento e representação / Andyara
Leticia de Sales Correia. -- 2021.
 125 f.

 Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Piauí, Centro
de Ciências Humanas e Letras, Programa de Pós-Graduação em
Filosofia líticas Públicas, Teresina, 2021.
 “Orientador: Prof. Dr. Francisco Jozivan Guedes de Lima.”

 1. Justiça tridimensional. 2. Fraser, Nancy. 3. Reconhecimento.
4. Redistribuição. 5. Representação. I. Lima, Francisco Jozivan
Guedes de. II. Título.

CDD 320.1

Bibliotecária: Thais Vieira de Sousa Trindade - CRB3/1282

“Nenhuma redistribuição ou reconhecimento
sem representação”

(Nancy Fraser. *Escalas de Justicia*, p. 50).

RESUMO

A pesquisa que estamos propondo será desenvolvida com base no pensamento de Nancy Fraser sobre a sua concepção tridimensional de justiça, abordando sobre a redistribuição, o reconhecimento e a representação. Fraser faz uma crítica à sociedade capitalista e busca justificar moralmente as reivindicações dos movimentos sociais sob a lente da paridade de participação. Por isso, além de ser considerada, de maneira geral, sinônimo de justiça, é necessário ressaltar a evolução da importância da paridade de participação como princípio normativo para a redistribuição, o reconhecimento e a representação. A pesquisa bibliográfica que fundamenta esta pesquisa objetiva compreender o pensamento de Nancy Fraser e como foi possível a construção da teoria bidimensional; quais fatores influenciaram no seu surgimento e desenvolvimento para a concepção tridimensional de justiça; também investiga as práticas que podem levar à melhoria da vida em sociedade e a refletir filosoficamente sobre justiça como forma de guiar a sociedade na globalização e no sistema capitalista. Apesar da teoria de justiça de Fraser sofrer de certo déficit fenomenológico e procedimental sobre a sua aplicação prática, a filósofa se mantém atual sob sua preocupação dentro da teoria crítica que lança luz sobre o diagnóstico das injustiças sociais e sobre as formas de combatê-las.

Palavras-chave: Justiça tridimensional. Nancy Fraser. Reconhecimento. Redistribuição. Representação.

ABSTRACT

The research proposed will be developed based on Nancy Fraser's thought on her three-dimensional conception of justice, addressing redistribution, recognition and representation. Fraser critiques capitalist society and seeks to morally justify the claims of social movements through the lens of parity of participation. Therefore, in addition to being generally considered synonymous with justice, it is necessary to emphasize the evolving importance of parity of participation as a normative principle for redistribution, recognition and representation. The bibliographical research, that underpins this research, aims to understand Nancy Fraser's thought and how it was possible to build the two-dimensional theory; what factors influenced its emergence and development towards the three-dimensional conception of justice; it also investigates the practices that can lead to the improvement of life in society and to reflect philosophically on justice as a way to guide society in globalization and in the capitalist system. Although Fraser's theory of justice suffers from a certain phenomenological and procedural deficit regarding its practical application, the philosopher remains current under her concern within critical theory that sheds light on the diagnosis of social injustices and ways to combat them.

Keywords: Three-dimensional justice. Nancy Fraser. Recognition. Redistribution. Representation.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	8
1 CONCEPÇÃO BIDIMENSIONAL DE JUSTIÇA	12
1.1 Dimensão Econômica: influência de Karl Marx e Max Weber	13
1.1.1 – <i>Modelo redistributivo: remédios afirmativos e transformativos</i>	21
1.2 Dimensão do Reconhecimento e os padrões institucionalizados de dominação cultural.....	24
1.2.1 – <i>Justiça ou Vida Boa? Modelo de identidade ou Modelo de status? Questionamentos iniciais para uma concepção abrangente de justiça</i>	27
1.2.2 – <i>Modelo do Reconhecimento: Remédios afirmativos e transformativos</i>	33
1.3 Redistribuição e Reconhecimento: sob o núcleo normativo da paridade de participação	36
2 UMA REVISÃO DA CONCEPÇÃO BIDIMENSIONAL DE JUSTIÇA E A SUBSEQUENTE PROPOSTA DE UMA CONCEPÇÃO TRIDIMENSIONAL DE JUSTIÇA.....	49
2.1. Contextualizando a dimensão política: crítica à globalização e ao enquadramento Keynesiano-Westfaliano	50
2.2 Inclusão da dimensão política na concepção abrangente de Justiça.....	55
2.3. Modelo da Representação: remédios afirmativos e transformativos	65
2.4 Princípio de todos os afetados e princípio de todos os sujeitos	70
3 O FEMINISMO, NEOLIBERALISMO, CAPITALISMO E O BALANÇO CRÍTICO DA CONCEPÇÃO TRIDIMENSIONAL DE JUSTIÇA	78
3.1 O feminismo de segunda onda e a influência do neoliberalismo como projeto político.	78
3.2. O capitalismo como ordem social institucionalizada	96
3.3 As críticas e os déficits da proposta tridimensional de justiça de Nancy Fraser.....	101
CONSIDERAÇÕES FINAIS	118
REFERÊNCIAS	121

INTRODUÇÃO

Nancy Fraser é uma proeminente filósofa contemporânea, teoricamente filiada à Teoria Crítica e engajada nas reflexões acerca do feminismo. O trabalho da estudiosa é voltado especialmente para uma abordagem abrangente de justiça que forneça o arcabouço necessário para a crítica da sociedade capitalista. No decorrer de seu pensamento é possível perceber o seu crescimento e a expansão de sua teoria para incluir novos temas, o que lhe propicia um pensamento atual e influente. O objetivo desta pesquisa é elucidar os conceitos e as influências para a elaboração da concepção tridimensional de justiça de Nancy Fraser, sem explanar de maneira pormenorizada os filósofos citados e os seus conceitos-chave.

A teoria de justiça enfrenta a questão da justificação das normas e sua legitimidade na sociedade desde Platão. Uma questão clássica é realizada entre liberais e comunitários, que discutem a problemática da fundamentação moral das normas. As normas precisam tanto captar a realidade quanto ultrapassá-la para conseguir validar determinada sociedade e suas instituições. A questão é o quão abstrato a teoria de justiça pode ser sem perder a sua concretude? A resposta dessa pergunta leva a consequências normativas diferentes na elaboração de uma teoria de justiça.

Fraser faz uma crítica da sociedade capitalista e busca justificar moralmente as reivindicações das lutas sociais sob a lente da paridade de participação. Dessa forma, busca formular uma concepção tridimensional de justiça que englobe o reconhecimento, a redistribuição e a representação. Nesse sentido, a teoria de justiça abrangente deve englobar as reinvenções dos movimentos sociais e a justificação dos objetivos morais sob a ótica da teoria social. Para isso, é necessário pensar numa norma moral que possa ser justificada publicamente.

Assim, a paridade de participação é o centro normativo da teoria de justiça da filósofa. Qual modelo deve ser garantido primeiramente a fim de garantir a justiça? Redistribuição, Reconhecimento ou Representação? A tese central de Fraser é que nenhum, por si só, é suficiente para lidar com os problemas concernentes à injustiça. Uma proposta de justiça presumivelmente exitosa deve integrar a dimensão econômica, cultural e política, garantindo a paridade de participação e a devida representação de sujeitos, em especial daqueles e daquelas obliterados por padrões sociais e culturais excludentes.

Uma questão muito importante, para Fraser, é não subsumir a redistribuição no reconhecimento. Sendo assim, pretende renovar a teoria crítica, que segue na tendência de sobrepor o reconhecimento em detrimento da redistribuição ao defender estes modelos como

autônomos e irredutíveis entre si, ao mesmo tempo em que estão interconectados. Seu pensamento inicial está voltado para a crítica da desvalorização da redistribuição econômica e, recentemente, parte para a reconstrução da teoria crítica da crise do capitalismo com base em Karl Marx e Karl Polanyi.

No livro *Justice Interruptus: Critical reflections on the post-socialist condition* (1997), Fraser inicia a sua tese de que o modelo de reconhecimento vem ganhando força e se torna o modelo paradigmático de justiça, obliterando as reivindicações do modelo econômico. Por muito tempo, o modelo econômico foi o mais discutido sobre questões de justiça, e, no final do século XX, temos esta mudança sobre o foco da justiça.

Fraser ganhou grande notoriedade no debate com Axel Honneth no livro: *Redistribution or Recognition? A political-philosophical exchange*, em 2003, traduzido para o espanhol: *¿Redistribución o reconocimiento? Un debate político-filosófico*, em 2006, no qual é discutida uma perspectiva dualista em face da perspectiva monista para a reconstrução de uma teoria crítica de justiça social. A obra é dividida em quatro capítulos nos quais os autores debatem suas diferentes abordagens de justiça à luz do embate entre redistribuição e reconhecimento. Fraser adota a perspectiva dualista e formula a concepção bidimensional de justiça, que trata reconhecimento e redistribuição como autônomos, mas interligados. E Honneth, uma concepção monista, que ressalta a importância do reconhecimento, subsumindo a redistribuição.

Assim, Fraser revisou a sua teoria e ressaltou a importância de uma terceira dimensão na sua concepção abrangente de justiça, a dimensão política ressaltada no livro *Scales of Justice* (2008), no qual a autora vai ressaltar a importância da representação enquanto possível remédio para as injustiças no que diz respeito às representações inadequadas nas esferas políticas nacional e internacional.

Sua obra mais atual publicada no Brasil é *Capitalism: A conversation in Critical Theory* (2018), que escreveu junto com Rahel Jaeggi e foi traduzido para a língua portuguesa sob o título: *Capitalismo em debate: uma conversa na teoria crítica* (2020), na qual as autoras estruturaram, em forma de debate, as suas concepções do capitalismo. Fraser afirma que o capitalismo é uma “ordem social institucionalizada”, e Jaeggi o relaciona como uma visão prático-teórico de “forma de vida”.

Estas obras centrais têm grande importância no desenvolvimento desta pesquisa, pois a justiça, na concepção de Fraser, engloba o modelo da redistribuição e do reconhecimento, e, posteriormente, a autora amplia a concepção de justiça ao acrescentar a dimensão política que

discute a representação dos cidadãos na sociedade e dos Estados no mundo globalizado, sendo que, neste último, ela propõe uma esfera pública ampliada ao horizonte transnacional.

Assim, como elaborar uma concepção de justiça ampla, segundo o pensamento de Nancy Fraser, que possa retratar a importância da redistribuição, do reconhecimento e da representação? A teoria de Justiça Social precisa de reconstrução e justificação normativa de demandas sociais e políticas na teoria crítica da sociedade capitalista e neoliberal. A presente pesquisa analisa se a autora consegue elaborar uma concepção tridimensional de justiça, com redistribuição, reconhecimento e representação possível de ser aplicada nas sociedades multiculturais.

No contexto de sociedades pluralistas levantam-se alguns questionamentos: É possível estabelecer um padrão cultural que satisfaça os anseios de todos os cidadãos, sem negar reconhecimento a alguma minoria? Como estabelecer um padrão valorativo institucionalizado que não venha a acarretar injustiça? Qual o modelo de justiça mais importante: redistribuição, reconhecimento ou representação?

Nesta pesquisa, busco demonstrar a importância da paridade de participação como um pressuposto normativo e ideia de justiça. A redistribuição econômica é importante, mas *per se* não trará justiça. A concepção abrangente de justiça de Nancy Fraser é a utilização de elementos redistributivos, de reconhecimento e de representação dentro de ações não somente afirmativas, mas transformativas, que visam desestruturar os padrões enraizados de dominação que não reconhecem alguns indivíduos como semelhantes, trazendo injustiça social.

A pesquisa bibliográfica, que fundamenta esta pesquisa, objetiva compreender o pensamento de Nancy Fraser e como foi possível a construção da teoria bidimensional; quais fatores influenciaram no seu surgimento e desenvolvimento para a concepção tridimensional de justiça e também investiga as práticas que podem levar à melhoria da vida em sociedade e à reflexão filosófica da justiça como forma de guiar a sociedade na globalização e no capitalismo financeirizado.

A pesquisa será dividida em três capítulos. No primeiro capítulo será abordada a concepção bidimensional de Justiça, com a necessidade de dois modelos de justiça, redistribuição e reconhecimento, com a aplicação do princípio normativo da paridade de participação e o modelo de status. Na dimensão econômica busco esclarecer o que é subordinação econômica e desigualdade de classe para Fraser, e analiso as implicações de remédios afirmativos e transformativos para alcançar a redistribuição. Na dimensão cultural serão analisadas as concepções de justiça e vida boa, modelo de identidade e modelo de

status, remédios afirmativos e transformativos, para depois ressaltar a concepção bidimensional de justiça e a importância da paridade de participação em ambos os modelos.

No segundo capítulo será analisada a inclusão da dimensão política, com a aplicação do modelo da representação, no qual a autora escolhe essa nomenclatura por conseguir abordar tanto a participação política das pessoas quanto o desenquadramento do marco territorial de referência dos Estados. Desse modo, a representação é o remédio para a injustiça de representação inadequada político-ordinária e a injustiça de representação inadequada decorrente do desenquadramento dos Estados. Neste capítulo temos a elaboração da sua concepção tridimensional de justiça sob a ótica da teoria de justiça democrática pós-westfaliana, que aborda três níveis para combater as injustiças.

Na primeira ordem temos a pergunta: “que” injustiças devem ser remediadas? E a resposta da autora é a má distribuição, reconhecimento errôneo e representação inadequada, através da redistribuição, do reconhecimento e da representação. No segundo nível, o metanível, que leva a autora a questionar “quem” são as pessoas que terão direito à justiça, e para remediar a injustiça da representação inadequada do desenquadramento dos Estados, a autora aplica o princípio de todos os sujeitos. No terceiro e último nível, que a autora denomina de metapolítico, contra a injustiça de “como” aplicar a paridade de participação nas decisões políticas, a autora defende a aplicação da paridade de participação de forma dialógica.

O terceiro capítulo visa a análise da influência do neoliberalismo (como projeto político) no feminismo de segunda onda, em que ressalta questões relacionadas à injustiça social e à luta feminista, debatendo o androcentrismo, sistema de dominação masculino, injustiças de gênero, trazendo, também, a importância da redistribuição, reconhecimento e representação relativa ao gênero; a crítica ao neoliberalismo econômico e como projeto político, com a sua evolução no decorrer do tempo dentro, voltado para o individualismo e a meritocracia; além da crítica ao capitalismo como “ordem social institucionalizada”; por fim, será realizado um balanço crítico na concepção tridimensional de justiça de Nancy Fraser, com a análise dos seus principais críticos, como Axel Honneth, Rainer Forst, Iris Marion Young, Rahel Jaeggi, possibilitando uma avaliação sobre os aspectos positivos e possíveis déficits na perspectiva tridimensional de Justiça de Nancy Fraser.

1 CONCEPÇÃO BIDIMENSIONAL DE JUSTIÇA

A concepção bidimensional de Justiça, elaborada por Fraser retrata a dimensão econômica e a dimensão cultural como independentes e irredutíveis entre si, ao mesmo tempo em que estão conectadas, e cujo núcleo normativo é a paridade de participação. No reconhecimento deve ser aplicado o modelo de status em detrimento do modelo de identidade, que pode levar a dados sectários.

Fraser formula a concepção bidimensional de Justiça baseada nas injustiças econômicas e culturais da sociedade que impedem a paridade de participação, pois, para a filósofa, “a justiça significa a remoção dos obstáculos à paridade de participação” (FRASER, 2002b, p. 18). Nesse sentido, dentro da dimensão econômica existem injustiças relacionadas à subordinação econômica e desigualdade de classe, em que a estrutura econômica da sociedade priva seus cidadãos de uma melhor distribuição das riquezas através da exploração, marginalização e privação de um padrão de vida adequado.

Na dimensão cultural existem injustiças decorrentes dos padrões institucionalizados de dominação de interpretação e avaliação que podem ser manifestados na sociedade através de “lei, nas políticas de bem-estar-social, na medicina e/ou na cultura popular” (FRASER, 2017a, p. 279). Esses padrões privam os cidadãos de representatividade social, comunicativa ou interpretativa e não os considera com o devido respeito ou prestígio social que, aliado ao modelo de identidade, resulta em uma política de dominação cultural voltada para a formação das identidades coletivas, estereotipadas e não inclusivas, necessitando do modelo do reconhecimento pautado no modelo de status.

O modelo de reconhecimento tem ganhado destaque na sociedade, sendo objeto de estudo de muitos filósofos contemporâneos. Para Fraser, é importante destacar que a sociedade capitalista, habitualmente, relaciona aspectos do reconhecimento das diferenças com as estruturas de prestígio social culturalmente definidas, e a classe está relacionada com os mecanismos especializados de distribuição de riquezas. A má distribuição está concatenada com os obstáculos econômicos, e o reconhecimento inapropriado está relacionado com os obstáculos sociais, mas ambos os modelos estão interligados e precisam ser entendidos para conhecer a diferença histórica para a paridade de participação.

A organização da sociedade capitalista e neoliberal fez com que a filósofa procurasse historicizar e entender as interconexões entre dimensão econômica e dimensão cultural. Assim, a concepção bidimensional foi formulada por Fraser em duas dimensões analiticamente distintas, mas interconectadas. Porém, posteriormente, a filósofa reanalisou sua

teoria para incluir a dimensão política, concebendo a concepção tridimensional de justiça, que será tema da próxima seção. Por hora, vamos analisar os pressupostos norteadores da sua concepção bidimensional de justiça: dimensão econômica e dimensão cultural.

1.1 Dimensão Econômica: influência de Karl Marx e Max Weber

O capitalismo, para Fraser, é “a primeira forma social na história a elaborar sistematicamente duas ordens distintas de subordinação, baseadas em duas dimensões distintas de injustiça” (FRASER, 2002a, p. 27), ou seja, esfera econômica e esfera cultural ou redistribuição e reconhecimento. A autora afirma que a

sociedade capitalista com uma forma distinta e altamente peculiar de organização social. Esta organização cria uma ordem de relações econômicas especializadas que são relativamente dissociadas das questões de parentesco e autoridade política. Assim, na sociedade capitalista, a ligação entre modo de regulação sexual, de um lado, e a ordem de relações econômicas especializadas, cuja *raison d'être* é a acumulação de mais-valia, de outro, é atenuada. [...] Em geral, então, a sociedade capitalista contemporânea contém ‘lacunas’: entre a ordem econômica e a ordem de parentesco; entre a família e a vida pessoal; e entre a ordem de status e a hierarquia de classe (FRASER, 2017a, p. 286-287).

Sendo assim, a estrutura da sociedade está imersa no capitalismo contemporâneo e na diferenciação analítica entre classe e status que, por um lado, encorajam as lutas por reconhecimento, mas tentam eclipsar as lutas redistributivas na lógica neoliberal da meritocracia. As reivindicações por justiça social, na dimensão econômica, requerem a redistribuição, que tem como objetivo geral a distribuição econômica de forma justa de recursos e riquezas para a sociedade. Contudo, para Fraser, existe um pano de fundo mais latente que deve ser teorizado, unindo aspectos internos e externos do capitalismo que revelam a realidade da estrutura da sociedade capitalista.

A dimensão econômica foi considerada o principal discurso da justiça na sociedade durante muito tempo, e Karl Marx é considerado um grande expoente na luta contra a exploração capitalista e crítica da sociedade capitalista:

Tal é a constituição económica da nossa actual sociedade: é somente a classe trabalhadora que produz todos os valores. Pois o valor é apenas uma outra expressão para trabalho, aquela expressão pela qual se designa, na sociedade capitalista dos nossos dias, a quantidade de trabalho socialmente necessário incorporada a uma determinada mercadoria. Estes valores produzidos pelos operários não pertencem, porém, aos operários. Pertencem aos proprietários das matérias-primas, das máquinas e ferramentas e dos meios financeiros que permitem a estes proprietários comprar a força de trabalho da classe

operária. De toda a massa de produtos criados pela classe operária, ela só recebe, portanto, uma parte (MARX, 1982, p. 6).

Marx pensa o homem como um todo dentro de um sistema e analisa como o capital pode influenciar a formação da subjetividade nos homens com a formação da sociedade alienada. A alienação, para Marx, está relacionada com a ação ou estado dos indivíduos ou da sociedade como um todo, pois ficam alheios ao resultado de suas ações, da natureza ou dos outros sujeitos.

Dessa forma, Fraser utiliza os ensinamentos de Marx na sua teoria de justiça, uma vez que “o marxismo como uma metanarrativa do discurso-mestre da oposição política em sociedades capitalistas acabou” (FRASER, 1999, p. 4), mas “esquecer ou ignorar o marxismo, ao invés de transformá-lo e incorporá-lo significa condenar a teoria crítica” (FRASER, 1999, p. 4). Por isso, faz uma análise dos pontos fortes da teoria de Marx, bem como tenta suplantar os déficits encontrados.

Os pontos fortes da teoria marxista, apontados por Fraser, se caracterizam por conceber as formas internas de constituição do capitalismo, que necessitam da privação aos meios de produção e de subsistência dos trabalhadores, ressaltando a divisão de classes, a ilusão de trabalho livre, que denota a liberdade do trabalhador de assinar o contrato de trabalho, mas, ao mesmo tempo, o priva dos meios de subsistência e produção.

Além disso, o capital tem a necessidade de sempre expandir, “valor autoexpansivo”, (FRASER, 2015, p. 708), conforme afirma Marx:

Ora, como é que uma soma de mercadorias, de valores de troca, se torna capital? Pelo facto de, como poder social autónomo, isto é, como o poder de uma parte da sociedade, se manter e aumentar por meio da troca com a força de trabalho viva, imediata. A existência de uma classe que nada possui senão a capacidade de trabalho é uma condição prévia necessária do capital. Só quando o trabalho objetivado, passado, acumulado, domina sobre o trabalho vivo, imediato, é que o trabalho acumulado se converte em capital. O capital não consiste no facto de o trabalho acumulado servir ao trabalho vivo como meio para nova produção. Consiste no facto de o trabalho vivo servir ao trabalho acumulado como meio para manter e aumentar o seu valor de troca (MARX, 1982, p. 15-16).

A lógica dominante é sempre aumentar o capital, deixando as necessidades das pessoas em segundo plano, pois o capital “se constitui como sujeito da história, deslocando os seres humanos que o criaram e os tornando seus criados” (FRASER, 2015, p. 710). As pessoas se tornam instrumentos para fazer com que o sujeito “capital” sempre cresça e expanda.

Além disso, Marx afirma que a existência do capital é uma forma histórica peculiar com a manifestação de fundo do trabalho e dos meios de subsistência que o trabalhador precisa manter para a sua reprodução e autoconservação em todos os sistemas de produção social. A manifestação de fundo do trabalho retorna ao trabalhador com o salário, ou seja, o trabalho objetivado, pois o produto da sua produção está voltado para o capital, mas o fundo de trabalho, que faria parte da formação da riqueza social, foi envolvido por barreiras intransponíveis aos trabalhadores e, assim, segundo Marx, “o trabalhador não deve ter voz na partilha da riqueza social em meios de fruição para os não trabalhadores, [...] e em meios de produção, [...] apenas em casos excepcionalmente favoráveis o trabalhador pode ampliar o chamado ‘fundo de trabalho’ às expensas da ‘renda’ dos ricos” (MARX, 2011, p. 539).

Marx desenvolve a sua crítica capitalista na formulação do fundo do trabalho e na necessidade de contraprestação justa ao trabalhador, o que não ocorre nas sociedades capitalistas, assim:

[...] primeiro somamos os salários individuais efetivamente pagos e, em seguida, dizemos que essa adição constitui a soma de valor do ‘fundo de trabalho’, dádiva de Deus e da natureza. Por fim, dividimos a soma assim obtida pelo número de trabalhadores, a fim de descobrir novamente quanto pode caber, em média, a cada trabalhador individual. Um método muitíssimo astucioso [...]. Assim, a maior parte do mais-produto, que cresce anualmente e é subtraído ao trabalhador inglês sem lhe dar em troca um equivalente, não é capitalizada na Inglaterra, mas no estrangeiro. [...] Independentemente da forma mais ou menos desenvolvida da produção social, a produtividade do trabalho permanece vinculada a condições naturais. Todas elas podem ser reduzidas à natureza do próprio homem, como raça etc., e à natureza que o rodeia. As condições naturais externas se dividem, do ponto de vista econômico, em duas grandes classes: a riqueza natural em meios de subsistência, isto é, fertilidade do solo, águas ricas em peixe etc., e a riqueza natural em meios de trabalho, como quedas d’água, rios navegáveis, madeira, metais, carvão etc. (MARX, 2011, p. 462).

Isso indica que a natureza e o trabalho são objetificados e tratados como naturais, mas, na verdade, são as bases de sustentação do capital que, por força das relações sociais, são reproduzidas como naturais na sociedade, “[...] mas o que inicialmente era apenas ponto de partida é produzido sempre de novo por meio da mera continuidade do processo, da reprodução simples, perpetuando-se como resultado próprio da produção capitalista” (MARX, 2011, p. 511-512).

Enquanto a produção expande e valoriza o capital, o trabalhador que é responsável pelo processo de produção, como fonte pessoal de riqueza, não tem condições de efetivar estes fatores para riqueza própria, pois o trabalho já se encontra alienado e apropriado pelo capital, cujo produto é sempre alheio ao trabalhador. O trabalho alienado, para Marx, está

relacionado aos processos de estranhamento, pois o trabalhador não se vê como parte do processo de produção, assim:

Sendo processo de produção e, ao mesmo tempo, processo de consumo da força de trabalho pelo capitalista, o produto do trabalhador transforma-se continuamente não só em mercadoria, mas em capital, em valor que suga a força criadora de valor, em meios de subsistência que compram pessoas, em meios de produção que se utilizam dos produtores. Por conseguinte, o próprio trabalhador produz constantemente a riqueza objetiva como capital, como poder que lhe é estranho, que o domina e explora, e o capitalista produz de forma igualmente contínua a força de trabalho como fonte subjetiva de riqueza, separada de seus próprios meios de objetivação e efetivação, abstrata, existente na mera corporeidade do trabalhador; numa palavra, produz o trabalhador como assalariado. Essa constante reprodução ou perpetuação do trabalhador é a *sine qua non* da produção capitalista (MARX, 2011, p. 511-512).

Quanto mais trabalho, mais o trabalhador tem sua vida empobrecida, pois o mesmo ganha dinheiro, mas não tem tempo para a cultura, arte e lazer. Assim, “o trabalhador se torna tanto mais pobre quanto mais riqueza produz, quanto mais a sua produção aumenta em poder e extensão. O trabalhador se torna uma mercadoria tão mais barata quanto as mercadorias que cria” (MARX, 2010, p. 80).

Além disso, a natureza e demais meios de produção são objetificados ao mesmo tempo em que desestimula a cooperação, aumenta a divisão do trabalho, domina a natureza e controla as relações sociais, pois só é concebível as formações sociais dentro dos limites que respeitem a produção do capital. A lógica do capital está relacionada com a coisificação das relações, o capital se torna o sujeito como razão instrumental. A ideologia tem grande força, já que é a responsável pela falsificação do real na lógica de expansão capitalista.

O capitalismo, traçado por Marx, é fundamentado nos mercados e o seu papel é diferenciado, pois o mercado sempre existiu, mas dentro da sociedade capitalista apresenta a transformação dos fatores de produção (terra, trabalho e capital) em mercadorias e regulamenta o excedente de produção:

Para Marx, excedente de produção significava o fundo coletivo das energias sociais que superavam as necessárias para reproduzir uma dada forma de vida e para reabastecer o que foi esgotado no curso de vivê-la. A forma como uma sociedade usa suas capacidades excedentes é absolutamente central, levantando questões fundamentais sobre como as pessoas querem viver – onde elas decidem investir as suas energias coletivas, como elas propõem contra-balancear ‘trabalho produtivo’ e vida familiar, lazer e outras atividades – bem como a maneira pela qual ambicionam deixar para gerações futuras (FRASER, 2015, p. 709).

Apesar disso, Fraser crítica a visão de que o capitalismo está sempre atrelado à comodificação da vida, pois, segundo esta perspectiva, não percebemos que o mercado também tem um caráter emancipatório, pois temos na sociedade famílias que sobrevivem de rendas assistenciais fornecidas pelo Estado ou da ajuda entre cidadãos, que são os chamados lares “semi-proletarizados” (FRASER, 2015, p. 710), termo que Fraser pega emprestado de Immanuel Wallerstein.

Fraser defende um “dualismo quase weberiano de status e classe” (FRASER, 2017a, p. 281). Marx Weber teorizou três esferas distintas de organização social, a saber, a econômica, a política e a de status. O que aproxima a teoria de Weber e de Fraser, pois está adicionou a dimensão política em sua teoria de justiça:

A possibilidade de uma terceira classe de obstáculos políticos à paridade participativa traz à tona a extensão de minha dívida para com Max Weber [...] alinhando uma versão da distinção de Weber entre classe e status com a distinção entre distribuição e reconhecimento. No entanto, a própria distinção de Weber era tripartida, não bipartida: ‘classe, status e partido’. Assim, ele efetivamente preparou um lugar para teorizar um terceiro tipo de obstáculo político à paridade participativa (FRASER, 2000, p. 116-117).

Weber analisa o poder dentro de uma comunidade com relação à organização da ordem social e elabora a divisão em três fatores: classe, status e política. A ordem social é caracterizada pela distribuição de honras sociais na comunidade, mas também está relacionada com a ordem econômica e jurídica, “dessa forma, ‘classes’, ‘estamentos’ e ‘partidos’ são fenômenos da distribuição de poder dentro de uma comunidade” (WEBER, 1982, p. 212).

As classes são vistas, por Weber, como oportunidade de mercado que determina o futuro dos indivíduos, “nesse sentido, a ‘situação de classe’ significa, em última instância, a ‘situação no mercado’” (WEBER, 2004b, p. 177). Já a ordem de status é diferente:

Em contraste com as classes, os *grupos de ‘status’* são normalmente comunidades. Em contraste com a ‘situação de classe’ determinada apenas por motivos econômicos, desejamos designar como ‘situação de *status*’ todo componente típico do destino dos homens, determinado por uma estimativa específica, positiva ou negativa, da honraria. Essa honraria pode estar relacionada com qualquer qualidade partilhada por uma pluralidade de indivíduos e, decerto, pode estar relacionada com uma situação de classe: as distinções de classe estão ligadas, das formas mais variadas, com as distinções de *status* (WEBER, 1982, p. 218-219).

Pode-se perceber uma aproximação do pensamento de Weber e Fraser nesta tripla divisão. A honra relacionada ao status é atribuída para aquela pessoa cujo estilo de vida

específico é compatível com o daquele círculo que deseja participar. As pessoas ligadas por estas honrarias têm expectativas umas com as outras que restringem a sua interação social. A ação de imitação individual para pertencer a determinado círculo passa a ser considerada como socialmente consentida, no sentido de fechamento do grupo, formando o status.

Contudo, para Weber, a sociedade foi expandida como forma de traçar que as honrarias estão vinculadas com crescimento econômico, dessa forma, “as ‘classes’ se estratificam de acordo com suas relações com a produção e aquisição de bens; ao passo que os ‘estamentos’ se estratificam de acordo com os princípios de seu consumo de bens, representando por ‘estilos de vida’ especiais” (WEBER, 1982, p. 226). Nesta tríplice divisão, Weber estabelece que o partido esteja estritamente relacionado com o poder:

[...] sua reação é orientada para a aquisição do ‘poder’ social, ou seja, para a influência sobre a ação comunitária, sem levar em conta qual possa ser o conteúdo. Em princípio, os partidos podem existir num ‘clube’ social, bem como num ‘Estado’. [...] As ações comunitárias dos ‘partidos’ sempre significam uma socialização, pois tais ações voltam-se sempre para uma meta que se procura atingir de forma planejada. [...] Portanto, os partidos são possíveis apenas dentro de comunidades de algum modo socializadas, ou seja, que têm alguma ordem racional e um ‘quadro’ de pessoas prontas a assegurá-la, pois os partidos visam precisamente a influenciar esse quadro e, se possível, recrutá-lo entre os seus seguidores (WEBER, 1982, p. 227).

O partido necessita de comunidades socializadas, ou seja, pessoas unidas racionalmente com a intenção de manter esse sistema vigente, assim, “no que se relaciona com as ‘classes’, os ‘estamentos’ e os ‘partidos’, devemos dizer, em geral, que eles pressupõem, necessariamente, uma sociedade que os engloba e, especialmente, uma ação comunitária política dentro da qual operam” (WEBER, 1982, p. 228).

É importante ressaltar que Fraser irá fazer uma revisão na sua teoria para a inclusão da dimensão política, o que vai aproximar a teoria dos dois filósofos, conforme Fraser afirma: “a possibilidade de uma terceira classe, ‘política’, de obstáculos para a paridade de participação acrescenta um giro weberiano ao uso que faço da distinção entre classe social e status, pois a própria distinção de Weber era tripartida, não bipartida” (FRASER, 2006a, p. 68).

As lutas sociais de vertente econômica implicam na crítica à estrutura da sociedade capitalista voltada para o lucro e expansão do mercado, portanto, a ação social, para Fraser, “diz respeito às respostas dos atores sociais às suas experiências provindas das contradições do capitalismo, incluindo-se aí as formas de luta social em que se engajam” (FRASER, 2017c, p. 6). Já Weber faz a distinção entre “ação social como ação ‘politicamente orientada’,

da ação ‘política’, propriamente dita (da ação associativa realizada pelas próprias associações políticas)” (WEBER, 2004a, p. 35).

A ação social visa à alteração da subordinação econômica que classifica determinados atores sociais em classes, mas o que seria classe sob uma perspectiva marxiana? Fraser afirma que

O marxismo sempre invocou essa categoria (classe) em dois níveis e em duas formas. Primeiro, invocou a classe como uma categoria teórica objetiva que pode ser atribuída aos atores sociais por um observador independentemente da autodescrição e autoconsciência do observador; aqui, a classe operária, por exemplo, é a classe das pessoas que não possuem a propriedade dos meios de produção, mas apenas sua força de trabalho e que exerce um papel específico, objetivamente especificável no circuito da realização da mais-valia ao vender sua força de trabalho por salários (FRASER, 1999, p. 5).

Os sentidos de “classe em si” têm contraste com a “classe para si” (FRASER, 1999, p. 5). Como sugere a locução hegeliana, o último conceito supõe a captura da autoconsciência dos atores sociais, sua identidade social coletiva e participação num grupo social mobilizado. Aqui, a classe operária é identificada em uma identidade coletiva mobilizada que procura interferir na vida política e social. Para Fraser, a exploração foi considerada, durante muito tempo, como a injustiça fundamental dentro da sociedade capitalista. O remédio seria a redistribuição socialista, “a profunda reestruturação da economia política bem como a abolição da divisão e diferença de classes” (FRASER, 1999, p. 6).

A classe está relacionada, para Fraser, com as consequências normativas, assim, “classe é uma ordem de subordinação econômica derivada de esquemas distributivos que negam a alguns atores os meios e recursos de que necessitam para uma participação paritária” (FRASER, 2002a, p. 12-13). Portanto, Fraser utiliza a concepção de classe baseada no pensamento de Weber, conforme afirma:

[...] uso deliberadamente uma concepção weberiana de classe, não uma concepção marxista. Assim, entendo a posição de classe de um ator em termos de sua relação com o mercado, não em termos de sua relação com os meios de produção. Essa concepção weberiana de classe como uma categoria *econômica* atende melhor ao meu interesse na distribuição como uma dimensão normativa da justiça do que a concepção marxiana de classe como um elemento *social*. No entanto, não pretendo rejeitar a ideia marxista do 'modo de produção capitalista' como uma totalidade social. Ao contrário, acho essa ideia útil como uma estrutura abrangente dentro da qual se pode situar os entendimentos weberianos tanto de status quanto de classe. Assim, rejeito a visão padrão de Marx e Weber como pensadores antitéticos e irreconciliáveis (FRASER, 2000, p. 117).

Assim, Fraser utiliza os pontos fortes dos dois filósofos na sua formulação de justiça, estabelecendo que o pressuposto não são os mecanismos de exploração, mas os impactos distributivos que institucionaliza a desigualdade entre classes sociais. Além de utilizar os ensinamentos de Marx na elaboração da teoria crítica da crise capitalista.

A classe é entendida, portanto, como forma de organização social que impede a alocação de recursos econômicos de forma a garantir a paridade de participação. A injustiça analítica na esfera distributiva corresponde à má distribuição. Nesse âmbito, a justiça redistributiva requer melhor distribuição dos recursos econômicos, já que a organização estrutural da sociedade está relacionada à economia, assim:

[...] as questões sociais foram estruturadas principalmente em termos distributivos, como assuntos relativos à distribuição equitativa de bens divisíveis, especialmente renda e empregos, enquanto as divisões sociais foram vistas principalmente pelo prisma de classe. Assim, a injustiça social perfeita era a distribuição econômica justa e a sua expressão paradigmática era a desigualdade de classe. O efeito deste imaginário classocêntrico e economicista era marginalizar, se não completamente obscurecer, outras dimensões, locais e eixos de injustiça (FRASER, 2009a, p. 16).

A economia está permeada de normas e regras relacionadas com a cultura. Um exemplo disso são as distinções entre trabalho remunerado e cuidado, trabalho para os homens e trabalho para as mulheres que têm sua base no capitalismo. A sociedade é compreendida como a organização do ordenamento social, vinculando as instituições sociais e o ordenamento econômico regulado pelo mercado, contudo, ambos são regulados por valores sociais. Por isso, Fraser afirma:

Dizer que uma sociedade tem uma estrutura de classes é dizer que institucionaliza mecanismos econômicos que negam sistematicamente a alguns de seus membros os meios e oportunidades que precisam para participar da vida social em pé de igualdade com os outros. (...) A existência de uma estrutura de classe ou hierarquia de status constitui um obstáculo à paridade de participação e, portanto, uma injustiça (FRASER, 2006a, p. 52).

Fraser crítica as perspectivas economicistas que tentam subsumir uma dimensão na outra e esclarece que “por economicismo, refiro-me à teoria social monista que sustenta que a cultura pode ser reduzida à economia política e que o status pode ser reduzido à classe. Frequentemente, Karl Marx é (mal) interpretado como que subscrevendo tal teoria” (FRASER, 2002a, p. 29).

No experimento mental elaborado por Fraser, no paradigma popular da redistribuição sob a vertente do “marxismo economicista ortodoxo”, a sociedade capitalista é caracterizada pela exploração do trabalho e uma divisão de classes. Dessa forma, a solução radical seria

abolir a diferença de classes enquanto organização da sociedade que separa totalmente distribuição e reconhecimento, classe e status, questões materiais e culturais. Fraser rechaça o “monismo economicista marxista ortodoxo” (FRASER, 2017a, p. 281).

Não creio que o lado estrutural da teoria crítica seja limitado à economia política. Certamente o circuito da extração da mais-valia é um importante subsistema nas sociedades capitalistas e um dos que é causalmente eficaz. Mas não é o único subsistema. Acresça-se que existe o subsistema do aparelho de Estado. Mais ainda, outras áreas da vida que não são formalmente institucionalizadas como subsistemas diferenciados podem inegavelmente ser sujeitos proveitosos para a análise estrutural. Primeiros candidatos para tais análises são as arenas domésticas, redes de parentesco, relações sexuais, esferas públicas e as associações secundárias da sociedade civil (FRASER, 1999, p. 6).

A sociedade está impregnada de demandas por redistribuição e reconhecimento e, conforme afirma Fraser, “coletividades bivalentes necessitam dos dois” (FRASER, 2006b, p. 233). Não se trata de traçar uma distinção, mas de reconhecer o componente econômico e de status, para que consigamos estabelecer o peso independente de cada uma e não como mero efeito indireto, assim:

o significado estrutural de classe também necessita ser reconstruído. A política econômica, por exemplo, deveria teorizar o gênero e a questão racial-étnica como eixos de exploração, dados primeiro pelo caráter do mercado de trabalho segmentado de acordo com o gênero e raça e a posição estrutural das pessoas cujo trabalho é completa ou parcialmente composto de trabalho não-remunerado que contribui indiretamente para a realização de mais-valia (FRASER, 1999, p. 6).

Longe de teorizar apenas aspectos econômicos, a relação estrutural entre classe e status deve ser teorizada para uma completa análise crítica das sociedades capitalistas e formulação da teoria de justiça social que Fraser elabora, observando aspectos internos, pano de fundo e luta de classe para uma completa análise das sociedades capitalistas na formulação das injustiças econômicas.

1.1.1 – Modelo redistributivo: remédios afirmativos e transformativos

As lutas redistributivas têm como grande percussor moderno John Rawls, assim, “redistribuição emerge a partir da *Theory of Justice de Rawls* (1971) como uma tentativa liberal de articular a liberdade individual com o igualitarismo social dentro de sociedades democraticamente estáveis” (LIMA, 2015, p. 207). Rawls, no Livro: *Liberalismo Político*,

explora o pluralismo e busca formular as doutrinas abrangentes e razoáveis capazes de obter o consenso mínimo/razoável, e que todos, religiosos ou não, auxiliem na democracia.

O termo redistribuição, para Fraser, permite uma reestruturação econômica radical, respeitando as preocupações marxistas com a essência da injustiça capitalista, além disso, a redistribuição se relaciona com o ponto de vista filosófico e político. No primeiro, busca padrões ou normas que possam refletir a justiça e o segundo está relacionado com as lutas sociais dentro da esfera pública. Assim, o ponto de vista político formula os “paradigmas populares de justiça” (FRASER, 2006b, p. 21) que buscam os principais meios que podem representar a injustiça e como podemos combatê-la para conseguir a justiça social.

A injustiça é entendida como mecanismos externos (estruturais) que impedem a paridade de participação e a capacidade de ser tratado como igual em pé de igualdade na sociedade, o que resulta nas lutas dentro do paradigma popular da redistribuição que, para Fraser, tem quatro aspectos-chaves: primeiro, a injustiça socioeconômica está relacionada à estrutura econômica da sociedade; segundo, para contrapor esta injustiça é necessária uma reestruturação econômica da sociedade; terceiro, os grupos de trabalhadores são os que mais sofrem esta injustiça; quarto, devemos lutar para abolir essa diferença entre classes trabalhadoras e elites, ou seja, formação de grupos privilegiados e outros não.

O paradigma popular da redistribuição é a crítica voltada para as injustiças, por exemplo, relativas ao baixo salário, expropriação e exploração dos trabalhadores, trabalho doméstico não remunerado e as diferenças entre trabalhos específicos para os homens e os trabalhos específicos para as mulheres. O que necessita, não somente, de uma distribuição de recursos econômicos, mas, também, uma reestruturação da divisão do trabalho remunerado, além da modificação da estrutura da sociedade capitalista e a democratização de acesso aos meios de produção e na tomada de decisões. No entanto, como elaborar formas de suprimir as injustiças sociais? Fraser destaca duas abordagens para resolver este dilema: remédios afirmativos e transformativos:

Por remédios afirmativos para a injustiça, entendo os remédios voltados para corrigir efeitos desiguais de arranjos sociais sem abalar a estrutura subjacente que os engendra. Por remédios transformativos, em contraste, entendo os remédios voltados para corrigir efeitos desiguais precisamente por meio da remodelação da estrutura gerativa subjacente. O ponto crucial do contraste é efeitos terminais vs. processos que os produzem – e não mudança gradual vs. mudança apocalíptica (FRASER, 2006b, 237-238).

Dessa forma, os remédios afirmativos visam os efeitos terminais, enquanto os remédios transformativos visam abolir os mecanismos sociais que produzem as injustiças

econômicas. Segundo Fraser, os remédios de redistribuição afirmativos como, por exemplo, os programas do governo, que fornecem auxílio financeiro para as populações mais carentes, não servem para abolir as diferenças das classes sociais, na verdade, sustentam-na, pois oferecem a ajuda material mínima necessária para a subsistência, além de criar estratificações sociais.

Os remédios afirmativos têm dois inconvenientes. Em primeiro lugar, trazem consigo um reconhecimento errôneo, pois coisifica as identidades coletivas; em segundo lugar, ressaltam a má distribuição econômica e o reconhecimento errôneo, trazendo preconceito com os pobres ou pessoas que recebem bolsa família, por exemplo, como pessoas preguiçosas e que não querem trabalhar, conforme explica:

O exemplo clássico, mais uma vez, é a ‘seguridade social’. Benefícios dirigidos especificamente para os pobres são a forma mais diretamente redistributiva de seguridade social. No entanto, tais benefícios tendem a estigmatizar os recipientes, fazendo que sejam vistos como transviados e parasitas, distinguindo-os negativamente dos que ‘ganham salários’ e dos ‘contribuintes’ que ‘arcam com suas próprias custas’. Os programas de bem-estar desse tipo ‘visam’ ao pobre não apenas para ajuda material, mas também para a hostilidade pública. Frequentemente, o resultado final agrega à injúria da privação o insulto do reconhecimento inapropriado. As políticas redistributivas têm efeitos de reconhecimento inapropriado quando os padrões subjacentes de valor cultural desviam o sentido das reformas econômicas, quando, por exemplo, há uma desvalorização generalizada da mulher que cuida dos seus como alguém que ‘ganha alguma coisa sem fazer nada’. Neste contexto, a reforma de bem-estar não terá sucesso se não vier unida a lutas por mudança cultural que visem a reavaliar, por exemplo, o cuidado das crianças e as associações femininas que o codificam. Em resumo, *nenhuma redistribuição sem reconhecimento* (FRASER, 2002a, p. 25).

Já os remédios transformativos visam reduzir as desigualdades sociais, desestruturando a cultura dominante enraizada e incentiva, portanto, a solidariedade entre os cidadãos. Os remédios transformativos buscam a desconstrução da coisificação causada pelo reconhecimento errôneo, pois visa desestabilizar as distinções injustas de status, reconhece a complexidade e a multiplicidade das identificações, tentando substituir as dicotomias dominantes, como negro/branco, gay/heterossexual, com uma coleção de diferenças de tom menor, além de tentar buscar o caráter solidário em contraposição à má distribuição, pois objetiva ampliar a massa a ser distribuída e reestruturar as condições gerais de trabalho, tende a formular direitos em termos mais universalistas.

1.2 Dimensão do Reconhecimento e os padrões institucionalizados de dominação cultural

A dimensão do reconhecimento está ligada aos padrões de valorização cultural enraizados na sociedade que determinam certas categorias socialmente definidas de atores sociais com mais respeito, prestígio e estima do que disfrutam os demais. Fraser afirma que “as identidades são culturalmente construídas. Por isso, entendo que elas surgem de processos contingentes culturais relativamente autônomos que escapam da determinação estrutural” (FRASER, 1999, p. 5).

É importante, portanto, entender como se formam as identidades dentro de uma construção social que determina a formação dos movimentos sociais e o papel primordial do discurso nessa formulação:

O discurso, sobretudo, é o meio cultural em que as identidades sociais são formadas e reformadas. Também é o meio em que os interesses são construídos e representados e o meio em que os grupos sociais são criados e mobilizados. Portanto, necessitaremos entender como os significados culturais são produzidos, circulam e se transformam na sociedade. Embora as teorias do discurso pós-estruturalistas ofereçam ferramentas conceituais que promovem tal entendimento, elas podem trazer importantes contribuições à teoria crítica (FRASER, 1999, p. 5).

Para Fraser, “o falso reconhecimento [*misrecognition*] é uma relação social institucionalizada, não um estado psicológico” (FRASER, 2017a, p. 279). E ainda acrescenta que “a essência do falso reconhecimento: a construção *material*, por meio da institucionalização de normas culturais, de uma classe de pessoas desvalorizadas que são privadas da paridade participativa” (FRASER, 2017a, p. 284). O falso reconhecimento é a injustiça paradigmática que necessita da reformulação dos padrões sociais de interpretação, avaliação e comunicação para alcançar a justiça social.

As reivindicações de justiça social por reconhecimento têm ganhado destaque no cenário político após a Segunda Guerra Mundial. A política do reconhecimento visa o respeito pelas diferenças contra a assimilação pela maioria de normas culturais dominantes excludentes das minorias étnicas, questões raciais e sexuais, diferença de gênero, por exemplo.

Hegel foi o grande expoente nas lutas por reconhecimento, a autonomia do sujeito é constituída com o outro indivíduo moderno, resultando na intersubjetividade. O sujeito é uma relação com o outro, com a cultura, ou seja, o indivíduo dentro de um contexto. Neste sentido, crítica a autonomia solipsista, pois o sujeito faz parte da história, o sujeito é a relação com o

outro e questiona como fica o sujeito quando não é reconhecido pelas instituições. As instituições têm caráter positivo, pois é o espaço onde as subjetividades se encontram, tem o papel de mediar as vontades ou objetivar à vontade.

Nesta tradição, o reconhecimento designa uma relação recíproca ideal entre os sujeitos, em que cada um vê o outro como seu igual e também como separado de si. Se estima que esta relação é constitutiva da subjetividade: um se converte em sujeito individual só em virtude de reconhecer outro sujeito e ser reconhecido por ele (FRASER, 2006b, p. 20).

A filosofia hegeliana tem base normativa nas reivindicações políticas, sendo objeto de estudo da filosofia política. O reconhecimento está relacionado com a autonomia do sujeito no plano intersubjetivo, reconhecimento com base na filosofia hegeliana e na fenomenologia da consciência:

A abordagem usual da política de reconhecimento - o que chamarei de 'modelo de identidade' - parte da ideia hegeliana de que a identidade é construída dialogicamente, por meio de um processo de reconhecimento mútuo. Segundo Hegel, o reconhecimento designa uma relação recíproca ideal entre os sujeitos, em que cada um vê o outro tanto como igual como separado dele. Essa relação é constitutiva para a subjetividade: a pessoa se torna um sujeito individual apenas em virtude de reconhecer e ser reconhecido por outro sujeito. O reconhecimento dos outros é, portanto, essencial para o desenvolvimento de um senso de identidade. Ter o reconhecimento negado - ou ser 'mal reconhecido' - é sofrer tanto uma distorção de sua relação consigo mesmo quanto um dano à sua identidade (FRASER, 2000, p. 109).

O falso reconhecimento está relacionado com a depreciação cultural de identidades coletivas e a identidade distorcida. As raízes das injustiças estão baseadas na cultura e são caracterizadas por representações degradantes, o que significa obscurecer o entrelaçamento entre a injustiça econômica e as instituições, por exemplo, institucionalização dos mercados de trabalho sob a normativa androcêntrica que desvalorizam o trabalho feminino e regulamentam salários inferiores ou a institucionalização do bem-estar social que desvalorizam os homossexuais e regulamentam a negação de recursos e benefícios. Assim, “o não reconhecimento é uma questão de impedimentos, externamente manifestados e publicamente verificáveis, a que certos indivíduos sejam membros integrais da sociedade” (FRASER, 2000, p. 114).

Os filósofos políticos preocupados com as reivindicações de reconhecimento vêm desenvolvendo teorias sobre o tema, e algumas chegam a defender o reconhecimento como ponto chave. Os filósofos, considerados neo-hegelianos, têm ressaltado a teoria do reconhecimento das diferenças, e seus grandes defensores são: Charles Taylor, para quem o

não reconhecimento é uma forma de opressão; Honneth, em que o desrespeito é uma agressão à integridade, o autor propõe um monismo normativo do reconhecimento. Fraser, ao contrário, propõe uma perspectiva dualista entre reconhecimento e redistribuição, como dimensões fundamentais irreduzíveis e interdependentes da justiça.

A política do reconhecimento representa um paradigma popular de justiça na política de identidade, que se volta para a luta acerca do gênero, sexualidade, nacionalidade, etnia e raça. O termo reconhecimento se relaciona com o ponto de vista filosófico e político. Sob o ponto de vista político, podemos destacar que os paradigmas populares de reconhecimento podem ser formulados em quatro aspectos: I) é relacionado à injustiça e cultura, ou simbólica e está enraizada na sociedade através de “padrões sociais de representação, interpretação e comunicação” (FRASER, 2006b, p. 22) que podem ter um caráter de dominação, não-representação ou de falta de respeito. II) está ligado à solução para a injustiça cultural ou simbólica que necessita de uma reavaliação social das identidades desvalorizadas. III) as injustiças culturais são mais recorrentes em culturas ou grupos minoritários que tem menor respeito, estima e prestígio na sociedade que, devido a um estilo de vida ou a raça ou o gênero denotam menor prestígio na sociedade. IV) está relacionado à necessidade de acabar com a hierarquia de valores entre grupos ou intragrupos e, inclusive, a desconstrução de termos que ressaltam as diferenças, pois “o modelo de identidade, portanto, se presta muito facilmente a formas repressivas de comunitarismo, promovendo o conformismo, a intolerância e o patriarcalismo” (FRASER, 2000, p.112). Desse modo, o reconhecimento errôneo, para Fraser, é injusto, pois:

[...] a alguns indivíduos e grupos, seja negada a condição de parceiros integrais na interação social, simplesmente em virtude de padrões institucionalizados de valoração cultural, de cujas construções eles não participaram em condições de igualdade, e os quais depreciam as suas características distintivas ou as características distintivas que lhes são atribuídas (FRASER, 2007a, p. 112).

Em um experimento mental, radical, Fraser analisa que o paradigma popular do reconhecimento luta contra a injustiça cultural que está estruturada na sociedade através de padrões institucionalizados de dominação cultural. A solução é o reconhecimento através de uma desinstitucionalização desses padrões e a instalação de novos padrões que valorizam as diferenças, mas como aplicar estes novos padrões? Fraser analisa a justiça, aplicando na política de reconhecimento o modelo de status.

1.2.1 – Justiça ou Vida Boa? Modelo de identidade ou Modelo de status? Questionamentos iniciais para uma concepção abrangente de justiça

É importante situar o pensamento de Nancy Fraser dentro da Teoria Crítica. O debate entre liberalismo e comunitarismo teve seu apogeu na década de 80 com a grande relevância na obra de John Rawls, uma teoria de justiça (1971), que defendeu a possibilidade de uma teoria de justiça voltada para

uma reformulação atualizadora de argumentos kantianos no quadro de uma teoria liberal do contrato social, mostrou ser não apenas um vigoroso contraprojeto às teorias utilitaristas, como também um impulso para o desenvolvimento de propostas liberais alternativas que permitam reconciliar liberdade individual e igualdade social (FORST, 2010, p. 10).

A teoria de Rawls está fundamentada na abstração dos contextos concretos e prioriza as liberdades individuais, o que resultou em críticas baseadas nas questões de autocompreensão da sociedade e a importância das concepções de bem. O comunitarismo está relacionado ao contexto de justiça para uma determinada comunidade, pois dentro do horizonte de valores, instituições e práticas, desta comunidade, pode-se discutir as questões de justiça. Para Forst, no comunitarismo “[...] princípios de justiça resultam de um dado contexto comunitário, valem somente nele e somente ali podem ser realizadas” (FORST, 2010, p. 10).

O liberalismo decorrente deste debate é considerado liberalismo social. Todas as fundamentações normativas liberais baseadas nos direitos individuais ou em procedimentos formais não estão focadas no contexto. Assim, a teoria liberal acusa os comunitaristas de serem obcecados com o contexto. Temos o embate entre questões procedimentais de justiça e questões de vida boa.

Em *A inclusão do outro*, Habermas analisou os potenciais e limites do liberalismo e do republicanismo e propôs, como uma terceira via, a democracia deliberativa, “que baseia-se nas condições de comunicação sob as quais o processo político supõe-se capaz de alcançar resultados racionais, justamente por cumprir-se, em todo seu alcance, de modo deliberativo” (HABERMAS, 2002, p. 277).

Os direitos são sempre relativos ao contexto do povo que se autodetermina, porém, sem perder de vista os procedimentos e as regras institucionalizadas. Para Habermas, a democracia deliberativa faz uma síntese entre liberalismo e republicanismo, ou seja, uma síntese entre o princípio da soberania popular e o princípio da legalidade institucionalizada; conforme afirma o autor, “a teoria do discurso não torna a efetivação de uma política deliberativa dependente de um conjunto de cidadãos coletivamente capazes de agir, mas sim

da institucionalização dos procedimentos que lhe digam respeito” (HABERMAS, 2002, p. 280). Assim é possível afirmar que:

O modelo deliberativo acolhe elementos vantajosos dos modelos liberal e republicano, de modo especial, a inalienabilidade dos direitos subjetivos (no caso do modelo 1), e o potencial solidário (do modelo 2), e os ressignifica dentro de um quadro da teoria discursiva mediante procedimentos comunicativos, que fortalecem o processo democrático. Neste sentido, em termos claros, o modelo procedimental deliberativo é uma aplicação dos pressupostos da racionalidade comunicativa ao escopo do político (LIMA; ASSAI, 2018, p. 120).

No modelo procedimental da democracia deliberativa, Habermas retira o individualismo do modelo liberal e o idealismo ético do modelo republicano, mas mantém a inalienabilidade dos direitos subjetivos do modelo liberal e a coesão social do modelo republicano. É um modelo procedimental porque não diz o que fazer, mas como proceder no que diz respeito à deliberação. Todos devem ser vistos como parceiros e não competidores; vence o melhor argumento, que é escolhido pelos cidadãos de forma racional, dando ênfase à unidade do discurso. O modelo deliberativo dá ênfase à racionalidade para a elaboração do consenso, sendo necessária a participação da população e a institucionalização de normas jurídicas que fomentem a participação dentro da esfera pública.

A teoria da justiça enfrenta o problema clássico do embate entre liberalismo e comunitarismo, conforme afirma Lima (2015, p. 209), “*Prima facie*, é como se redistribuição e reconhecimento remontassem aos velhos debates entre liberais e comunitaristas, ou à dicotomia entre *Moralität* kantiana e *Sittlichkeit* hegeliana”.

A moral tem um papel fundamental na ampliação da concepção de justiça de Fraser, por fazer o reconhecimento se afastar (tanto quanto possível) da ética. Dessa forma, é possível tratar o reconhecimento e a redistribuição como modelos irreduzíveis entre si no campo moral. Será possível incluir as lutas por reconhecimento na moral e afastá-las da ética? Seria uma esquizofrenia filosófica tentar alocar reconhecimento no campo moral? Segundo Fraser, “qualquer pessoa que deseje endossar reivindicações, dos dois tipos, corre o risco de padecer de esquizofrenia filosófica” (FRASER, 2007a, p.105), mas é justamente o seu objetivo com a aplicação do modelo de status.

O modelo de status apoiado na norma deontológica da paridade de participação permite um alargamento da concepção moral? Para elaboração da sua concepção bidimensional de justiça, Fraser enfrenta questões de filosofia moral para saber se o reconhecimento é uma questão de justiça relacionada à moralidade kantiana ou de vida boa, relacionada à ética hegeliana. Para Fraser (2007a, p.112),

qualquer tentativa de justificar reivindicações por reconhecimento que apele para uma concepção da boa vida será necessariamente sectária. Nenhuma abordagem desse tipo pode entender tais reivindicações como normativamente vinculantes para aqueles que não compartilham do horizonte de valores éticos do teórico.

As lutas por reconhecimento foram dissociadas das lutas por redistribuição, o que deve ser revisto, pois uma concepção ampla de justiça requer tanto redistribuição quanto reconhecimento como categorias distintas e irreduzíveis entre si. Filósofos de matriz hegeliana, como Honneth e Taylor, entendem que o reconhecimento é um problema de vida boa (ética), enquanto Fraser relaciona o reconhecimento como uma questão de justiça (moral), afastando tanto quanto possível da ética.

Charles Taylor é considerado comunitarista e defende que a *polis* é como o útero da sociedade e o indivíduo só se torna alguém por participar da vida comunitária, o “imaginário social”. O filósofo faz uma relação das “avaliações fracas e fortes”, classificando-os como desejos de primeira ordem e de segunda ordem que podem ser entendidos como desejos de reconhecimento e desejos supérfluos. Na ontologia da comunidade, a vida boa é viver perseguindo os desejos/valores mais profundos que estão em nossa comunidade, o ser humano, então, deve ser pensado em comunidade, seu *telos* comunitário, mas Taylor (2000) possui o déficit de não esclarecer a questão da autonomia do sujeito:

Todos devem ter reconhecida sua identidade peculiar. Mas reconhecimento significa algo mais. Com a política da dignidade igual, aquilo que é estabelecido pretende ser universalmente o mesmo, uma cesta idêntica de direitos e imunidades; com a política da diferença, pedem-nos para reconhecer a identidade peculiar desse indivíduo ou grupo, aquilo que o distingue de todas as outras pessoas. A ideia é de que é precisamente esse elemento distintivo que foi ignorado, distorcido, assimilado a uma identidade dominante ou majoritária. E essa assimilação é o pecado capital contra o ideal da autenticidade (TAYLOR, 2000, p. 250-251).

Para Taylor, “o não-reconhecimento ou o reconhecimento errôneo podem causar danos, podem ser uma forma de opressão, aprisionando alguém numa modalidade de ser falsa, distorcida e redutora” (TAYLOR, 2000, p. 241). Para Fraser (2006), o fundamental não é a busca dos valores comunitários (a sociedade é pré-existente à formação do indivíduo), mas, sim, a paridade de participação, no sentido de desobstruir os padrões institucionalizados de dominação cultura que impedem o tratamento das pessoas como um ser igual, em pé de igualdade na sociedade.

Lutas por reconhecimento e redistribuição não podem ser dissociadas e, muito menos, subsumidas entre si, ao contrário do que alguns filósofos da redistribuição, como

“Dworkin, sustentam, todas as injustiças se reduzem em última instância a má distribuição dos recursos” (FRASER, 2008, p. 114), enquanto filósofos do reconhecimento como Honneth e Taylor “entendem o não reconhecimento em termos de uma subjetividade prejudicada e uma autoidentidade danificada, e, ambos, entendem a lesão em termos éticos, como um impedimento à capacidade do sujeito de alcançar a boa vida” (FRASER, 2007a, p. 111).

Para Fraser, é necessário pensar a justiça de maneira ampla. Para isso, sem padecer da esquizofrenia filosófica, aproxima o reconhecimento do campo da moralidade, “o problema central é saber se os paradigmas de justiça usualmente alinhados com a ‘moralidade’ podem dar conta de reivindicações pelo reconhecimento da diferença – ou se é necessário, ao contrário, voltar-se para a ‘ética’” (FRASER, 2007a, p.103). Para conseguir seu intento, Fraser não utiliza o modelo de identidade, mas, sim, o modelo de *status*, pois

[...] é injusto que a alguns indivíduos e grupos seja negado a status de interlocutores plenos na interação social, como consequência apenas de padrões institucionalizados de valor cultural no desenvolvimento dos quais eles não participam em pé de igualdade e que menosprezam suas características distintivas ou características distintivas que lhe são atribuídas (FRASER, 2006a, p.36).

O modelo de identidade percebe o reconhecimento com relação à cultura ou política, por isso, o falso reconhecimento está relacionado à desvalorização pela cultura dominante de determinado grupo, implicando em sofrimento consigo mesmo. As pessoas, ao serem sistematicamente desvalorizadas e estigmatizadas, pela cultura dominante, internalizam as características negativas e não conseguem desenvolver uma identidade positiva ou saudável.

A política de reconhecimento baseada no modelo de identidade visa, portanto, reparar esta internalização das características negativas, propondo a resignificação dessas características por outras positivas e criando uma cultura coletiva de autoafirmação que deve ser respeitada e estimada pela sociedade. Assim, o reconhecimento visa a não internalização das características negativas que podem resultar em visões distorcidas de si próprio. Para Fraser, “quando o não reconhecimento é identificado com distorções internas na estrutura da autoconsciência do oprimido, basta apenas um pequeno passo para culpar a vítima” (FRASER, 2007a, p. 113).

O modelo de identidade tem como ponto positivo, a análise dos efeitos psicológicos nas culturas desvalorizadas como, por exemplo, o racismo. No entanto, é problemático, tanto teoricamente como politicamente, pois, ao afirmar que a política de reconhecimento sob a ótica do modelo de identidade é a afirmação das identidades coletivas culturalmente

desvalorizadas, na verdade, está incentivando a reificação das identidades coletivas e afastando os componentes redistributivos necessários.

No modelo de identidade, o reconhecimento deve ser realizado de acordo com a identidade do grupo, o que reifica a cultura. Assim, “o que exige reconhecimento é a identidade cultural específica de um grupo [...] requer que os membros do grupo se unam a fim de uma cultura própria autoafirmativa” (FRASER, 2007a, p. 106). O modelo padrão de reconhecimento baseado na identidade significa que o não reconhecimento da identidade cultural do grupo pela cultura dominante gera dano a todos os membros do grupo. Com isso, o grupo tenta remodelar a sua identidade coletiva, com a cultura autoafirmativa, assim, é a identidade do grupo que é reconhecida ou não. Segundo Fraser, o modelo de identidade

falha em pelo menos dois aspectos importantes. Primeiro, tende a reificar as identidades de grupo e a ocultar eixos entrecruzados de subordinação. Em consequência, recicla frequentemente estereótipos relativos a grupos, ao mesmo tempo que fomenta o separatismo e o comunitarismo repressivo. Segundo, o modelo identitário trata o falso reconhecimento como um mal cultural independente e, como consequência, oculta as suas ligações com a má distribuição, impedindo assim os esforços para combater simultaneamente ambos os aspectos da injustiça (FRASER, 2002, p. 15).

No modelo de status, o reconhecimento deve ser analisado sobre a perspectiva de parceiros em igualdade de condições nas relações em sociedade. O modelo de status defende a paridade de participação, oferecendo uma abordagem deontológica que se afasta do campo da ética e se alinha com o campo da moral. Apoiada no modelo de status, Fraser irá ampliar a sua concepção de justiça para incluir o reconhecimento, alargando a concepção de moral.

É necessário entender que o reconhecimento errôneo está relacionado com uma questão de subordinação de status social e não de autorrealização que, segundo Fraser, é defendido por Honneth. São injustos o reconhecimento errôneo e a subordinação de status, por isso, precisamos lutar no campo do direito/justiça pelo reconhecimento recíproco e igualdade de status. Fraser defende que devemos analisar o reconhecimento com base na justiça (moral) e com base no modelo de status, pois

entender o reconhecimento como uma questão de *status* significa examinar os padrões institucionalizados de valoração cultural em função de seus efeitos sobre a posição relativa dos atores sociais. Se e quando tais padrões constituem os atores como *parceiros*, capazes de participar como iguais, com os outros membros, na vida social, aí nós podemos falar de *reconhecimento recíproco e igualdade de status*. Quando, ao contrário, os padrões institucionalizados de valoração cultural constituem alguns atores como inferiores, excluídos, completamente ‘os outros’ ou simplesmente invisíveis, ou seja, como menos do que parceiros integrais na interação

social, então nós podemos falar de *não reconhecimento e subordinação de status* (FRASER, 2007, p. 108).

O modelo da identidade, que a autora chama de “o problema da reificação” (FRASER, 2002b, p.14) tende ao separatismo cultural ao invés de incentivar a sua união. Fraser (2006) propõe, então, a mudança do modelo de identidade para o modelo de status, no qual o que se busca reconhecer não é uma identidade generalista do grupo e, sim, a “condição dos membros do grupo como parceiros integrais na interação social” (FRASER, 2007a, p.107). Fraser explica que:

Denominarei esse modelo de status de reconhecimento. No que diz respeito ao modelo de status [...], constitui uma relação institucionalizada de subordinação e uma violação da justiça. Portanto, ser erroneamente reconhecido [...] deve ser representado por padrões institucionalizados de valor cultural de uma maneira que impeça a participação como igual na vida social. Consequentemente, de acordo com o modelo de status, o reconhecimento errôneo é transmitido [...] quando as instituições estruturam a interação de acordo com normas culturais que impedem a participação em pé de igualdade (FRASER, 2006a, p.36).

Fraser aponta quatro vantagens em usar o modelo de status em detrimento ao modelo de identidade. A primeira vantagem é que o modelo de status é perfeitamente aplicável nas sociedades pluralistas “por ser deontológico e não sectário” (FRASER, 2006a, p. 37), assim, as reivindicações são moralmente vinculantes por se relacionarem com a justiça, mas aceitam concepções divergentes de vida boa, aplicando-se à norma da paridade de participação para justificar essas reivindicações.

A segunda vantagem é que a superação da subordinação de status está relacionada com as relações sociais que estabelecem “o reconhecimento errôneo é uma questão de impedimentos externamente manifestados e publicamente verificáveis que se opõem que algumas pessoas sejam consideradas membros plenos da sociedade” (FRASER, 2006a, p. 36) e não a dados psicológicos.

A terceira vantagem é que o modelo de status está relacionado diretamente com o respeito e não a estima social (autoestima), visando superar a ideia de que todos têm direito a estima social, pois, para Fraser, todos têm direito ao respeito e a lutar pela estima social desde que não tenham “padrões institucionalizados de valorização cultural” que desprezem determinados grupos; e a quarta vantagem é a superação da presunção de incompatibilidade entre redistribuição e reconhecimento, assim, a justiça pode acolher reivindicações de redistribuição e de reconhecimento, sem cair na “esquizofrenia filosófica” (FRASER, 2006a, p.39). Assim

a moral é 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. Consequentemente, uma teoria crítica deve evitar a suposição durkheimiana de um único padrão supremo de valor cultural. Além disso, deve evitar a suposição pluralista tradicional de uma série de culturas discretas e internamente homogêneas coexistindo ao mesmo tempo, embora sem afetar constitutivamente uma à outra. Finalmente, deve-se evitar a tabela de subordinação da ‘pirâmide estável’, que atribui cada indivíduo a um único ‘grupo de status’. Em vez disso, deve desenvolver concepções - como as propostas aqui - capazes de compreender as formas modernas de subordinação de status (FRASER, 2006, p. 60-61).

Sendo assim, a justiça precisa superar essa subordinação de status, no sentido de permitir a participação de todas as pessoas com igualdade na sociedade, portanto, a justiça requer o reconhecimento recíproco e a igualdade de status e a injustiça se caracteriza pelo não reconhecimento ou reconhecimento errôneo e subordinação de status, necessitando “desinstitucionalizar padrões de valorização cultural que impedem a paridade de participação e substituí-los por padrões que a promovam” (FRASER, 2006a, p.37; 2007a, p.109). O modelo de status é compatível com o correto e aproxima o reconhecimento da moralidade, permitindo que redistribuição e reconhecimento sejam combinados.

A concepção abrangente de justiça, ao incluir o modelo redistributivo e do reconhecimento como distintos e irreduzíveis entre si, analisando-os sob o prisma da norma deontológica da paridade de participação, posiciona estes modelos na moralidade, evitando a ética e proporcionando uma fuga da esquizofrenia filosófica.

1.2.2 – Modelo do Reconhecimento: Remédios afirmativos e transformativos

O modelo de justiça bidimensional de Fraser está preocupado em combater as injustiças sociais e, por isso, formulou remédios afirmativos e transformativos tanto para o modelo redistributivo, quanto para o modelo de reconhecimento. A injustiça cultural ou simbólica se manifesta quando os cidadãos são privados de representatividade social, interpretação e comunicação, ou seja, a estrutura enraizada da cultura dominante fomenta a dominação cultural (formas de não reconhecimento de outras culturas), ocultamento (invisibilidade de sua cultura) e o desrespeito (desqualificação rotineira na vida privada ou através de práticas culturais).

Assim, são necessários novos padrões sociais que visam à interpretação, comunicação e respeito pelas diferenças sob a política de status e centro normativo da paridade de participação, trazendo a revalorização das outras culturas (inter e intra grupos),

valorização e visibilidade das diferenças e, de forma mais radical, a instituição de padrões culturais que visem o respeito mútuo. Para isso, Fraser formula os remédios para as injustiças sociais, que podem ser afirmativos ou transformativos. Os remédios afirmativos visam à alteração nos padrões de reconhecimento, mas sem modificar a estrutura que os criam ou os mantém. Já os remédios transformativos visam à modificação da estrutura ou dos padrões de dominação cultural que transformam determinadas categorias sociais como inferiores ou menos importantes.

Como fazer para abolir a diferenciação em razão do gênero, da raça ou orientação sexual (remédio redistributivo) e, ao mesmo tempo, valorizar a especificidade do gênero, de raça e de orientação sexual (remédio do reconhecimento), ou seja, o modelo redistributivo visa abolir a diferença entre trabalhos exclusivos femininos e masculinos, enquanto o modelo do reconhecimento intenciona à valorização das características do gênero feminino. Como fazer para conseguir alcançar a justiça social envolvendo tanto redistribuição quanto reconhecimento? A resposta para Fraser é a seguinte:

As estratégias afirmativas para corrigir a injustiça tentam corrigir os resultados desiguais dos acordos sociais sem tocar nas estruturas sociais subjacentes que os geram. Em vez disso, as estratégias transformadoras visam corrigir resultados injustos, reestruturando com precisão a estrutura geradora subjacente. Essa distinção não é equivalente à de ‘reforma’ versus ‘revolução’ ou mudança gradual ‘versus’ mudança apocalíptica. O cerne do contraste está no nível em que a injustiça é tratada: enquanto a afirmação se concentra nos resultados, no estado final, a transformação aborda as causas últimas (FRASER, 2006a, p. 72).

Portanto, as estratégias afirmativas não são a solução, mas ajudam no processo de amenizar as injustiças sociais, o que realmente deveria ser almejado são os remédios transformativos:

Sendo assim, em igualdade de condições, as estratégias transformadoras são preferíveis, mas não estão livres de apresentar dificuldades [...]. De modo geral, as estratégias transformadoras são altamente vulneráveis aos problemas da ação coletiva. Pelo menos em sua forma pura, eles só são viáveis em circunstâncias incomuns, quando os eventos conspiram para que muitas pessoas ao mesmo tempo se afastem das interpretações atuais de seus interesses e identidades (FRASER, 2006a, p. 76).

As estratégias transformadoras são preferíveis como princípio, mesmo que sejam mais difíceis de colocá-las em prática, parece que temos que abandonar algo para esta aplicação: princípios devem ser sacrificados para que fiquem mais realistas na sociedade? Como uma média ou o meio termo entre remédios afirmativos e transformativos, Fraser propõe a “reforma não reformista”, termo emprestado de Andre Gorz:

[...] O que define essa estratégia alterativa é a dependência de ‘reformas não reformistas’. Essas seriam regras de dupla face: por um lado, capturam a identidade das pessoas e atendem a algumas de suas necessidades, interpretadas dentro das estruturas de reconhecimento e distribuição em vigor; por outro, iniciam uma trajetória de mudança na qual, com o tempo, as reformas mais radicais acabam sendo praticáveis (FRASER, 2006a, p. 77).

A reforma não reformista não é possível em um único país, devido às condições atuais da globalização econômica, mas a ideia geral de um regime progressivamente autotransformador não está totalmente desacreditada, pois estas se constituem de “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” (FRASER; JAEGGI, 2020, p. 194).

A reforma não reformista deve evitar constitucionalizar os direitos do grupo ou arraigar, de outro modo, as distinções de status de forma que resultem difíceis de modificar, portanto, não é inalterável ou imutável, as gerações futuras devem decidir também. Dessa forma, só temos que garantir que a decisão seja tomada com liberdade, sem subordinação institucionalizada. Em consequência, tanto com respeito ao reconhecimento como a distribuição, este enfoque representa uma “via média” entre remédios afirmativos e remédios transformativos que combina as melhores características de ambas.

Contudo, Fraser não buscou teorizar com mais profundidade sobre esta via média. Além disso, analisa alguns problemas estruturais na sociedade na formulação das lutas por reconhecimento, que ela denomina como reificação, deslocamento e desenquadramento. O problema da reificação está consubstanciado no crescimento das lutas por reconhecimento, por causa das interações transculturais, mas não é uma interação respeitosa através das diferenças e de contextos multiculturais, fomentando o separatismo e a intolerância dos grupos.

O problema do deslocamento/“*desplazamiento*” (FRASER, 2006a, p. 87) retrata a visibilidade das lutas por reconhecimento em detrimento de eclipse das lutas por redistribuição, pois se as lutas por redistribuição dominaram durante certo período, agora, temos as lutas por reconhecimento tomando seu lugar. Apesar ou por causa da globalização econômica, o reconhecimento está servindo para diminuir a importância das lutas por redistribuição. O problema do desenquadramento/ “*desencuadre*” (FRASER, 2006a, p. 87), em que, apesar ou por causa do descentramento do marco nacional de referência (limites territoriais do Estado), a paridade de participação não é promovida, mas as disparidades são

crecentes pela imposição da força de um marco nacional em processos transnacionais, que Fraser formulará de maneira mais elaborada ao discorrer sobre a dimensão política.

A interação entre redistribuição e reconhecimento será necessária para enfrentar esses três problemas, conforme afirma Fraser:

Em conjunto, essas ideias podem ajudar a neutralizar ameaças de reificação, deslocamento e desenquadramento. Primeiro, substituindo o modelo de reconhecimento de identidade mais conhecido, mas com falhas, pelo modelo de status: a abordagem proposta aqui ajuda a evitar a reificação das identidades de grupo. Segundo, a teorização do entrelaçamento de status e classe social desaprova a mudança de redistribuição. Finalmente, elevar a paridade de participação a um padrão normativo introduz o problema da estrutura nos planos políticos; afinal, esse padrão não reúne os participantes com o direito de paridade em cada um; nesse sentido, constitui um remédio potencialmente poderoso contra a falta de estrutura (FRASER, 2006a, p. 88).

Portanto, os remédios afirmativos e transformativos no modelo de reconhecimento devem ser analisados em conjunto com os remédios afirmativos e transformativos da redistribuição devido ao seu entrelaçamento estrutural na sua formulação de uma concepção abrangente de justiça.

1.3 Redistribuição e Reconhecimento: sob o núcleo normativo da paridade de participação

Nancy Fraser está vinculada à Teoria Crítica que, sobretudo depois da década de 60 do século passado, foi bastante influenciada por Habermas na formulação entre sistema e mundo da vida e o modelo procedimental de democracia deliberativa, conforme afirma:

Fui atraída pela teoria da ação comunicativa precisamente porque ela era uma teoria crítica multidisciplinar e verdadeiramente ambiciosa, que tentava captar a dinâmica institucional da sociedade como um todo. Mas, ao mesmo tempo, estava insatisfeita com a tese da colonização por que ela se colocava como uma via de mão única. Todo o dinamismo e o desenvolvimento provinham do chamado lado ‘sistêmico’ das coisas, ao passo que o ‘mundo da vida’ era patologizado e reagia (FRASER, 2017b, p. 164).

Assim, Fraser (2013b, p.164) afirma que começou: “defendendo a tentativa habermasiana, ambiciosa e multidisciplinar, de compreender a totalidade social, ao mesmo tempo em que criticava sua abordagem de mão única do sistema invadindo o mundo da vida”.

Fraser adota a concepção bidimensional de justiça, com influência de Habermas que defendia a distinção de duas esferas sociais: mundo da vida e sistema, contudo, Fraser crítica este “dualismo social substantivo” e defende o “dualismo social perspectivo” (FRASER,

2003, p. 57-89), no qual a economia e cultura não são esferas opostas e a distribuição não pode subsumir-se no reconhecimento.

Assim, sob a “perspectiva dualista” (FRASER, 2006a, p. 14), economia e cultura, distribuição e reconhecimento são dimensões da justiça que não podem ser reduzidas e que estão interconectadas, pois “eu penso que normas culturais permeiam as práticas econômicas que são institucionalizadas como aparentemente separadas, enquanto impulsos e fatores econômicos permeiam as esferas culturais. Há tanto diferenciação quanto permeabilidade” (FRASER, 2011, p. 208).

O reconhecimento tem ganhado destaque na Teoria Crítica, nas últimas décadas, em que as disputas por reconhecimento das diferenças têm eclipsado as lutas redistributivas que, para Fraser, é um erro, pois os filósofos devem analisar a relação entre redistribuição e reconhecimento como modelos autônomos, mas irredutíveis entes si.

Para Fraser, os filósofos políticos devem analisar a relação entre redistribuição e reconhecimento. No livro *¿Redistribución o reconocimiento? Un debate político-filosófico* Fraser e Honneth debatem sobre como entender a justiça com relação à redistribuição e o reconhecimento. Para Honneth, a categoria moral fundamental seria o reconhecimento, reinterpretando o ideal socialista e defendendo que a distribuição seria uma subcategoria do reconhecimento. Conforme afirma Forst (2018, p. 182), “na visão de Honneth, a falta de um ideal substantivo de uma vida reconhecida nas esferas do amor, da igualdade jurídica e da estima social faz que uma teoria da justiça seja vazia e formal, levando-nos a perder de vista o objetivo da justiça: a vida boa”. O monismo normativo do reconhecimento engloba o direito, apreciação cultural e amor, além de subsumir a redistribuição, assim:

Honneth por sua vez implementa sua teoria do reconhecimento social apoiando-se metodologicamente na crítica às teorias procedimentalistas da justiça e tomando como ponto de ancoragem a intuição de Hegel nos escritos da juventude acerca dos processos dialéticos de reconhecimento. No seu prisma, as teorias da justiça conjecturadas mediante o procedimentalismo como é o caso de Rawls (posição original), são fadadas a colapsar suas bases normativas porque as normas são depreendidas verticalmente sem as incursões dos agentes sociais que lutam por reconhecimento em suas atividades cotidianas; elas solapam porque se embasam numa concepção de *self* e de autonomia a partir de um polo excessivamente solipsista e, por isso, incorrem em patologia social. Honneth em *The Fabric of Justice* (2015b, p. 166) entende que a autonomia é fruto de interrelações; ela é uma grandeza intersubjetiva e não um êxito monológico (LIMA, 2016, p. 131).

Honneth propõe uma teoria que busca desenvolver questões sobre a individualidade, normatividade e sociabilidade, trazendo uma forte crítica da sociedade de forma imanente e

relacionada com os complexos interesses humanos. Já Fraser adota a concepção bidimensional de justiça, na qual a distribuição não pode subsumir-se no reconhecimento. Assim, sob a “perspectiva dualista” (FRASER; HONNETH, 2006, p. 14) distribuição e reconhecimento são dimensões da justiça que não podem ser reduzidas entre si, mas estão interconectadas.

A concepção bidimensional de justiça, segundo Fraser, requer dois modelos de reivindicações que não devem ser reduzidos ou subsumidos: distribuição e reconhecimento. Assim, o capitalismo está relacionado com a desigualdade de classe e hierarquia de status na sociedade contemporânea. Esses dois modelos estão entrelaçados, mas não podem ser reduzidos.

Para Honneth, a categoria moral fundamental seria o reconhecimento e a distribuição sua derivada, adotando uma concepção monista do reconhecimento. O monismo normativo do reconhecimento engloba o direito, apreciação cultural e amor, além de subsumir a redistribuição. Nathalie Bressiani (2011) afirma que:

Para responder às críticas de Fraser, Honneth diminui, em alguns momentos, a importância que as relações de reconhecimento possuem frente à economia, chegando mesmo a afirmar que o funcionamento da economia é normativo apenas na medida em que depende de um consentimento tácito dos concernidos. Nessa versão mais fraca, a relação entre economia e as relações de reconhecimento ocorreria de forma indireta, uma vez que a própria economia funcionaria de forma relativamente inquestionada. Como, nesta versão, a teoria de Honneth acaba se aproximando de Fraser, optamos por não tratar de forma mais detida das passagens em que Honneth parece defender um certo dualismo social, mesmo que fraco, mas apenas apontar para o fato de que o estatuto da normatividade da economia parece, por vezes, variar em sua teoria. Afinal, essas passagens poderiam fortalecer a posição de Fraser, segundo a qual os mecanismos econômicos relativamente inquestionados teriam de ser alterados para que todos viessem a deter as condições objetivas para participar como pares da interação social. Conclusão que exigiria que exigências de redistribuição fossem diferenciadas das de reconhecimento (BRESSIANI, 2011, p. 346).

A concepção bidimensional de justiça, segundo Fraser, requer dois modelos de reivindicações que não devem ser reduzidos ou subsumidos, distribuição e reconhecimento. Assim, o capitalismo está relacionado com a desigualdade de classe e hierarquia de status na sociedade contemporânea. Esses dois modelos estão entrelaçados, mas não podem ser reduzidos.

As lutas por reconhecimento vêm obliterando as lutas por redistribuição, na época do Fordismo que é caracterizado, por Fraser, como a organização do Estado de Bem-Estar Social que compreende “período que vai da Primeira Guerra Mundial até a queda do comunismo”

(FRASER, 2008, p. 214), quando o capitalismo organizou a economia na forma de acumulação, através da produção em série industrial e o consumo em massa, dentro dos limites territoriais do Estado, além disso, era responsável pela distribuição dos recursos para os mais pobres e trabalhadores. A reivindicação social mais buscada era redistribuição igualitária de bens e compromisso de classe, mas esta fase passou por mudanças, e tivemos o aumento das lutas por reconhecimento que Fraser analisa sua evolução de acordo com o pós-fordismo, pós-comunismo e a globalização na sociedade.

O paradigma do pós-fordismo é caracterizado pelo giro de lutas sociais. Se no Fordismo temos a predominância das lutas por redistribuição, no pós-fordismo temos a predominância das lutas por reconhecimento. Nos países de “Segundo Mundo”, o comunismo suprimiu as reivindicações de reconhecimento, mas o pós-comunismo impulsionou estas lutas. Nos países do “terceiro mundo”, com o acordo de Bretton Woods, que estabelece o gerenciamento econômico internacional, desde 1944, e a guerra fria, esses países assumem o lugar de honra nas lutas por reconhecimento, assim, o pós-fordismo e o pós-comunismo intensificaram as lutas por reconhecimento.

A globalização é outro fenômeno que vem acelerando as lutas por reconhecimento em detrimento das lutas por redistribuição. Sendo entendida como um processo aberto e multidimensional que descentra o marco nacional de referência dos Estados nas lutas por justiça. Assim, Fraser analisa o pós-fordismo, pós-comunitarismo e globalização como três tendências políticas que podem ameaçar o projeto de integração, de redistribuição e reconhecimento, tendo, este último, a tendência de eclipsar o primeiro.

[...] O desaparecimento do comunismo, a força da ideologia do mercado livre, a ascensão da ‘política de identidade’, tanto em sua forma fundamentalista como na progressista, tem conspirado para descentrar, se não para extinguir, as reivindicações da redistribuição igualitária (FRASER, 2006b, p. 18).

Segundo Fraser, difundiu-se a diferença entre a redistribuição e o reconhecimento, em que o primeiro visa uma melhor distribuição de riquezas, diminuindo a desigualdade social; o segundo almeja o reconhecimento das minorias em face dos “padrões institucionalizados de valorização cultural” (FRASER, 2007a, p.108).

A ideologia pós-socialista, baseada na derrota do comunismo e avanço do capitalismo, é diagnosticada por Fraser como a responsável pela dicotomia entre cultura e economia política, pois os discursos sobre igualitarismo econômico perderam força na sociedade e passaram a reivindicar reconhecimento. O termo utilizado por Fraser “era pós-

socialista”, que diz respeito às questões de reconhecimento, sobrepondo as questões por redistribuição, em que a inclusão e o respeito das diferenças se tornou o tema mais discutido em oposição as temáticas socialistas e de luta de classe. Assim, economia e cultura, redistribuição e reconhecimento nunca deixaram de ser importantes e integrados, a estruturação das sociedades capitalistas que construíram o imaginário social de dissociação.

Fraser tenta mostrar essa falsa antítese e afirma que redistribuição e reconhecimento podem combinar, apesar de sua origem filosófica divergente. Alguns filósofos valorizam a distribuição em detrimento do reconhecimento e outros valorizam o reconhecimento, pois a política da redistribuição fracassou no igualitarismo econômico e não passa de um “materialismo fora de moda” (FRASER, 2006a, p. 18).

As lutas por reconhecimento são separadas das lutas por redistribuição, chegando a casos mais extremos, as verdadeiras polarizações que, segundo Fraser, “são falsas antíteses [...] justiça, hoje, requer tanto redistribuição quanto reconhecimento” (FRASER, 2007a, p.103). Em consonância com o exposto, a autora afirma que:

[...] necessitamos de revisitar o conceito de justiça. O que é preciso é uma concepção ampla e abrangente, capaz de abranger pelo menos dois conjuntos de preocupações. Por um lado, ela deve abarcar as preocupações tradicionais das teorias de justiça distributiva, especialmente a pobreza, a exploração, a desigualdade e os diferenciais de classe. Ao mesmo tempo, deve igualmente abarcar as preocupações recentemente salientadas pelas filosofias do reconhecimento, especialmente o desrespeito, o imperialismo cultural e a hierarquia de estatuto [...] o resultado seria uma concepção bidimensional de justiça, o único tipo de concepção capaz de abranger toda a magnitude da injustiça no contexto da globalização (FRASER, 2002a, p.11).

A distinção entre reconhecimento e redistribuição é analítica, pois, na prática, estão interligadas. Segundo Fraser, podemos encontrar três vantagens importantes sobre a abordagem abrangente de justiça. Na primeira, é possível, sobre um padrão deontológico, justificar a luta por reconhecimento sob a perspectiva do pluralismo valorativo, sem correr o risco de se tornar sectário, pois incorpora:

[...] o espírito da ‘liberdade subjetiva’, que é a principal característica da modernidade, ele sustenta que cabe aos indivíduos e grupos definir para si próprios o que conta como vida boa e criar, para si próprios, uma forma de alcançá-la, dentro dos limites que assegurem uma liberdade semelhante para os demais (FRASER, 2007a, p.112-113).

A segunda vantagem é relacionar o não reconhecimento com as interações na sociedade e não no desenvolvimento psicológico individual, no qual o não reconhecimento

importa na impossibilidade de ser reconhecido como parceiro nas relações sociais e impedido de participar com igualdade.

A terceira vantagem é que “todos têm igual direito a buscar estima social sob condições justas de igualdade de oportunidades” (FRASER, 2007a, p.115), em contraposição aos pensadores que defendem que “todos têm igual direito à estima social” (FRASER, 2007a, p.113). Portanto, a filósofa não defende a tolerância ou a estima, mas sim o respeito entre as pessoas. O respeito estabelece que uma pessoa reconhece a outra como politicamente e moralmente igual, mesmo divergindo de posicionamentos éticos e religiosos.

Fraser vai analisar a perspectiva política da redistribuição e do reconhecimento, além de refletir sobre as reivindicações nas esferas públicas e os paradigmas populares de justiça, relacionando com as causas e soluções para as injustiças.

Para Fraser, a justiça distributiva não pode ser subsumida pelo reconhecimento e nem o reconhecimento ser subsumido pela redistribuição. O ponto chave é que cada uma das dimensões de justiça está associada com um aspecto analiticamente diferente de ordem social, conforme afirma Fraser, “[...] claro que essa distinção entre injustiça econômica e injustiça cultural é analítica. Na prática, ambas estão interligadas, [...] longe de ocuparem esferas separadas, injustiça econômica e injustiça cultural normalmente estão imbricadas, dialeticamente, reforçando-se mutuamente” (FRASER, 2001, p. 251).

A dimensão do reconhecimento está relacionada à subordinação de status enraizada nos padrões institucionalizados de valorização cultural. A dimensão da redistribuição está relacionada com a subordinação de classe econômica, enraizada nas características estruturais do sistema econômico. Em suma, é uma diferenciação social bidimensional que situa a redistribuição com uma dimensão de status e que inclui simultaneamente o reconhecimento.

Aparentemente, as lutas por redistribuição e reconhecimento podem perseguir objetivos opostos, mas, para Fraser, as coletividades bivalentes não encontrarão a justiça se analisarmos apenas uma vertente de luta, sendo necessário, portanto, os dois modelos. Segundo Fraser, as coletividades localizadas em posição intermediária, entre redistribuição e reconhecimento, são consideradas bivalentes, ou seja, conforme afirma Fraser, “coletividades bivalentes, em suma, podem sofrer da má distribuição socioeconômica e da desconsideração cultural, de forma que nenhuma dessas injustiças seja um efeito indireto da outra, mas ambas primárias e co-originais” (FRASER, 2006b, p. 233).

São exemplos de comunidades bivalentes, as mulheres, negros e homossexuais, em que a estrutura econômica e desconsideração cultural são formas constantes de injustiça, necessitando, então, lutar tanto pelo reconhecimento quanto pela redistribuição. Fraser afirma

que existem classes de pessoas que estão no meio dos extremos da redistribuição e do reconhecimento, uma classe híbrida que ela chama de bidimensional.

Em resumo, gênero é uma diferenciação social bidimensional. Combina uma dimensão semelhante à classe social, que a coloca no domínio da redistribuição, com uma dimensão de status, que simultaneamente a inclui no domínio do reconhecimento. Resta a questão de saber se as duas dimensões têm um peso igual. Contudo, em qualquer caso, a reparação da injustiça de gênero exige mudanças tanto na estrutura econômica quanto na ordem de status da sociedade (FRASER, 2006a, p. 30).

Fraser deixa em aberto a questão se as duas dimensões têm uma ponderação igual. A proporção do prejuízo econômico ou de subordinação deve determinar-se empiricamente em cada caso. A classe social pode se aproximar mais da distribuição, o gênero do reconhecimento, a raça e a sexualidade no meio/centro, mas a injustiça de gênero, raça, classe social e sexualidade requer uma reparação tanto na estrutura econômica como na ordem de status da sociedade.

Dessa forma, redistribuição e reconhecimento não podem ser concebidos como categorias mutuamente excludentes. O objetivo deve ser elaborar um enfoque integrado que englobe e harmonize ambas as dimensões de justiça social. A possível polarização entre reconhecimento e redistribuição deve ser superada, pois a concepção de justiça proposta por Fraser requer ambas as formas.

Eu sustento que estas são antíteses falsas. Minha tese geral é que hoje a justiça exige redistribuição e reconhecimento. Separadamente, nenhum deles é suficiente [...]. Do ponto de vista teórico, a tarefa é conceber uma concepção bidimensional de justiça que possa integrar reivindicações defensáveis pela igualdade social e reivindicações pelo reconhecimento da diferença (FRASER, 2006a, p. 19).

A questão crucial é como combinar redistribuição e reconhecimento em um modelo abrangente de justiça. A suposta polarização coloca a redistribuição como parte da moralidade kantiana vinculada à Justiça e ao reconhecimento na ética hegeliana vinculado à vida boa. Assim, qualquer pessoa que tente unir essas concepções “corre o risco de padecer de esquizofrenia filosófica” (FRASER, 2007a, p. 105). Contudo, essa classificação causa uma falsa antítese. Para Fraser, é necessário entender as reivindicações por reconhecimento dentro da moralidade.

Fraser crítica o economicismo que visa reduzir o status à classe, e o culturalismo que pretende reduzir classe ao status e, também, crítica o antidualismo pós-estruturalista de Butler

e Young, que rechaçam as distinções entre ordenamento econômico e ordenamento cultural por serem “dicotomizadores” e defendem a desconstrução completa da distinção.

A resposta para Fraser está no dualismo, que pode ser o dualismo essencial e o perspectivista. O primeiro, também é criticado por Fraser por analisar a redistribuição e reconhecimento como esferas de justiça diferentes e distintas que refletem as diferenças institucionais do capitalismo, mas não as questiona em sentido crítico, pois “o dualismo essencial não é uma solução para o nosso problema, mas um sintoma dele. Reflete as diferenciações institucionais do capitalismo moderno, mas não as questiona criticamente” (FRASER, 2006a, p. 63). O dualismo perspectivista, defendido por Fraser, permite distinguir a distribuição e o reconhecimento e, por isso, analisar a relação entre eles evita reduzir qualquer categoria a outra, simplificando de maneira indevida a complexidade das suas relações. E, ainda, evita a dicotomia entre economia e cultura, obscurecendo sua mútua imbricação.

O dualismo perspectivista permite analisar as complexas conexões entre duas ordens de subordinação, recorrendo à sua irredutibilidade conceitual, sua divergência empírica e seu entrelaçamento prático. Entendida em perspectiva, a distinção entre distribuição e reconhecimento não se limita a reproduzir as dissociações ideológicas de nossa época, pois proporciona uma ferramenta conceitual indispensável para questionar, revisar (reavaliar) e, ao final, superar essas distinções.

Além disso, o dualismo perspectivista permite conceituar algumas dificuldades práticas que podem surgir no curso das lutas políticas. Ao conceber o econômico com o cultural como modalidades diferenciadas, mas interpenetradas do ordenamento social, o dualismo perspectivista considera que nem as reivindicações por redistribuição e nem as reivindicações por reconhecimento podem incluir-se em uma esfera independente. Pelo contrário, incidem uma na outra de maneira que podem dar lugar a efeitos não buscados. Assim:

[...] o raciocínio apresentado aqui implica que a estrutura da sociedade moderna é tal que nem a subordinação de classe nem a subordinação de status podem ser suficientemente compreendidas se forem isoladas uma da outra. Pelo contrário, o reconhecimento e a distribuição errôneos estão tão entrelaçados de uma maneira tão complexa hoje em dia que cada problema deve ser entendido de uma perspectiva mais ampla e integrada que também abrange o outro. Em resumo, somente quanto status e classe social são considerados em conjunto, as dissociações políticas atuais podem ser superadas (FRASER, 2006a, p.69).

O dualismo perspectivista alinha distribuição e reconhecimento como duas modalidades do ordenamento social: economia e cultura, que não se concebem como esferas independentes, mas, sim, diferenciadas e interpenetradas. Em consequência, nos permite compreender toda a complexidade das relações entre subordinação de classe e a subordinação de status, má distribuição e reconhecimento errôneo na sociedade contemporânea. Além disso, nos apresenta uma visão prática das possíveis dificuldades das lutas políticas a favor da redistribuição e do reconhecimento ao encararmos que avaliamos as reivindicações de cada tipo, desde ambas as perspectivas normativas, isso pode ajudar a prever, e esperamos evitar os efeitos perversos de umas estratégias políticas incorretas.

A paridade de participação merece especial destaque na formulação da concepção abrangente de justiça de Fraser, segundo a própria autora afirma, “o centro normativo da minha concepção é a noção de paridade de participação [...] ‘paridade’ significa a condição de ser um *par*, de se estar em *igual condição* com os outros, de estar partindo do mesmo lugar” (FRASER, 2007a, p. 118). A paridade de participação pode ser considerada uma norma universalista dentro de formulações de teoria social e do pragmatismo.

Ressaltando uma questão sobre teoria política, Fraser assume o ponto de vista da justiça democrática, ao se questionar sobre a criação de planos institucionais que possam garantir a aplicação da paridade de participação dentro de condições objetivas, portanto, deve ser fomentado o debate público sobre as melhores maneiras de implementar as questões de justiça. Essa afirmação pode ser observada em vários textos da autora:

Como já indiquei, o núcleo normativo da minha concepção é a ideia de paridade de participação. De acordo com essa norma, a justiça exige acordos sociais que permitem a todos os membros (adultos) da sociedade interagir em pé de igualdade. Argumento que, para que a paridade participativa seja possível, pelo menos duas condições devem ser atendidas. Em primeiro lugar, a distribuição de recursos materiais deve ser feita de forma a garantir a independência e a ‘voz’ de todos os participantes. Vou chamar isso de condição objetiva da paridade participativa. [...] Por outro lado, a segunda condição exige que os padrões institucionalizados de valor cultural expressem o mesmo respeito a todos os participantes e garantam oportunidades iguais para se obter estima social. Chamarei isso de condição intersubjetiva da paridade participativa (FRASER, 2006a, p. 42).

Portanto, para Fraser (2006), são necessárias duas condições para que a paridade de participação seja possível: condição objetiva e condição intersubjetiva. A condição objetiva pressupõe a distribuição financeira de modo que as pessoas tenham assegurado a independência e igualdade de participação. Já a condição intersubjetiva “requer que os padrões institucionalizados de valoração cultural expressem igual respeito a todos os

participantes e assegurem igual oportunidade para alcançar estima social” (FRASER, 2007a, p.119). Todavia, o que seria realmente a paridade de participação para a Fraser? Qual o nível de igualdade exato para caracterizar a paridade de participação? A própria autora responde essas questões ao afirmar que:

[...] ‘paridade’ significa a condição de ser igual, de estar em pé de igualdade com os outros, de estar em pé de igualdade. Deixo sem resposta a questão do grau ou nível exato de igualdade necessário para garantir essa paridade. Além disso, em minha formulação, o requisito moral é garantir aos membros da sociedade a possibilidade de paridade, se e quando escolherem participar de uma determinada atividade ou interação. Não exige que todos participem dessa atividade (FRASER, 2006a, p. 43).

A norma da paridade de participação precisa de uma crítica responsável e requer “em algum ponto, que você explicita a base normativa de sua crítica e tente defendê-la como uma perspectiva normativa justificada, dado o fato de que você não pode assumir que isto seja compartilhado por todos” (FRASER, 2011, p. 205), portanto, a paridade de participação está acima das dimensões da redistribuição e reconhecimento. Para Fraser, de uma maneira geral, justiça é a paridade de participação e é a norma que justifica as reivindicações por redistribuição e reconhecimento.

A autora quer se afastar do modelo de identidade, que implica sectarismo dentro e fora de grupos e se questiona se a norma da paridade de participação poderia ser realmente aplicada deontologicamente para justificar as reivindicações sem adentrar em avaliações éticas, e sua resposta é que sim:

O crucial aqui é que a paridade participativa entra em cena em dois níveis diferentes. Primeiro, no *nível intergrupo*, fornece o padrão para avaliar os efeitos dos padrões institucionalizados de valor cultural na posição relativa das minorias versus maiorias. [...] Em segundo lugar, no *nível intragrupo*, a paridade participativa também serve para avaliar os efeitos internos das práticas minoritárias cujo reconhecimento é reivindicado [...]. Junto, esses dois níveis constituem um duplo requisito para reivindicações de reconhecimento cultural. Os reclamantes devem demonstrar, *primeiro*, que a institucionalização das normas da maioria cultural nega a paridade participativa e, *segundo*, que as práticas cujo reconhecimento é buscado não negam a paridade participativa, tanto para alguns grupos de membros quanto para os participantes não-membros. Para o modelo de status, os dois requisitos são necessários; nenhum é suficiente separadamente. Somente reivindicações que satisfaçam ambas merecem reconhecimento público (FRASER, 2006a, p. 46).

Assim, a norma da paridade de participação é a resposta para a justificação das normas e ainda serve de parâmetro e justificação, junto com o modelo de status, para a reivindicações por reconhecimento e redistribuição. Essas reivindicações só alcançam o

status de reconhecimento público quando comprovam que determinada norma impede a paridade de participação e que a instituição da sua reivindicação não impede a paridade de participação de outros grupos. Assim, a paridade de participação:

[...] Deve ser aplicado dialógica e discursivamente, através de processos democráticos de debate público. Nesses debates, os participantes falam sobre a existência ou não de padrões institucionalizados de valor cultural que impedem a paridade de participação e se as alternativas propostas a favoreciam, sem introduzir ou exacerbar outras disparidades sem justificativa. Para o modelo de status, portanto, a paridade participativa serve como uma linguagem de discussão e deliberação pública sobre questões de justiça. Mais enfaticamente: representa a principal linguagem da razão pública, a linguagem preferida para desenvolver um argumento político democrático sobre problemas de distribuição e reconhecimento (FRASER, 2006a, p. 47-48).

A paridade de participação é a linguagem da razão pública, com clara influência de John Rawls, na qual as doutrinas éticas abrangentes não devem ser impostas, pois estamos em sociedades democráticas secularizadas que devem propiciar o pluralismo razoável, onde “a natureza da unidade social é dada por um consenso sobreposto estável de doutrinas abrangentes razoáveis” (RAWLS, 2011, Conf. I, §8). Os princípios éticos abrangentes (posicionamentos religiosos, cosmovisões) devem ser analisados de forma que as questões de justiça tenham primazia deontológica.

Assim, o importante é que todos possam participar dos processos decisórios na esfera pública. Nesse contexto de razão pública precisamos analisar os problemas que necessitam de uma resolução pública, e quando teremos a sua justificação, Fraser elabora três requisitos:

1) Determinar se a reivindicação da existência de uma injustiça de reconhecimento errôneo é justificada, isto é, se os padrões institucionalizados de valor cultural consolidam a subordinação do status; 2) se si, determinar se a reforma proposta realmente remediaria a injustiça, mitigando a disparidade em questão; 3) em caso afirmativo, determine se a reforma proposta criaria ou exacerbaria outras disparidades na participação de maneira e grau injustificáveis. Essa última formulação tenta reconhecer a possibilidade de não haver soluções limpas (FRASER, 2006a, p. 48).

Assim, em algumas situações complexas pode ocorrer a necessidade de implementar determinada decisão que não encerrará com a disputa e poderá criar outra, mas poderia ser justificada pelas compensações que irá proporcionar. Assim, conseguir justificar determinadas decisões é parte do processo deliberativo.

Para Fraser, a construção da justiça não pode ser algo imposto por um terceiro e/ou instituições que obrigam a sua obediência. A verdadeira justiça, em Fraser, se concretiza no vínculo formado com as pessoas que são, ao mesmo tempo, autores e destinatários da norma.

O metanível da deliberação é pressuposto para a concretização da justiça, o que também permite o “dinamismo histórico” (FRASER, 2006a, p. 49).

A justificação é um processo democrático muito importante para Fraser, pois ela não acredita em uma descrição pronta e acabada dos tipos de reconhecimento que o mundo necessita. O reconhecimento está relacionado “com o espírito de um pragmatismo informado pelas ideias da teoria social” (FRASER, 2006a, p. 49), portanto, deve ser tratado como um remédio para a injustiça social, assim, “a forma ou as formas de reconhecimento exigidas pela justiça em um determinado caso depende ou dependem de forma ou formas de reconhecimento errôneo que devem ser reparadas” (FRASER, 2006a, p. 50).

O enfoque do pragmatismo adotado por Fraser, permite que sejam afastadas suposições de que todos têm características comuns ou universais aos seres humanos que devem ser reconhecidas ou a perspectiva de que precisamos reconhecer todos os caracteres distintivos de cada pessoa. Portanto, as reivindicações são vistas de forma pragmática e contextual, conforme afirma Fraser:

Em vez disso, a abordagem proposta aqui contempla as reivindicações de reconhecimento das diferenças de maneira pragmática e contextual, como respostas reparadoras a injustiças específicas e pré-existentes. Portanto, considera que as necessidades de reconhecimento dos atores sociais subordinados diferem das dos atores dominantes e que apenas as reivindicações que promovem a paridade participativa são justificadas (FRASER, 2006a, p. 50).

A norma deontológica tem influência kantiana e sua tentativa de universalização moral no imperativo categórico. Contudo, Fraser não afirma que não gostaria de ser considerada kantiana:

Minha teoria normativa se apoiava, então, no pano de fundo da teoria social [...]. Às vezes, de fato, as pessoas falam que ela é kantiana; já a vi sendo descrita desse modo. Mas se poderia igualmente dizer que é uma forma de hegelianismo de esquerda. Se você a encara com referência a uma espécie de dinâmica histórica que libera a possibilidade de certas categorias para a elaboração teórica, para o uso político, ela é hegeliana de esquerda. Se, em contrapartida, você a encara do ponto de vista da filosofia moral per se, ela parecerá kantiana (FRASER, 2017b, p. 170).

Fraser não adota a concepção de uma universalidade moral a apriorística, mas sim em termos pragmáticos da teoria social. Portanto, a paridade de participação pressupõe a participação de forma igualitária a todos os sujeitos, não por terem uma característica humana geral e abstrata, e sim por ser um remédio para combater as injustiças institucionalizadas pela sociedade ou dentro do contexto social, com influência hegeliana.

Assim, o reconhecimento deve ser analisado como uma questão de justiça e não de “vida boa”. Os teóricos da justiça devem adotar uma concepção ampla de justiça e não tentar subsumir um modelo ao outro. As justificações das reivindicações sociais devem ser analisadas em processos públicos de deliberação que promovam a paridade de participação. A justiça pode requerer o reconhecimento de características específicas de pessoas ou grupos e, não somente, uma característica relacionada à humanidade, mas deve ser analisada de maneira pragmática sob a ótica da paridade de participação.

Para Fraser é importante ampliar concepção de justiça para que esta acolha reivindicações subjetivas do reconhecimento. A paridade de participação é utilizada como norma deontológica avaliativa das reivindicações que podem ser justificadas ou não, dentro das reivindicações por reconhecimento e redistribuição. A paridade de participação como norma avaliadora no modelo do reconhecimento serve para que este modelo continue na esfera da justiça/moral. Portanto, para superar os obstáculos institucionalizados que trazem a injustiça, precisamos de uma teoria de justiça que estabeleça modelos que coloquem os sujeitos como participantes em pé de igualdade, em condições de paridade de participação social.

A paridade de participação deve ser analisada em vários contextos de interação social, como familiar, trabalho, mercados, esfera pública e, para cada contexto, deve ser analisada de maneira diferente. A concepção bidimensional de justiça de Fraser, portanto, requer o modelo da redistribuição e do reconhecimento que não podem ser subsumidos ou dissociados. Sob a perspectiva dualista, a justiça necessita de ambos os modelos sob o princípio normativo da paridade de participação.

2 UMA REVISÃO DA CONCEPÇÃO BIDIMENSIONAL DE JUSTIÇA E A SUBSEQUENTE PROPOSTA DE UMA CONCEPÇÃO TRIDIMENSIONAL DE JUSTIÇA

No início, Fraser analisou dois tipos de obstáculos institucionalizados à paridade de participação, que correspondiam a dois modelos distintos e irreduzíveis entre si. Por um lado, o obstáculo institucionalizado que nega a participação econômica em condições equânimes, ocorrendo a injustiça distributiva, e, por outro lado, o obstáculo institucionalizado de valorização cultural que estabelece status diferenciados aos sujeitos, sofrendo a injustiça do não-reconhecimento. Assim, temos os dois modelos de justiça, independentes, irreduzíveis e imbricados de maneira funcional para contrapor estes obstáculos - modelo da redistribuição e modelo do reconhecimento. A concepção bidimensional de justiça foi defendida por Fraser para contrapor as injustiças da sociedade capitalista e, dentro do enquadramento westfaliano, entendido por Fraser como um ideal político de delimitação territorial entre nacional e internacional dos Estados.

Para Fraser, a injustiça é considerada como um obstáculo à paridade da participação, ou seja, arranjos sociais que impedem que todos sejam considerados iguais ou como pares na interação social. Esses obstáculos institucionalizados, que impedem a paridade de participação dos sujeitos, devem ser superados para alcançar a justiça. Cada obstáculo institucionalizado é visto, por Fraser, como uma dimensão para alcançar a justiça. Um ponto muito importante na teoria de justiça abrangente de Fraser é a análise das injustiças sofridas pelos sujeitos que, de maneira institucionalizada, impedem a paridade de participação, assim afirma Fraser,

sempre concebi a injustiça em termos de obstáculos institucionalizados à paridade de participação na vida social. No meu sistema, cada tipo de obstáculo institucionalizado corresponde a uma dimensão de (in)justiça. Portanto, para mim sempre foi fundamental diferenciar os vários tipos de obstáculos que impedem a paridade participativa. Desde o início, ficou claro para mim que poderia haver (como havia) obstáculos econômicos e culturais à paridade, razão pela qual originalmente concebi a justiça em termos dessas duas dimensões. Mais tarde, entretanto, comecei a me perguntar se poderia haver obstáculos políticos à paridade, mesmo sem má distribuição ou reconhecimento. Por exemplo, poderia um sistema eleitoral, operando em um contexto de distribuição relativamente equitativa e reconhecimento recíproco, deixar minorias ideológicas permanentemente sem representação? Se sim, este seria um caso em que as relações de representação? Nesse caso, este seria um caso em que as relações de representação seriam injustas per se. E, com o tempo, passei a acreditar que essas injustiças estritamente políticas são de fato possíveis (FRASER, 2008, p. 256).

Neste diapasão, Fraser começou a perceber que as injustiças não estavam dentro apenas do modelo redistributivo e de reconhecimento, e revisou a sua teoria para acrescentar uma terceira dimensão, conforme afirma: “[...] gostaria de observar que a incorporação da representação política como terceira dimensão da justiça constitui uma importante revisão do meu esquema, que era originalmente bidimensional, ao longo da década em que desenvolvi a teoria original” (FRASER, 2008, p. 254).

Portanto, para Fraser, a justiça deve ser analisada através das dimensões: da distribuição, do reconhecimento e da representação. Nenhuma dimensão, isoladamente, será suficiente. Para um cidadão participar da esfera pública, em pé de igualdade, deve ter reconhecimento e condições socioeconômicas mínimas, assim, alcançaremos uma concepção abrangente de justiça.

A dimensão política visa uma representação dos cidadãos como sujeitos iguais na sociedade, pois, ao estabelecer critérios de pertencimento social e definir quem realmente é membro de determinada sociedade, especifica o alcance das outras duas dimensões de justiça. Assim, ao determinar quem está incluído, determina, também, quem tem direito à distribuição e ao reconhecimento, por isso, a importância da representação social da dimensão política.

A injustiça política, então, seria a falha nessa representação que perfaz dois níveis: (I) a falta de oportunidade em participar da sociedade como semelhantes; (II) a exclusão de determinados grupos ou Estados do espaço político que não têm representação para confrontar e suplantar as forças que os oprimem. Entretanto, o que levou Fraser a modificar a sua Teoria de Justiça e acrescentar a dimensão política? Vamos analisar os seus fundamentos.

2.1. Contextualizando a dimensão política: crítica à globalização e ao enquadramento Keynesiano-Westfaliano

No livro *Escalas da Justiça* (2008), Fraser destaca as duas acepções que a palavra “escala” designa: por um lado, ressalta a questão da escala moral, relacionada à imparcialidade e a busca de uma avaliação justa para as reivindicações sociais. Por outro lado, tem relação com o mapa, relacionada, também, à questão do enquadramento, a divisão geográfica dos Estados que, atualmente, é levantada a questão da globalização nos movimentos transnacionais que buscam a junção entre solidariedade, participação e colaboração internacional e, para isso, necessitam da quebra do paradigma do quadro nacional nas questões de justiça.

O mapa enfrenta o problema do enquadramento. O Estado territorial moderno regulamenta a justiça distributiva entre seus concidadãos, denotando um enquadramento Keynesiano-Westfaliano de justiça que é contestado, pois existem injustiças que ultrapassam fronteiras. A globalização revela a escala transnacional, que significa uma “mudança na ordem internacional dominada por Estados-nação soberanos para uma ordem globalizada em que enormes fluxos transnacionais do capital restringem as capacidades de governação dos Estados nacionais” (FRASER, 2002b, p. 8).

A globalização desencadeou, pelo menos, quatro fortes mudanças na sociedade: (I) nos países considerados de Primeiro Mundo, com a passagem da fase fordista do capitalismo, que, para Fraser, significa uma sociedade “centrada na produção em massa, em sindicatos fortes e na normatividade do salário familiar” (FRASER, 2002b, p. 7), para uma fase pós-fordista, que significa a “produção virada para nichos do mercado, pelo declínio da sindicalização e pelo aumento da participação das mulheres no mercado de trabalho” (FRASER, 2002b, p. 7); (II) caracterizado pela passagem da sociedade industrial, marcada pela manufatura, para a sociedade do conhecimento baseada em “tecnologias de informação da terceira revolução industrial” (FRASER, 2002b, p. 8). (III) Período fordista se caracterizava pelas decisões que estavam restritas aos limites territoriais do próprio Estado. Contudo, a globalização ressalta cada vez mais a escala transnacional e a necessidade de se pensar os problemas internos e externos do Estado; (IV) o quarto e último traço marcante da globalização é a “politização generalizada da cultura” (FRASER, 2002b, p. 8), com a política de status e declínio da política de classe, pois “a transição da redistribuição para o reconhecimento está a ocorrer apesar (ou por causa) da aceleração da globalização econômica” (FRASER, 2002b, p. 10).

Para Fraser, a justiça social, na era da globalização, enfrenta três problemas: primeiro, o problema da reificação das identidades coletivas. A globalização tem forte influência na sociedade, vem trazendo mudanças profundas nos aspectos econômicos, culturais e políticos. Por isso, é considerada como um “processo de dupla face” (FRASER, 2002b, p.8) que pode conter riscos e possibilidades. Com o aumento do fluxo de comunicações transculturais, através da cibertecnologia, tem encurtado distâncias entre as mais diversas culturas. Necessita-se de Estados e Instituições que fomentem o respeito às diferenças e não incentivem a reificação. O problema da reificação consiste nas lutas por reconhecimento que não incentivam o respeito à diversidade cultural, mas incentivam a intolerância, o autoritarismo, entre outras formas de não aceitação das diferenças. Para combater o problema da reificação, as lutas por reconhecimento precisam deixar de lado as

questões de identidade cultural para fomentar políticas de status social, pois “o que requer reconhecimento no contexto da globalização não é a identidade específica de um grupo, mas o estatuto individual dos seus membros como parceiros de pleno direito na interação social” (FRASER, 2002b, p. 15).

O segundo problema da globalização é a substituição da redistribuição pelo reconhecimento, assim, um traço fundamental da globalização consiste na ascensão das questões relativas à cultura:

Esta nova proeminência da cultura pode ser vista numa série de aspectos: na maior visibilidade dos ‘trabalhadores simbólicos’, por contraste com os trabalhadores manuais, na economia global da informação; no declínio da centralidade do trabalho relativamente à religião e à etnicidade na constituição das identidades coletivas; na maior consciência do pluralismo cultural na esteira do aumento da imigração; na intensificação da hibridação cultural, fomentada não só por contatos pessoais transculturais, mas também pela comunicação electrónica; na proliferação e rápida difusão de imagens pelas indústrias globais da publicidade e do entretenimento de massas; e, por último, como consequência de todas estas mudanças, numa nova consciência reflexiva dos ‘outros’ e, por isso, uma nova ênfase na identidade e na diferença (FRASER, 2002b, p. 8).

A questão chave sobre a proeminência da cultura está na sua relação com a política e, portanto, com as questões de justiça social. Portanto, para Fraser, outro aspecto definidor da globalização é a “politização generalizada da cultura” (FRASER, 2002b, p.8), que são entendidas como as lutas por reconhecimento. O resultado do crescimento das lutas por reconhecimento é o declínio das lutas por redistribuição. As lutas por redistribuição já não estão na gramática hegemônica como no “apogeu fordista do Estado-Providência Keynesiano” (FRASER, 2002b, p. 9).

O terceiro problema está relacionado ao desenquadramento, que segundo Fraser, é “o termo que uso para designar um tipo de meta-injustiça que surge quando as questões de justiça de primeira ordem são enquadradas de uma forma que injustamente exclui algumas de serem tidas em consideração” (FRASER, 2008, p. 254). O problema do enquadramento desajustado consiste nos processos que impõe o enquadramento nacional a casos que são veementemente transnacionais.

Assim, o enquadramento desajustado é possível, pois: “a globalização está a descentrar o enquadramento nacional de uma forma que torna cada vez menos plausível postular o Estado nacional como o único contexto de atuação e a única instância que contém em si e regula a justiça social” (FRASER, 2002b, p. 17). Para combater esse problema, precisamos de novas concepções de justiça social que não estejam centradas no

enquadramento nacional e permita a soberania em múltiplos níveis de enquadramento sob o princípio normativo da paridade de participação.

A globalização trouxe transformações no mundo e na forma como tratamos a justiça e a organização de cada Estado. Ativistas do Fórum Social Mundial destacam a injustiça por trás do enquadramento westfaliano, canalizando as distinções entre espaço doméstico e internacional não percebem as disparidades de países totalmente falidos e a falta de responsabilidade ou controle dos mais poderosos. O Estado territorial moderno difundiu a ideia de Estados soberanos e independentes que possuem um território delimitado e estrutura para resolver as questões de justiça. Temos um padrão/modelo de justiça “normal” que estabelece, sem sombra de dúvidas, o “que” deve ser distribuído, “quem” deve ter voz ou poder participar das discussões e “como” colocar em prática as questões de justiça. Contudo, a prática política demonstra que a teoria e a prática estão dissociadas.

No período pós-Segunda Guerra Mundial e durante a Guerra Fria ficou mais forte o imaginário político de um Estado territorial delimitado, reconhecido por seus pares e o seu soberano com questões de justiça delimitadas dentro do espaço territorial, ou seja, questões dentro de determinado contexto. Este enquadramento westfaliano dominou a maioria dos discursos e teorias políticas sobre justiça, seja nos questionamentos sobre redistribuição, reconhecimento ou representação. Os limites territoriais dominavam, o que acabou obscurecendo as injustiças consideradas transfronteiriças. O enquadramento westfaliano, para Fraser, portanto, está relacionado ao imaginário político de Estado territorial moderno delimitado geograficamente e com fronteiras bem definidas.

O Estado, dentro deste imaginário político, é visto como soberano e independente, que deve proibir as intervenções externas nos assuntos internos dentro dos seus limites e que não deveria sofrer restrições de poderes internacionais superiores. No enquadramento westfaliano, os sujeitos da justiça compartilham uma cidadania territorializada.

Fraser formula o termo “enquadramento Keynesiano-Westfaliano” (FRASER, 2009b, p. 11) para criticar esta justiça “normal”. O modelo Keynesiano de distribuição de riquezas era favorecido pelo Sistema de Bretton Woods (Acordo Internacional de Gerenciamento Econômico). Já o termo westfaliano tem sua origem no imaginário político de que existe uma separação clara entre território nacional e internacional. Além disso, os Estados precisam ser reconhecidos mutuamente para que possam exercer a sua soberania nacional.

O Estado Territorial moderno estabelece seus cidadãos como sujeitos de direito que tem de discutir internamente o “que” devem uns aos outros para ordenar as relações sociais e

conseguir a justiça naquele Estado tão absorto na ideia do “que” sobre a justiça. As questões sobre o “quem” ficaram esquecidas, já que o enquadramento Keynesiano-Westfaliano deixava claro que o “quem” eram os cidadãos daquele Estado.

Este imaginário de Estados Soberanos independentes e iguais ficou somente no plano das ideias, mas fez nascer nos novos povos colonizados o sonho de independência. A globalização e o pós-guerra fria têm ressaltado que as decisões de um país podem ultrapassar as suas fronteiras territoriais e alcançar outros países e, até mesmo, influenciar nas decisões de países mais pobres. Além de grandes organizações internacionais, governamentais ou não, investidores internacionais podem influenciar na tomada de decisões dos países. A cibertecnologia tem auxiliado na comunicação de pessoas de todas as partes do planeta, encurtando distâncias e ultrapassando fronteiras, chegando a formar uma opinião pública transnacional.

Os problemas com aquecimento global e sobre o meio ambiente estão trazendo à tona questões de interligação além-fronteiras. Todos esses aspectos expõem a fragilidade do enquadramento Keynesiano-Westfaliano. Dessa maneira, o Estado territorial já não consegue, de forma uníssona, estabelecer a unidade apropriada para as questões de justiça de maneira isolada e afirmar que os sujeitos de direitos são, exclusivamente, os seus cidadãos. Com isso, temos uma mudança na estrutura que determina as demandas políticas, portanto, novas discussões sobre justiça social.

Os Estados mais poderosos, grandes empresas e corporações transnacionais passam a impressão de que seu poder é ilimitado e não podem ser controlados. Até mesmo o sistema econômico global, com suas estruturas abusivas, exime-se do controle democrático dos países mais pobres. Portanto, o enquadramento Keynesiano-Westfaliano divide o processo democrático de decisões transnacionais, privilegiando países ricos em detrimento dos países mais pobres na tomada de decisões políticas sobre justiça. A luta contra o mau enquadramento deve ser formulada para que os sujeitos tenham a oportunidade de formular as questões de justiça de primeira ordem com redistribuição e reconhecimento.

Os dois modelos de justiça já retratados nesta pesquisa, modelo econômico e modelo do reconhecimento, deixam claro estas modificações no enquadramento Keynesiano-Westfaliano. As demandas por redistribuição têm buscado mercados estrangeiros para melhorar as condições econômicas de cada país. As minorias, como povos indígenas, têm maior voz ao denunciar as injustiças enfrentadas por causa de governos locais, além dos países mais pobres terem a possibilidade de denunciar as injustiças perpetradas por grandes corporações ou decorrente do neoliberalismo econômico.

As demandas por reconhecimento têm colocado cada vez mais em exposição as práticas de injustiça perpetradas dentro dos Estados territoriais, por exemplo, as feministas estão denunciando as práticas patriarcais locais e lutando pela elaboração de leis internacionais que acabem com as mesmas. As “minorias” estão se organizando e construindo públicos transnacionais para mobilizar a opinião pública internacional e mudar determinada realidade local, inclusive através de Instituições Internacionais intervendo em determinados casos.

As demandas por redistribuição ou reconhecimento não tratam apenas o “que” é devido a cada cidadão como uma questão de justiça, agora, precisamos discutir também “quem” conta como um membro e “qual” a comunidade relevante para a constituição da justiça transnacional. Além disso, as demandas por justiça não estão restritas aos limites territoriais, e os reivindicantes não se limitam aos cidadãos de determinado Estado, portanto, a gramática dos paradigmas de reivindicações se modificou.

Assim, as discussões sobre justiça envolvem dois aspectos importantes: o primeiro está relacionado com a substância, discutindo questões de primeira ordem, sobre redistribuição econômica, política do reconhecimento e representação. O segundo aspecto das discussões sobre a justiça está relacionado com o meta-nível do enquadramento. Qual o enquadramento necessário para trazer justiça de primeira ordem diante da globalização? Quem são as pessoas que devem receber redistribuição econômica e reconhecimento público das diferenças além dos limites territoriais? Sobre o enquadramento, a pergunta está relacionada com “quem” conta como sujeito da justiça: Cidadãos de um determinado Estado, comunidades transnacionais, todos os seres humanos? As questões ficam mais complexas para a organização da sociedade global.

O desafio da teoria social é formular teorias, não somente sobre redistribuição e reconhecimento, mas também sobre o enquadramento que auxiliem na prática política nacional e internacional. A possibilidade de reflexibilidade é a solução, pois, se aceitar que o desenquadramento é uma possibilidade, pode determinar como e onde acontece para então estabelecermos um princípio normativo que possa elucidar as alternativas para alcançar a justiça social transnacional.

2.2 Inclusão da dimensão política na concepção abrangente de Justiça

O pano de fundo para a inserção da dimensão política são os obstáculos políticos de primeira ordem à paridade de participação, ou seja, impedimentos para a participação política

comum. Contudo, a consideração decisiva para a inserção foram as suas considerações sobre o enquadramento westfaliano e as injustiças políticas de meta-nível, no qual se encontram o núcleo dos atuais confrontos sobre a globalização. A dimensão política é distinta e irreduzível à dimensão econômica ou cultural, ao mesmo tempo em que estão entrelaçados, mas isso dá ensejo a injustiças distintas nos três modelos. A teoria da justiça passa a incorporar a dimensão política,

Revedo minha interpretação anterior do ‘o quê’ da justiça, apresento uma terceira dimensão, a política, junto com as dimensões econômica e cultural destacadas anteriormente. Distinta analiticamente de redistribuição e reconhecimento, a representação serve em parte para explicar as ‘injustiças no plano da política ordinária’ que surgem internamente, dentro de sociedades políticas delimitadas, quando regras de decisão tendenciosa privam a voz política de pessoas que já contam como membros, prejudicando sua capacidade para participar como pares na interação social (FRASER, 2008, p. 22).

A dimensão política aqui estabelecida por Fraser está relacionada mais especificamente à sua constituição, jurisdição e formulação de regras para decidir as estruturas subjacentes que serão aceitas na sociedade. A dimensão política, portanto, é a esfera onde serão discutidas as decisões que irão colocar em prática a dimensão econômica e cultural na sociedade.

Assim, a dimensão política necessita de um critério de pertencimento social para elucidar quem será considerado membro da sociedade e, por isso, será um sujeito com voz ativa na tomada de decisões, determinando o alcance das outras duas dimensões, designando os sujeitos incluídos e excluídos daquela sociedade para a justa distribuição econômica e reconhecimento recíproco. Além de estabelecer os critérios de pertencimento, a dimensão política, preconiza as reivindicações que podem ou não ser parte das discussões dentro daquela sociedade, estabelecendo os procedimentos aceitos nas estruturas públicas para a contestação social.

A representação como questão definidora do modelo político relaciona a injustiça à falsa representação. Essa falsa representação pode ocorrer dentro das fronteiras políticas ou dentro de regras decisórias que neguem os sujeitos de participar em pé de igualdade com os demais. Assim, Fraser explica o porquê de ter escolhido o termo representação:

Agora explicarei por que escolhi o termo ‘representação’ para nomear essa dimensão. Confesso que um dos motivos foi preservar a aliteração com redistribuição e reconhecimento, outro foi aproveitar a polissemia do termo, que [...] pode significar tanto enquadramento simbólico quanto participação política. Para mim, é importante conceber a dimensão política da justiça a

partir desses dois sentidos e desenvolver a relação entre os dois, porque a concebo em dois níveis (FRASER, 2008, p. 257).

Assim, o nome “representação” foi escolhido por sua aliteração com as outras duas dimensões (redistribuição e reconhecimento), mas, principalmente, por ser uma palavra polissêmica que aborda sobre a injustiça de primeira ordem, relacionada à participação política, e, a injustiça no metanível, relacionada às questões de desenquadramento.

A dimensão política relaciona a “representação”, no nível de primeira ordem, com a injustiça na participação política dentro das questões westfalianas ou pós-westfalianas sobre os aspectos de pertencimento social, ou seja, a possibilidade de o sujeito fazer parte ou não de determinada comunidade e ter voz nas decisões com paridade de participação. Em outro nível, a representação está relacionada à injustiça no metanível de desenquadramento, no qual Estados ou organizações internacionais podem não conseguir a paridade de participação na tomada de decisões políticas devido a procedimentos excludentes, ou seja, a falta de possibilidade de estruturação pública de contestação em que os incluídos pela comunidade podem reivindicar ou fazer parte do processo decisório.

Dessa forma, podemos destacar dois níveis distintos de injustiça, no primeiro nível, que Fraser nomeia de “falsa representação político-comum” (FRASER, 2009b, p. 21) ou também traduzida como “a má-representação política ordinária ocorre quando regras de uma entidade política quanto à tomada de decisões impedem que pessoas que são, em princípio, membros, participem de forma plena, como iguais”. (FRASER, 2013b, p. 754). Aqui temos a questão da participação política na representação, na medida em que as decisões políticas são excludentes ao negar participação social aos sujeitos de determinada comunidade política.

A injustiça matapolítica é o segundo nível e ressalta a questão do enquadramento, conforme afirma:

Além da injustiça política ordinária que se manifesta *dentro* do quadro de uma entidade política delimitada podemos, também, vislumbrar outro nível, digamos, uma *injustiça matapolítica*, que resulta da divisão de espaços políticos em entidades definidas. Esse segundo nível inclui injustiças de *mau enquadramento*. Tais injustiças ocorrem quando as delimitações de uma entidade política são estabelecidas de tal forma a negar a algumas pessoas a oportunidade de participar em *todos* os seus concursos autorizados pertinentes à justiça. Nesses casos, aqueles que se caracterizam como não membros são erroneamente excluídos do universo daqueles merecedores de reconhecimento dentro da entidade política no que tange questões de distribuição, reconhecimento e representação política ordinária. A injustiça permanece, posso salientar, até quando os excluídos de uma comunidade política se encontram incluídos em questões de justiça em outra – considerando que o loteamento político tem o propósito de colocar alguns meios relevantes de justiça fora do seu alcance. Um exemplo é a forma com

que o sistema internacional de estados soberanos iguais manipula o espaço político à custa das classes destituídas do mundo (FRASER, 2013b, p. 754-755).

O segundo nível de falha na representação, dentro do modelo político, foi nomeado por Fraser como “mau enquadramento” (FRASER, 2009b, 22) e está relacionado com as fronteiras do político dentro de um contexto de justiça anormal, e ultrapassando o enquadramento Keynesiano-Westfaliano. A injustiça começa nas fronteiras de determinada comunidade que, através de sua estrutura pública, exclui determinados sujeitos de participar da tomada de decisões políticas.

[...] Um segundo nível de falha na representação, que diz respeito ao aspecto político da delimitação de fronteiras. Aqui, a injustiça surge quando os limites da comunidade são traçados de tal forma que alguém é injustamente excluído da possibilidade de participar dos confrontos sobre justiça que lhe competem. Nestes casos, a falha na representação adota uma forma mais profunda, que chamarei de ‘mau enquadramento (misframing)’. (FRASER, 2008, p. 45).

Ao estabelecer os sujeitos integrantes e excluídos de determinada comunidade política, nega, para estes últimos, a chance de serem considerados parceiros com paridade de participação e, portanto, detentor dos direitos de redistribuição, reconhecimento e representação político-comum, portanto, Fraser afirma que “se o espaço político é enquadrado de forma injusta, o resultado é a negação da participação política àqueles que estão fora do universo de quem ‘conta’” (FRASER, 2008, p. 258). Além disso, a representação permite fazer a relação entre o quadro westfaliano e a participação política. Logo, é possível analisar o enquadramento como uma questão de justiça.

A injustiça pode estar relacionada, também, ao mau enquadramento, ou seja, inclui o sujeito em uma comunidade, devido à divisão política, mas exclui de outra que este deveria participar ou, ainda, a injustiça da exclusão completa de uma comunidade, que foi nomeada por Fraser como “morte política” (FRASER, 2009b, p. 23) é a exclusão do sujeito do direito a ter direitos por mau enquadramento, tornando-os não-sujeitos capazes de reivindicar a justiça de primeira ordem.

A falsa representação ficou mais visível com a globalização. Segundo Fraser, “não é estranho, então, que alguns considerem mau enquadramento, a injustiça definidora da era da globalização” (FRASER, 2009b, p. 24). A contestação do enquadramento Keynesiano-Westfaliano ressalta as injustiças que podem ser ocasionadas ao impedir os países e comunidades mais pobres de enfrentar seus opressores. Assim, ao estabelecer uma delimitação territorial para as questões de justiça, os Estados falidos não têm poder de

contrapor as injustiças transnacionais e as grandes corporações internacionais ficam livres de controle e crítica, pois estão fora dos limites territoriais.

A globalização tem colocado o mau enquadramento como uma questão de justiça política com grande frequência. O enquadramento Keynesiano-Westfaliano divide o espaço político e aumenta as injustiças nos países mais pobres. Portanto, a dimensão política é necessária como forma de obter a representação necessária dentro no metanível do mau enquadramento e do primeiro nível. Assim, a representação está sempre presente nas reivindicações por reconhecimento e por redistribuição. Isso significa dizer que a dimensão política é mais importante ou tem um peso maior que as outras duas dimensões do reconhecimento e redistribuição? Fraser já responde a essa questão ao afirmar:

Não pretendo sugerir que o político seja a dimensão principal da justiça, mais fundamental do que o econômico e o cultural. Ao contrário, as três dimensões estão em relações de mútuo imbricamento e influência recíproca. Da mesma forma que a capacidade de reivindicar distribuição e reconhecimento depende das relações de representação, também a capacidade de exercer a própria participação política depende das relações de classe e de *status*. Em outras palavras, a capacidade de influenciar o debate público e os processos de tomada de decisão depende não apenas das regras formais de decisão, mas também das relações de poder enraizadas na estrutura econômica e na ordem de *status*, um fato que é insuficientemente enfatizado na maioria das teorias da democracia deliberativa. [...] Dada a saliência atual das injustiças do mau enquadramento, minha preferência é pelo lema ‘Nenhuma redistribuição ou reconhecimento sem representação’. Mas, mesmo assim, a política da representação aparece como uma dentre as três frentes interligadas na luta por justiça social em um mundo globalizado (FRASER, 2008, 49-50).

Nesse sentido, a formulação da teoria de justiça precisa ser tridimensional, englobando redistribuição, reconhecimento e representação. Além disso, precisa permitir a compreensão do enquadramento como uma questão de justiça e formular soluções para um enquadramento pós-westfaliano, proporcionando a justiça dentro dos modelos econômico, cultural e político.

Nas discussões sobre o “quem” da justiça, o enquadramento westfaliano dominou, por muito tempo, o imaginário social, contudo, atualmente temos várias teorias que questionam este enquadramento territorial, fazendo ressaltar as diferentes correntes de pensamento sobre a justiça “anormal”. Esse termo, justiça anormal, foi inspirado em Thomas Kuhn que faz a distinção entre ciência normal e ciência anormal.

Neste sentido, Fraser (2013b, p. 740) afirma que “analogamente à compreensão de Thomas Kuhn de ‘ciência normal’, o discurso da ‘justiça é normal’ enquanto a dissidência e desobediência pública em relação às suas pressuposições constituintes estiverem sob

controle”. Na verdade, Kuhn utiliza a terminologia “justiça revolucionária”, mas seguindo a sugestão de Richard Rorty que utiliza o termo “discurso normal e discurso anormal”, Fraser utiliza a terminologia de “justiça anormal e justiça normal”.

A justiça normal está baseada nas pressuposições ontológicas dos sujeitos, dos tipos de reclamações e das agências que devem recorrer sobre questões de justiça, é considerado um paradigma aceito pela maioria, dando um caráter de unidade e consenso dominante, não que implique aceitação total por todos os sujeitos. Assim, para Fraser, “nesses contextos, onde quem discute as questões de justiça compartilha uma base de pressuposições, suas disputas tomam uma forma relativamente regular e reconhecível [...] tais conflitos assumem uma forma de ‘justiça normal’” (FRASER, 2013b, p. 740). Enquanto as dissidências forem pontuais e não modificarem ou desestruturarem o discurso dominante, os conflitos levados à discussão sobre questões de justiça formam um aspecto de normalidade.

Contudo, o atual contexto ressalta a deficiência estrutural para a formulação da justiça normal, ressaltando a justiça anormal. A justiça anormal está relacionada ao aspecto revolucionário com vários paradigmas divergentes e concorrentes que se assemelham às discussões de surdos e com ausência de uma força que possa ordenar as pressuposições partilhadas pelos sujeitos na forma de uma estrutura de discurso normal, portanto, falta consenso.

Apesar de fazer a distinção entre justiça normal e justiça anormal, para Fraser, na prática, talvez seja historicamente diferente, e as questões de justiça normais sejam, na verdade, historicamente anormais, enquanto a justiça anormal possa ser considerada a norma. O importante é entender que, segundo Fraser,

as anormalidades atuais são historicamente específicas, refletindo desenvolvimentos recentes, inclusive no dismantelamento da ordem da guerra fria, a contestação da hegemonia americana, o surgimento do neoliberalismo, e a nova relevância da globalização. Nessas circunstâncias, paradigmas estabelecidos tendem a desestabilizar, e reclamações por justiça se separam de ilhas preexistentes de normalidade. É o caso para as três principais famílias de reclamações judiciais: reclamações por redistribuição socioeconômica, reclamações por reconhecimento legal ou cultural, e reclamações por representação política (FRASER, 2013b, p. 742).

Dados os contextos atuais de migrações, cibertecnologia, reclamações de reconhecimento de estrangeiros, mercados financeirizados neoliberais globalizantes, a contestação da hegemônica de superpotências trazem a desestabilização dos valores culturais de uma determinada sociedade, deixando o enquadramento territorial do Estado de ser o único

adequado para as discussões sobre a justiça. Neste contexto anormal, as reclamações por justiça não se deparam com bases compartilhadas do discurso.

A anormalidade da justiça também pode ser encontrada em tribunais e demais fóruns institucionalizados, cuja principal função seria a normalidade da justiça, mas as discordâncias são cada vez mais crescentes, assim afirma Fraser:

À medida que proliferam debates relativos à justiça, aumenta a deficiência estrutural relativa ao discurso normal. Frequentemente, falta aos adversários de hoje uma visão comum quanto aos requisitos necessários à condição de reclamante, sejam grupos com semblantes definidos ou comunidades, enquanto outros admitem apenas indivíduos. Da mesma forma, aqueles que discutem questões de justiça nos dias de hoje, frequentemente, divergem quanto ao fórum a que devem recorrer, alguns imaginando novas instituições transnacionais ou cosmopolitas, enquanto outros restringem reclamações a estados territoriais. Também é comum as partes de um litígio terem opiniões divergentes quanto ao círculo público de interlocutores, com alguns dirigindo as suas reclamações à opinião pública internacional, enquanto outros procuram manter as discussões dentro de um contexto local. Além disso, os contendores de hoje, frequentemente, discordam quanto a quem tem direito à consideração da justiça, alguns pleiteando esse direito para todos os seres humanos, enquanto outros limitam suas considerações aos seus correligionários. Além do mais, ainda discordam do espaço conceitual onde questões de justiça podem surgir, alguns admitindo apenas questões econômicas de redistribuição, enquanto outros admitem, exclusivamente, questões culturais de reconhecimento e questões de representação política. Finalmente, os contendores de hoje, frequentemente, discordam em relação às desigualdades sociais que podem dar guarida a injustiças, alguns admitindo apenas questões de nacionalidade e classe social, enquanto outros aceitam questões de gênero e sexualidade (FRASER, 2013b, p. 741).

Quanto mais estas disputas proliferam, menos temos a sensação de normalidade ou um consenso dentro do discurso jurídico. As disputas de primeira ordem (“o que?”) são envolvidas por questões de segunda ordem ou metanível (“quem?”), além do nível metapolítico (“como?”). A justiça anormal tem como pressuposto uma multiplicidade de discursos e arenas discursivas, sejam estas formais ou informais, o que está em jogo é a mudança em um nível muito rápido dos sujeitos, Estados e arenas de discussão, âmbito doméstico dos Estados e caráter transnacional.

Entretanto, para Fraser, esta anormalidade gira em torno de três núcleos principais: “o que?”, “quem?” e o “como?”. O “que” está relacionado à própria substância da justiça e à falta de consenso quanto aos elementos necessários para a sua formulação, mesmo quando os autores entram em consenso sobre a injustiça de uma determinada sociedade, ainda há o dissenso sobre o que causa essa injustiça: questões distributivas? questões de reconhecimento?

Questões políticas? A questão do “que” da justiça está passível, portanto, de várias interpretações.

O “quem” está relacionado com o segundo núcleo de anormalidade e pressupõe as discussões sobre o enquadramento e quem conta como sujeito detentor de direitos. Na justiça normal, os sujeitos que detêm igual consideração com os demais estão delimitados dentro do enquadramento territorial do Estado, mas em contextos anormais existem múltiplos enquadramentos, assim, temos o contraste entre enquadramento territorial e enquadramento transnacional ou global. O “quem” da justiça não está definido.

O terceiro núcleo de anormalidade está relacionado ao “como”, com natureza processual para a questão da justiça. Como estabelecer um procedimento ou processo pelo qual possamos definir a gramática adequada da justiça? Que processos podem ser criados para resolver as questões do “que” e do “quem” da justiça? Na justiça normal, como o “que” e o “quem” não estão em discussão, não se chega no nível metapolítico do “como”.

Estados e corporações apelam à NAFTA para a obtenção de uma solução, enquanto ativistas anti-neoliberais identificam uma luta popular transnacional para influenciar a opinião pública global. Enquanto os primeiros apelam para uma arena regional baseada em tratados para a resolução de suas questões jurídicas, o segundo grupo procura o *Fórum Social Mundial* que não tem a autoridade institucional para decidir e garantir a execução de suas decisões. Aqui, portanto, não há consenso quanto a como disputas relativas à gramática da justiça devam ser resolvidas. Não é apenas o ‘*o quê*’ e o ‘*quem*’, mas também o ‘*como*’ da justiça que está em aberto à interpretação (FRASER, 2013b, p. 746).

Analisando estes três núcleos de anormalidade, Fraser ressalta a desestabilização da gramática hegemônica da justiça. Sobre o “que” temos, pelo menos, 3 (três) conceitos antagônicos, segundo Fraser, redistribuição, reconhecimento e representação. Com relação ao “quem” da justiça, Fraser afirma que temos

pelo menos três lados: primeiro, por localistas e comunitaristas, que procuram localizar o escopo da questão em unidades subnacionais; segundo, por regionalistas e transnacionalistas, que se propõem a identificar o “*quem*” da justiça em unidades maiores, mas não universais, como a Europa ou o Islã; e, terceiro, por globalistas e cosmopolitas, que se propõe a dar consideração igual a todos os seres humanos. Em consequência, temos agora na mesa pelo menos quatro visões diversas do “*quem*” da justiça: westfaliana, local-comunitarista, transnacional-regional, e global-cosmopolita (FRASER, 2013b, p. 748).

As discussões sobre o “que” e o “quem” da justiça elevam as discussões sobre o “como” para elaborar uma nova gramática e substância da justiça e sua formulação procedimental. Justiça anormal tem o lado positivo e negativo, como ponto positivo “a

expansão das possibilidades de se contestar injustiças” (FRASER, 2013b, p. 748). Entretanto, a justiça anormal tem o lado negativo, pois só contestar não tem a força necessária para se caracterizar como injustiça, sendo necessárias duas condições: “primeiro, um quadro relativamente estável em que reclamações possam ser analisadas de forma justa e, segundo, agências institucionalizadas e formas de retificação” (FRASER, 2013b, p. 749). Dentro do contexto de justiça anormal é complicado aplicar estas duas condições, portanto, o lado negativo consiste na dificuldade de ter meios efetivos para reconhecer as injustiças.

A teoria da justiça, portanto, deve ser capaz de oferecer uma audiência justa sobre as reivindicações, sem rejeitar demandas de forma abrupta ou rejeitar demandas que não se encaixem na justiça “normal”. Assim, a injustiça pode ter várias formas e nenhuma perspectiva sobre o “quê” pode satisfazer todos os sujeitos. Devemos, então, segundo Fraser, rejeitar “o monismo sócio-ontológico, esta visão deve enxergar a justiça numa multiplicidade de dimensões, cada uma associada com um gênero analiticamente distinto de injustiça e revelada através de uma forma distinta de contenda social” (FRASER, 2013b, p. 750).

Fraser aponta, portanto, para três possibilidades distintas de injustiça na ordem econômica, cultural e política, o que requer uma justiça com três dimensões analiticamente diferentes, mas interligadas, que são redistribuição, reconhecimento e representação. Assim, Fraser afirma que não devemos adotar uma versão monista de justiça, “é melhor enxergar a justiça como um conceito multidimensional que engloba as três dimensões de ‘redistribuição, reconhecimento e representação’. Esse conceito é especialmente útil em tempos anormais” (FRASER, 2013b, p. 750).

Para Fraser, as dimensões da justiça surgem historicamente por meio das lutas sociais que conseguem obter sucesso quando suas reivindicações são aceitas na sociedade e modificam a gramática da justiça normal. Contudo, antes da aceitação, suas reivindicações surgem como justiça anormal e os questionamentos sobre a validade de suas reivindicações e o possível surgimento de uma nova dimensão de justiça. Assim, uma teoria de justiça deve estar sempre aberta a novas possibilidades e novas dimensões de justiça. Entretanto, como saber se uma nova dimensão de justiça deve ser acrescentada na teoria de justiça? Fraser propõe um teste em dois aspectos: por um lado, de filosofia moral e, por outro, de teoria social, e afirma:

O teste que estou propondo tem dois aspectos, um moral-filosófico, e o outro social-teórico. Do ponto de vista da filosofia moral, a questão é: Será que a nova proposta de interpretação do ‘o quê’ da justiça identifica uma injustiça genuína que viola uma norma moral válida? Do ponto de vista da teoria social, a questão é: Será que a nova proposta de interpretação expõe algum

tipo de obstáculo institucional à paridade participativa enraizada em uma dimensão de ordem social antes negligenciada? (FRASER, 2013b, p. 751).

Todavia, o que mais é necessário em uma teoria de justiça em tempos anormais? No primeiro momento deve fornecer uma espécie de “caridade hermenêutica” (FRASER, 2013b, p. 751) sobre as várias possibilidades do “o que?” da justiça por parte dos reclamantes, possibilitando o seu entendimento e a formulação de argumentos válidos. Depois a teoria de Justiça deve “testar estas visões assegurando se realmente expõe formas genuínas de injustiça desprezadas pela antiga gramática e, se for o caso, se essas novas formas reveladas estão enraizadas em dimensões de ordem social negligenciadas até o momento” (FRASER, 2013b, p. 751).

Portanto, a teoria de Justiça deve aceitar as reclamações nas perspectivas do “que”, de forma a tratá-las como bem estruturadas e compreensíveis. Para Fraser, de forma provisória podemos falar em três perspectivas distintas sobre “o que?”, dentro do modelo econômico, cultural e político, com a necessidade de redistribuição, reconhecimento e representação, pois, para Fraser (2013b, 751): “a teoria deve, no entanto, se manter aberta à inclusão de novas dimensões através da luta de classes”; mas devemos ter cuidado, não devemos, simplesmente, criar uma teoria de justiça com múltiplas dimensões, pois cada dimensão pressupõe vários tipos de injustiça e as formas de remediá-las. Por isso, a teoria de Justiça precisa de um princípio normativo de validade inclusivo das reivindicações que possa acolher múltiplos tipos de injustiça social ou de perspectivas sobre “o que”. Como dito ao longo desta pesquisa, o princípio normativo de validade, para Fraser, é o princípio da paridade de participação.

Assim, para Fraser, a teoria de justiça sobre “o que” “combina a multidimensionalidade da ontologia social com monismo normativo” (FRASER, 2013b, p. 753), levando em consideração os aspectos positivos e negativos da justiça anormal. Com relação à multidimensionalidade da ontologia social, acolhe as reivindicações por redistribuição, reconhecimento e representação como injustiças que podem ser ouvidas em audiências justas, mesmo que signifique transgredir a gramática de reivindicações vigentes. Já com relação ao monismo normativo, afirma Fraser (2013b, p. 753):

[...] graças ao seu monismo normativo, essa estratégia reúne os três gêneros de injustiça numa só medida. A sujeição de uma reivindicação por *redistribuição*, *reconhecimento* e *representação* ao princípio de paridade participativa global cria um espaço discursivo único que pode acolher a todos. Assim, esse meio oferece a possibilidade de avaliação de casos em condições de discurso anormal, onde múltiplas perspectivas do “o que” da justiça está em jogo.

Os questionamentos sobre os arranjos sociais devem ser baseados na crítica e descoberta de engajamento justo sobre a perspectiva da paridade de participação. Portanto, mesmo dentro das três dimensões de Justiça, apontados por Fraser, as reclamações são moralmente justificadas apenas quando promovem a paridade de participação. Assim, independentemente se forem relacionados a questões de distribuição, reconhecimento ou representação, os sujeitos devem demonstrar que os arranjos atuais impedem a sua participação em condições de igualdade e que as soluções por ele propostas irão reduzir essas injustiças. Além disso, a paridade de participação pode ser aplicada em cada uma das três dimensões de justiça, propostas por Fraser, para analisar os efeitos sobre as modificações na sociedade.

Portanto, Fraser utiliza o princípio normativo da paridade de participação para justificar as múltiplas questões sobre o “que” da justiça dentro da dimensão econômica, cultural e política dentro do contexto da justiça anormal.

2.3. Modelo da Representação: remédios afirmativos e transformativos

Fraser tenta analisar, dentro do contexto da globalização, a política do enquadramento. Em um segundo nível, são problematizadas as questões sobre membros e não-membros, ou seja, trata das questões sobre fronteiras políticas, situando a questão para quem participa como sujeito da justiça e o enquadramento devido a este sujeito. Entretanto, o que Fraser entende por “política do enquadramento”?

A política do enquadramento abrange esforços para estabelecer e consolidar, contestar e revisar, a divisão oficial do espaço político. Incluídas aqui estão as lutas contra o mau enquadramento, que visam a dismantelar os obstáculos que impedem as pessoas em desvantagem de confrontar, com reivindicações por justiça, as forças que as oprimem. Centrada no estabelecimento e na contestação dos enquadramentos, a política do enquadramento concerne à questão do ‘quem’ (FRASER, 2009b, p. 26-27).

A política do enquadramento no mundo globalizado pode ser analisada dentro de duas abordagens: uma afirmativa e outra transformativa. A política afirmativa visa contrapor a divisão de fronteiras, mas, ao mesmo tempo, aceita o enquadramento Keynesiano-Westfaliano de justiça. As injustiças de mau enquadramento causadas no modelo afirmativo são contestadas através da luta por uma melhor divisão de fronteiras entre os Estados, mas não visa acabar com o entendimento de que o Estado territorial é o local adequado para as discussões sobre a justiça, não vinculando a ordem westfaliana e o fracionamento da ordem

política com as injustiças existentes. Segundo a política afirmativa da representação, o “quem” da justiça deve ser determinado pelos limites territoriais do Estado. Assim, o indivíduo se constituirá em sujeito com direitos e deveres perante um Estado territorial devido a sua residência comum dentro de seu espaço territorial ou ainda se pertencer à determinada comunidade política deste Estado. Portanto, longe de contestar o enquadramento westfaliano, a política afirmativa chega a validar os seus pressupostos de existência.

A contestação do enquadramento westfaliano, segundo a abordagem transformativa, estabelece que o Estado territorial não é mais a base adequada de delimitação para determinar o “quem” da justiça, ou seja, os sujeitos que devem ser considerados com paridade de participação. Não se trata de acabar definitivamente com as delimitações territoriais dos Estados, mas as questões de justiça não devem estar restritas à base territorial dentro do contexto do mundo globalizado, conforme os exemplos apontados por Fraser:

[...] os mercados financeiros, empresas protegidas de regulamentação fiscal no país em que operam (*offshores*), regimes de investimento e estruturas de governança da economia global, que determinam quem trabalha por um salário e quem não; as redes de informação dos meios de comunicação globais e cibertecnologia, que determinam quem está incluído nos circuitos do poder comunicativo e quem não está; e a biopolítica do clima, das doenças, dos medicamentos, das armas e da biotecnologia, que determinam quem viverá muito e quem morrerá cedo (FRASER, 2009b, p. 28).

Esses espaços que não estão delimitados territorialmente, mas que podem acarretar em injustiça para os sujeitos, Fraser denomina de “espaço dos fluxos” (FRASER, 2009b, p. 28), termo emprestado de Manuel Castells. Assim, por não estarem vinculados à jurisdição de um determinado Estado territorial, não podem ser obrigadas a estabelecer procedimentos decisórios de forma justa entre os sujeitos. A delimitação territorial do Estado fraciona o espaço político de forma a isolar poderes que ultrapassam as fronteiras territoriais nas questões de justiça. No mundo globalizado, que vivemos, aceitar esta delimitação não serve para reparar o mau enquadramento, mas, sim, para mantê-lo. Essa gramática enraizada de estabelecer o enquadramento deve ser revista no mundo globalizado, segundo a perspectiva da política transformativa, mas isso não significa pôr fim ao princípio territorial do Estado, mas, sim, uma adequação entre este princípio e princípios pós-westfalianos.

Para superar as injustiças pelo mau enquadramento, a política transformativa precisa de uma mudança no princípio territorial que estabelece o “quem” e precisa, num passo mais profundo, analisar a constituição dessas fronteiras. Todavia, então, como estabelecer um enquadramento pós-westfaliano preocupado com a constituição e “quem” da justiça? Para

responder esta pergunta, Fraser utiliza o “princípio de todos os afetados”, posteriormente, passa a adotar o “princípio de todos os sujeitos”.

Segundo o princípio de todos os afetados, todos os sujeitos que são afetados por uma determinada decisão de um Estado, instituição ou corporação transnacional devem ter condições de participar da tomada de decisões com paridade de participação, segundo afirma Fraser:

Nessa visão, o que transforma um coletivo de pessoas em sujeitos da justiça de uma mesma categoria não é a proximidade geográfica, mas sua coimbricação em um enquadramento estrutural ou institucional comum, que estabelece as regras fundantes que governam sua interação social, moldando, assim, suas respectivas possibilidades de vida segundo padrões de vantagem e desvantagem (FRASER, 2009b, p. 29).

A política transformativa visa combater as origens externas da má distribuição e falso reconhecimento dentro do enquadramento Keynesiano-Westfaliano no mundo globalizado. As reivindicações almejam o “status” de sujeitos da justiça contra as corporações, empresas e demais poderes transnacionais que possam afetar a sua vida. Ambientalistas, povos indígenas, feministas e ativistas internacionais são exemplos de grupos que questionam a efetividade da justiça diante da globalização e o enquadramento Keynesiano-Westfaliano, buscando questionar as estruturas que, mesmo não tendo um espaço físico determinado, podem ser precursores de injustiças.

A política transformativa, no primeiro nível, relacionada às injustiças de primeira ordem, visa lutar contra a má distribuição, falso reconhecimento e falsa representação de política comum. No segundo nível, relacionada às injustiças de metanível, a política transformativa busca lutar contra as injustiças decorrentes do mau enquadramento, realocando a questão do “quem” da justiça e aplicação do princípio de todos os sujeitos. Ao estabelecer o princípio pós-westfaliano, busca alterar o pressuposto do enquadramento para estabelecer uma nova gramática de fundações metapolíticas no mundo globalizado sobre as questões de justiça. A política transformativa também reivindica a participação no enquadramento pós-westfaliano, democratizando o processo de redefinição ou revisão do enquadramento da justiça, segundo Fraser, afirmando o seu direito de participar na constituição do “quem” da justiça, eles, simultaneamente, transformam o “como” – o que eu entendo corresponder aos procedimentos aceitos para determinar o “quem” (FRASER, 2009b, p. 32).

Portanto, a política transformativa visa a criação de arenas democráticas para a discussão sobre as questões de enquadramento. O Fórum Social Mundial é um exemplo na esfera pública transnacional, em que os sujeitos podem participar, em pé de igualdade, com os

demais nas discussões sobre questões de justiça, estabelecendo o início de uma nova instituição de justiça democrática pós-Westfaliana. Para Fraser, deve ser dado um passo adiante ao ressaltar a necessidade de um terceiro nível dentro das questões de representação, além da injustiça da falsa representação política-comum e mau enquadramento, temos que problematizar e procurar soluções para democratizar as estruturas públicas onde ocorrem os processos de enquadramento. O terceiro nível da justiça, que visa discutir as questões do “como”, corresponde à dimensão democratizante da política transformativa.

É importante ressaltar que, atualmente, a sociedade civil transnacional tem debatido a questão do enquadramento e seu processo de democratização, contudo, para Fraser, mesmo a sociedade civil sendo um nível indispensável para a criação de uma verdadeira justiça democrática pós-Westfaliana, necessitamos de “instituições formais capazes de traduzir a opinião pública transnacional em decisões vinculativas e obrigatórias” (FRASER, 2009b, p. 32). Portanto, necessitamos da criação de instituições que formalmente tenham eficácia.

A injustiça decorrente deste terceiro nível foi nomeada por Fraser como “falsa representação metapolítica” (FRASER, 2009b, p. 33) e consiste na falha em institucionalizar processos democráticos e paritários no nível metapolítico. A falsa representação metapolítica está relacionada ao enquadramento monopolizado por países mais ricos ou elites transnacionais, negando a paridade de participação dos sujeitos afetados e impedindo a criação de arenas transnacionais democráticas, que possam discutir a divisão oficial do espaço político.

A injustiça está relacionada à falta de arenas institucionais democráticas e transnacionais que, efetivamente, apliquem a paridade de participação nas discussões sobre o “como” da justiça, para que possam estabelecer processos paritários para a decisão do “quem”, revelando o déficit democrático nas discussões sobre o enquadramento.

A globalização conseguiu tornar visível as injustiças do mau enquadramento e as políticas transformativas conseguiram tornar visíveis as injustiças da falsa representação metapolítica, ao demandar a necessidade de criação de instituições democráticas que discutam as questões do “como” da justiça, ressaltando, assim, o profundo entrelaçamento entre democracia e justiça.

Na verdade, a estrutura do mundo globalizado necessita também de lutas por democracia metapolítica. Enquanto não eram colocadas em questão, de forma democrática e dialógica, as injustiças decorrentes do mau enquadramento, tínhamos como pressuposto teorias monológicas sobre a justiça social. Habermas (2014, p. 112) já alerta para os problemas advindos de governos tecnocráticos: “sob a etiqueta de ‘*governance*’, os regimes

tecnocráticos se expandirão na medida em que não se consegue explorar as fontes de uma legitimação democrática também para as autoridades supranacionais”.

A globalização conseguiu problematizar as questões do “como” e politizar a questão do “quem”. Assim, as questões do “quem” devem ser vistas como questões políticas que devem ser revolidas democraticamente e não como questões técnicas, ou por “*tecnocratas da justiça*” (FRASER, 2013b, p. 759). Tanto as pressuposições hegemônicas e as científicas têm, como ponto em comum, a forma monológica de solucionar as questões de enquadramento, pois, mesmo recorrendo a um poder ou a ciência, não fazem a ligação com a necessidade de fomentar o debate político público. Para Fraser, “a teoria de justiça para tempos anormais deve rejeitar essa premissa monológica. Para validar a contestação, deve tratar de disputas de enquadramento de forma *dialógica*, como conflitos políticos cuja solução legítima requer uma discussão pública inclusiva e sem barreiras” (FRASER, 2013b, p. 761).

Os problemas sociais, econômicos e culturais não devem ser resolvidos por técnicos ou especialistas, pois diminuem a participação da população e aumentam a individualização. Por isso, deve ser fomentado o trabalho de inclusão e paridade de participação nos debates públicos. O que resulta na necessidade de problematizar o “como” através das lutas por democracia metapolítica. Os teóricos estão cada vez mais abandonando teorias monológicas para adotar as teorias dialógicas para a decisão coletiva sobre a justiça, ou seja, decisões democráticas. A gramática das lutas, anteriormente chamada “teoria da justiça social”, passa a ser nomeada de “teoria da justiça democrática” (FRASER, 2009b, p. 36).

A ideia da teoria da justiça democrática pode ser analisada em Habermas e Rainer Forst, mas nenhum deles aplicou a sua teoria a questão do enquadramento. Para Fraser, é preciso um passo maior no mundo globalizado, pois são necessários processos democráticos para discutir os três níveis da justiça: “que”, “quem” e “como”. Portanto, a teoria de justiça precisa ser dialógica em todos os níveis para a criação da teoria nomeada por Fraser como: “teoria pós-westfaliana da justiça democrática” (FRASER, 2009b, p. 36).

A paridade de participação se enquadra na teoria pós-westfaliana da justiça democrática. Em primeiro lugar, por ressaltar a necessidade de resultado como princípio substantivo da justiça que avalia os arranjos sociais e a possibilidade de que todos os atores participem em pé de igualdade. Em segundo lugar, ressalta a questão do processo, ao estabelecer o procedimento para avaliar a legitimidade democrática das normas que só serão consideradas legítimas com a aprovação de todos, através de um “processo de deliberação justo e aberto em que todos possam participar como pares” (FRASER, 2009b, p. 37).

2.4 Princípio de todos os afetados e princípio de todos os sujeitos

No início do seu pensamento, Fraser defendia o “princípio de todos os afetados”, mas depois adotou “princípio de todos os sujeitos”. Vou explicar como houve a escolha de cada um. Um ponto importante é a reflexibilidade sobre o “quem” da justiça para, a partir daí, teorizar sobre a justiça anormal e a necessidade de um princípio substantivo que possibilite analisar as estruturas concorrentes, e que seja capaz de julgar o “quem”. Existem três possíveis princípios: filiação política, humanista e princípio de todos os afetados.

O princípio da participação política está baseado nos critérios de pertença política para as discussões sobre o “quem” da justiça. Portanto, um grupo de pessoas são sujeitos de direitos desde que participem de uma comunidade política, ou seja, são considerados membros de um determinado governo, ou seja, o ponto crucial entre estas teorias é a questão do co-pertencimento a uma comunidade política, ou seja, dentro de um modelo westfaliano.

Ao estabelecer a ligação dos indivíduos, por determinada relação social, o princípio da participação política estabelece, como ponto positivo, uma relação de pertencimento à determinada comunidade política e enaltece a sociabilidade humana, pois o “quem” da justiça está relacionado a uma conexão real entre os membros desta comunidade. Outro ponto forte deste princípio é o realismo, pois as relações sociais criadas são amparadas pelas instituições e aceitas coletivamente pelos indivíduos, mas também é seu ponto fraco, pois estabelece parâmetros nacionalistas excludentes. Ao estabelecer o “quem” dentro de um padrão homogêneo, não está analisando as possibilidades de injustiça dentro deste mesmo padrão, pois as reivindicações, fora do padrão, ficam excluídas. Esse princípio seria melhor aplicado dentro de um contexto de justiça “normal”, e não justiça “anormal”.

A abordagem do princípio humanista, nomeado por Fraser também de cosmopolitismo e defendido por Martha Nussbaum, estabelece a relação entre os sujeitos devido a sua característica humana comum e, assim, afirma a autora, “deveríamos cultivar a nossa capacidade de reconhecer a humanidade onde quer que ela se encontrasse, e respeitar, de uma forma leal e autêntica, aquilo que nela de melhor existe, a razão e a ética” (NUSSBAUM, 2014, p. 12).

Assim, busca soluções sobre as questões do “quem”, formulando critérios gerais de humanidade, portanto, são sujeitos de direitos os indivíduos que possuem características gerais definidoras da humanidade. De maneira geral, o princípio humanista estabelece que todos os seres humanos pertencem ao “quem” da justiça de maneira igual.

O princípio humanista permite criticar o nacionalismo excludente (etnonacionalismo) e aceita reivindicações não homogêneas sobre o “quem” da justiça. Contudo, o nível de abstração deste princípio é tão grande que não conseguimos analisar as reivindicações particulares. Ao estabelecer uma humanidade global ou “cidadania mundial” (FRASER, 2008, p. 243) não analisa criticamente as relações sociais dentro da realidade do seu contexto histórico.

A cidadania mundial representa uma certa ligação com o patriotismo constitucional, defendido por Habermas. O patriotismo constitucional está relacionado à solidariedade dos cidadãos dentro de um contexto de domínio comunicativo dentro dos conflitos sociais. Assim, o Estado poderia elaborar leis mais genéricas que não excluíssem os imigrantes e minorias étnicas, evitando a criação de apátridas e excluídos da humanidade comum. Contudo, em última instância, o Estado territorial moderno não é o único local que determina as questões de justiça.

A cidadania mundial relacionada a um nível cosmopolita, responde melhor aos questionamentos do “quem” ao tentar subordinar o poder estatal aos Tribunais Internacionais na formulação de leis sobre direitos humanos e, até mesmo, nos casos de intervenções humanitárias que são duramente criticadas por Fraser por ressaltar as imposições de superpotências em países mais pobres revestidas sobre o manto de “movimentos transnacionais aparentemente emancipadores” (FRASER, 2008, p. 249).

Enquanto o princípio da filiação se torna restritivo e exclusivo ao estabelecer que as questões de justiça devem ser decididas dentro do Estado territorial delimitado. O princípio da humanidade é muito abstrato ao estabelecer que todo mundo conta, pois, no final, os mais poderosos terão a voz necessária para satisfazer as suas vontades, e o questionamento reflexivo sobre as decisões não estará sendo realizado. Podemos resumir da seguinte forma: se todos contam, no fim, ninguém conta de verdade.

A estrutura da justiça pode ser avaliada pelo terceiro princípio: o princípio de todos os afetados, que consiste em afirmar que o “quem” não se trata somente dos nacionais ou de todos, de maneira global, mas busca uma justiça transnacional. As questões de justiça estão baseadas em relações de interdependência. E acrescenta, ainda:

De acordo com esse princípio, todos aqueles subordinados a uma certa estrutura em matéria de governança possuem uma postura moral como pessoas sujeitas à sua justiça. Nesse ponto de vista, o que faz com que um grupo de pessoas estejam no mesmo nível em relação à justiça não é nem a cidadania nem a nacionalidade, nem mesmo a posse de qualidades humanas abstratas, ou o simples fato de interdependência casual, mas sim a sua

subordinação conjunta a uma estrutura de governança que dita as regras que definem a sua interação. Para qualquer que seja a estrutura de governança, o princípio do *afeta-a-todos* nivela o escopo de preocupação moral desta subordinação (FRASER, 2013b, p. 758).

Será possível aplicar o princípio de todos os afetados sem a interferência da delimitação territorial nas questões de justiça? A resposta vai depender da interpretação dada a esse princípio, pois a grande questão é “como restringir a ideia de ‘afetação’ ao ponto em que ela se torna um padrão operacionalizável para acessar a justiça de vários enquadramentos. O problema é que, dado o tão chamado efeito borboleta, podem-se apresentar evidências de que praticamente todos são afetados por praticamente tudo” (FRASER, 2009b, p. 29).

O que deve ser analisado é como distinguir os níveis, e que tipo de afetação será necessária para que os sujeitos sejam considerados participantes, segundo Fraser, “o meu ponto de vista é que o princípio de todos os afetados é aberto à pluralidade de interpretações razoáveis. Como resultado, sua interpretação não pode ser determinada monologicamente” (FRASER, 2009b, p. 29). Assim, é necessária a análise dentro de um debate público sobre o significado dado a este princípio. “O princípio de todos os afetados deve ser interpretado dialogicamente, através da troca de argumentos na deliberação democrática” (FRASER, 2009b, p. 30).

Entretanto, é preciso cautela, as injustiças sobre o mau enquadramento não serão superadas se as questões morais aceitas forem somente dos sujeitos considerados membros oficiais de uma determinada instituição. Neste sentido, deve autorizar a participação dos não-membros ou não participantes afetados por uma determinada prática ou instituição. O ponto crucial do princípio de todos os afetados é determinação do “quem” da justiça e formulação das comunidades de risco, aquelas pessoas que podem ser afetadas pela decisão das outras pessoas, comunidades ou Estados. Portanto, tem o ponto positivo de unir os indivíduos como comunidade de risco, além de evitar definir o “quem”, como o princípio humanista.

Contudo, o princípio de todos os afetados é muito objetivo. Ao analisar as relações sociais pelos efeitos da causalidade, ignora as relações sociais, além de ser muito científico ao estabelecer que o “quem” é determinado por afetação que poderia ser relacionada a um simples fato empírico relacionado e resolvido pelas ciências sociais, deixando de lado toda uma estrutura nacional e internacional, possivelmente, relacionada. Assim, Fraser afirma que “o princípio de todos-afetados cai vítima ao *reductio ad absurdum* do efeito borboleta, que prega que todos são afetados por tudo” (FRASER, 2013b, p. 757).

Devido às deficiências, e em contraste com os princípios citados acima, Fraser propõe analisar a estrutura da justiça sob a ótica do “princípio de todos os sujeitos” que

consiste na análise do “quem” da justiça, de acordo com os sujeitos que estão relacionados a uma determinada estrutura de governança. Todavia, o que significa estrutura de governança para Fraser?

É evidente que tudo depende de como interpretamos a frase ‘subordinado a uma estrutura de governança’. Entendo esta expressão de forma ampla, abrangendo relações entre poderes de vários tipos. Não restritas a estados, estruturas de governança também englobam agências não estaduais que geram regras executáveis e que definem importantes áreas de interação social. Os mais óbvios exemplos são as agências que definem as regras da economia global, tais como a *Organização do Comércio Mundial* e do *Fundo Monetário Internacional* (FRASER, 2013b, p. 758).

Podemos citar, também, instituições ou estruturas transnacionais que tratam sobre questões ambientais, energéticas, nucleares, entre outros, por regularem questões de abrangência transnacional que podem sujeitar, embora sem responsabilidade efetiva, aqueles a quem as regulamentações irão se aplicar. Nesse sentido, para Fraser, o termo sujeição deve ser analisado de forma ampla dentro desse contexto de estruturas de governança.

O princípio de todos os sujeitos, portanto, supre os principais defeitos dos outros princípios apontados. Ao contrário do princípio da filiação, este princípio ultrapassa o nacionalismo exclusivista e contempla a questão do mau enquadramento. Contrapondo o princípio humanista, este princípio consegue acolher a todos dentro da perspectiva de relacionamentos sociais. Em contraposição, ao princípio de todos os afetados, consegue evitar o efeito borboleta, propondo a relação através dos relacionamentos sociais mais importantes, ou seja, nas palavras de Fraser: “subordinação conjunta a estruturas de governança” (FRASER, 2013b, p. 758).

Não se trata de aceitar que todos os sujeitos são considerados de uma maneira global ou uma solução aceitável por todos, pois estão sujeitos a uma variedade de estruturas de governança, desde estruturas locais, regionais e transnacionais. Portanto, precisamos delimitar os quadros para cada questão e identificar o “quem” para cada caso. O princípio de todos os sujeitos serve de parâmetro para o “quando” e “onde” aplicar o enquadramento, portanto, determina “quem” tem direito à paridade de participação e em quais circunstâncias.

O princípio de todos os sujeitos sustenta que o que transforma um grupo de pessoas em sócios membros da esfera pública não é a cidadania compartilhada, nem sua co-imbricação em uma matriz causal, mas sim sua sujeição conjunta a uma estrutura de governança que determina as regras fundamentais de sua interação (FRASER, 2008, p. 179).

O princípio de todos os sujeitos estabelece que o “quem”, da justiça, não está relacionado à cidadania ou à humanidade ou à interdependência causal, mas, sim, à sua sujeição à uma estrutura de governança, trazendo para análise a preocupação moral e a sujeição. As obrigações, que visam a justiça, surgem das relações sociais e devem ser políticas, pois são estabelecidas pela estrutura de governança.

Para Fraser, a justiça, em tempos anormais, deve incluir três elementos: primeiro, “o que”, relacionado a uma ontologia social multidimensional e normativamente monista com a interpretação através da redistribuição, reconhecimento e representação política ordinária com a aplicação do princípio da paridade de participação; segundo, a reflexão sobre o “quem” de maneira reflexiva e determinante que analisa as questões de injustiça sobre o mau enquadramento com aplicação do princípio de todos os sujeitos; terceiro, a análise da questão do “como”, realizada de maneira dialógica e institucional. “Uma visão que vislumbra novas instituições representativas globais onde reivindicações meta-políticas podem ser submetidas a procedimentos deliberativos e democráticos de tomada de decisão (FRASER, 2013b, p. 763), mas como elaborar uma teoria de justiça de forma dialógica e institucional? Para responder esta pergunta, Fraser elabora a crítica do conceito de esfera pública.

As esferas públicas, dentro da teoria crítica, têm a função de emancipar e democratizar, desde que a opinião pública seja legítima e efetiva. Mas, como pode ser legitimado? Através de processos que assegurem a inclusão e comunicação equitativa. Como ser efetiva? Através de decisões com poder para obrigar e responsabilizar as autoridades públicas. Na perspectiva westfaliana

a legitimidade era alcançada se e somente se as esferas públicas nacionais realmente incluíssem todos os cidadãos e permitissem que todos participassem como pares nos processos comunicativos de formação da opinião pública. Da mesma forma, a eficácia foi alcançada se e somente se a opinião pública nacional atingisse força política suficiente para submeter as ações das autoridades do Estado nacional ao controle do cidadão (FRASER, 2008, p. 269).

No enquadramento westfaliano, a teoria crítica tinha uma imagem relativamente clara sobre a implantação da esfera pública. Contudo, dentro do contexto pós-westfaliano como elaborar a teoria crítica da esfera pública? Fraser ressalta a necessidade de uma teoria crítica de forma dialógica e institucional. O termo esfera pública transnacional vem sendo cada vez mais usado como forma de abordar as arenas discursivas que ultrapassam os limites territoriais dos Estados.

Segundo Fraser (2014, p. 18), a “esfera pública é concebida como um espaço de geração comunicativa da opinião pública”. Mediante um processo inclusivo e justo, a esfera pública deve assegurar a legitimidade de seus participantes, como participar e em que termos, além de organizar a opinião pública para que consiga força política para que as ações do Estado expressem a vontade dos cidadãos. Precisamos, então, de legitimidade normativa e eficácia política.

A teoria crítica da esfera pública, no contexto pós-westfaliano, necessita ser dialógica e legítima. A legitimidade normativa precisa observar duas condições: inclusão e paridade. A condição da inclusão diz respeito ao acesso de qualquer sujeito que tenha interesse no resultado do assunto a ser debatido na esfera pública. A condição de paridade consiste, não só na inclusão, mas na condição de ser ouvido imparcialmente, de poder colocar as suas opiniões, questionar o tema discutido e propor soluções. A condição da inclusão está relacionada à questão do “quem” e à condição de paridade está relacionado ao “como” da justiça.

Dessa forma, a opinião pública só poderá ser considerada legítima se todos os sujeitos ligados a uma determinada estrutura de governança possam participar dos processos comunicativos em pé de igualdade. Portanto, a legitimidade normativa deve proporcionar a condição de inclusão e paridade, juntamente, com o princípio de todos os afetados. Na realidade, a própria Fraser admite que estas questões, de inclusão e paridade, são idealizadas ao afirmar que, “em realidade, estas condições são muito ideias e nunca são aplicadas integralmente na prática, mas é precisamente sua característica idealizada que garante a força crítica da teoria da esfera pública” (FRASER, 2008, p. 176).

A teoria crítica da esfera pública no contexto pós-westfaliano necessita ter eficácia política, ou seja, a força política necessária para que o poder público preste contas e possa garantir a efetividade das decisões tomadas pela vontade ponderada dos sujeitos reunidos em sociedade civil. Portanto, a eficácia política necessita de duas condições: a condição de tradução e condição de capacidade.

A condição da tradução diz respeito ao poder comunicativo elaborado pela sociedade civil e sua tradução em leis vinculantes, ou seja, em poder público instituído. A condição da capacidade está relacionada com o poder público e sua responsabilidade de implementar a vontade estabelecida pela sociedade civil na esfera pública, ou seja, o poder administrativo efetivo. Portanto, a teoria crítica da esfera pública deve problematizar a condição de tradução e a condição de capacidade dentro do contexto de justiça anormal, pós-westfaliano e transnacional.

[...] a correção do déficit de legitimação parece exigir a criação de amplas esferas públicas transnacionais nas quais todos os afetados possam participar como pares. A correção do déficit de eficiência parece exigir a criação de novos poderes públicos transnacionais, que possam implementar a vontade popular transnacional, formada democraticamente. No entanto, se o resultado fosse um alinhamento perfeito de contrapúblicos com poderes estatistas, teríamos recriado o imaginário westfaliano em uma escala maior e possivelmente fecharíamos as lacunas onde floresce a reflexividade crítica. Nesse caso, talvez seja necessário algo mais, alguma nova constituição pós-Westfaliana de múltiplas esferas públicas e múltiplos poderes públicos. Mas os críticos teóricos estão apenas começando a formular esse problema. Estamos longe de ter respostas convincentes (FRASER, 2008, p. 271).

Será necessária uma solidariedade transnacional que deve ser apoiada em três aspectos de maneira integrada ou separadamente: suporte subjetivo, suporte objetivo e suportes comunicativos. O suporte subjetivo está relacionado à criação da própria identidade do sujeito com os seus semelhantes através de afinidades, uma espécie de identidade etnonacional que pode ter forte teor de exclusão. O suporte objetivo está relacionado à interdependência causal ou as possibilidades de vulnerabilidade dos sujeitos como, por exemplo, consciência ecológica. Já o suporte comunicativo é caracterizado

[...] como a experiência de participar em discursos públicos comuns e em estruturas de tomada de decisão, que conduzem à solidariedade fundada na prática política compartilhada; uma variante desse terceiro tipo é o tipo de solidariedade que Habermas, escrevendo sobre sociedades políticas delimitadas formalmente constituídas, chamou de patriotismo constitucional (FRASER, 2008, p. 263).

O patriotismo constitucional, para Habermas, está relacionado à soberania popular compartilhada, em que “os Estados membros de uma democracia supranacional desempenhariam o papel de um poder constituinte e manteriam, por essa razão, competências correspondentemente mais fortes no interior da coletividade constituída” (HABERMAS, 2014, p. 113).

Para Habermas (2014) é necessária uma “soberania popular compartilhada”, pois a democracia só produzirá efeitos entre cidadãos e Estados a partir do momento que tiverem uma soberania compartilhada. Por isso, afirma que “a ideia de que na constituição de uma democracia supranacional podem participar em pé de igualdade cidadãos e Estados (já constituídos por cidadãos) oferece o impulso para refletir sobre uma geometria variável desses componentes” (HABERMAS, 2014, p. 112). Precisamos, portanto, de uma complementariedade entre soberania popular e dos Estados. Assim,

Em termos de democracia transnacional esse procedimento demanda uma relação de complementariedade entre soberania popular e soberania dos

Estados em que a sua legitimidade seja efetuada a partir da inclusão de todos os cidadãos nos processos políticos de decisão, no acoplamento da decisão da maioria, e na formação deliberativa da opinião (LIMA; DUTRA, 2020, p. 49).

Habermas utiliza a União Europeia como exemplo para as suas formulações, já para Fraser, o Fórum Social Mundial é um modelo promissor de solidariedade, por meio de uma mídia ativista transcontinental. O Fórum Social Mundial consegue ter relação com os interesses objetivos e comunicativos e, ainda, consegue ir além das noções de patriotismo constitucional e interdependência, pois consegue oferecer certa identidade transnacional, pois partilham um inimigo comum que não está baseado em termos etnoculturais, mas determinado em termos sistemáticos e funcionais daqueles que detêm o poder no capitalismo neoliberal globalizante.

O Fórum Social Mundial é uma abordagem atraente, pois consegue ser um indicador das fontes de injustiças transnacionais e possuir uma natureza sistêmica que evita os preconceitos com relação a raça ou característica étnica,

O resultado é uma solidariedade baseada no interesse e gerada comunicativamente, que tira sua força efetiva de um relato histórico da predação, diferente de acordo com suas peculiaridades locais, mas vinculada a um sistema global, qual é a base da solidariedade do FSM. Assim, uma combinação de diferentes suportes: primeiro, uma renúncia explícita ao sectarismo etnocultural e uma validação expressa da pluralidade cultural; em segundo lugar, um contexto partilhado e um exercício de comunicação política (um 'fórum') que gere uma solidariedade de base comunicativa, algo que lembra o patriotismo constitucional, mas não centrada numa sociedade política delimitada; em terceiro lugar, um modelo de organização elástico que remove o medo de seus componentes para uma hegemonização coercitiva e, em quarto lugar, um horizonte interpretativo global que permite aos participantes colocar suas lutas dentro da estrutura do capitalismo neoliberal globalizante e postular um inimigo comum (FRASER, 2008, p. 266).

Assim, o Fórum Social Mundial consegue unir os pontos fortes dos modelos anteriores e formular a solidariedade necessária. Não que seja uma solidariedade perfeita ou que o próprio Fórum Social Mundial seja perfeito e sem falhas, contudo, ele apresenta a esperança necessária para o modelo de solidariedade que necessita discutir questões econômicas, culturais e políticas de maneira transnacional.

3 O FEMINISMO, NEOLIBERALISMO, CAPITALISMO E O BALANÇO CRÍTICO DA CONCEPÇÃO TRIDIMENSIONAL DE JUSTIÇA

3.1 O feminismo de segunda onda e a influência do neoliberalismo como projeto político.

A concepção liberal estrutura-se segundo leis de mercado, utilizando um aparato estatal especializado no uso administrativo do poder político para fins coletivos, mas que visa diminuir os direitos dos trabalhadores, o poder dos sindicatos e aumentar os lucros nos mercados especulativos ao invés de investir na produção de produtos que as pessoas realmente precisam. A política é, essencialmente, uma luta por posições que permitem dispor do poder administrativo. O centro do modelo liberal é a normatização jurídico-estatal de uma sociedade econômica, cuja tarefa é garantir um bem comum entendido de forma apolítica pela satisfação das expectativas de felicidades de cidadãos produtivamente ativos, concedendo créditos/financiamentos com taxas de juros cada vez mais altas.

O neoliberalismo econômico é considerado uma nova forma de liberalismo. Conforme afirma Fisher, “neoliberalismo não é liberalismo clássico. Não tem nada a ver com *laissez faire* [...] O projeto neoliberal sempre foi sobre policiar vigilantemente um modelo de individualismo; os trabalhadores têm de ser vigiados continuamente, pois podem sempre deslizar para a coletividade (FISHER, 2020, p. 146).

O neoliberalismo está voltado para a meritocracia e autonomia individual de homens e mulheres e ressalta uma vertente liberal-individualista. O neoliberalismo ganhou força por sua característica “realista”.

As pessoas foram persuadidas à ideia de que não há alternativa ao neoliberalismo. A aceitação (tipicamente relutante) deste estado de coisas é a marca do realismo capitalista. O neoliberalismo pode não ter tido sucesso em se fazer mais atrativo do que outros sistemas, mas conseguiu se vender como o único modo ‘realista’ de governo. ‘Realismo’, nesse sentido, é uma conquista política; o neoliberalismo teve sucesso em impor um tipo de realidade modelado sobre práticas e premissas vindas do mundo dos negócios (FISHER, 2020, p. 143).

A sociedade capitalista e neoliberal é analisada, pois é essencial entender as suas nuances históricas para a elaboração de sua teoria crítica e concepção abrangente de justiça. O neoliberalismo, segundo Harvey

[...] é em primeiro lugar uma teoria das práticas político-econômicas que propõe que o bem-estar humano pode ser melhor promovido liberando-se as liberdades e capacidades empreendedoras individuais no âmbito de uma estrutura institucional caracterizada por sólidos direitos a propriedade privada, livres mercados e livre comércio. O papel do Estado é criar e

preservar uma estrutura institucional apropriada a essas práticas (HARVEY, 2008, p. 12).

O neoliberalismo, para Fraser, “não é apenas uma política econômica, mas também um *projeto político* que busca alcançar hegemonia ao montar um bloco histórico” (FRASER; JAEGGI, 2020, p. 221). O neoliberalismo progressista se desenvolveu nos Estados Unidos e teve seu ápice, em 1992, com a eleição de Bill Clinton, conhecido como “Novo Democrata”, que trabalhava, ao mesmo tempo, com os movimentos sociais e temas progressistas como multiculturalismo e direito das mulheres, e com o mercado econômico e Wall Street, desregulando o sistema bancário e acelerando a desindustrialização através de acordos de livre comércio, acarretando uma perda no Centurião da Ferrugem (setor industrial dos EUA).

[...] o neoliberalismo progressista é uma aliança de correntes predominantes dos novos movimentos sociais (feminismo, antirracismo, multiculturalismo e direitos LGBTQ), por um lado, e segmentos empresariais de serviços e ‘simbólicos’ de ponta (Wall Street, Vale do Silício e Hollywood), por outro (FRASER, 2019, p. 78).

O governo Clinton iniciou a série de degradações da vida dos trabalhadores na produção industrial, enfraquecendo sindicatos, diminuindo salários reais, trazendo precariedade ao trabalho e a necessidade de duas pessoas trabalhando para suprir as necessidades de uma família, geralmente, homem e mulher, o que poderia ser visto como vitória feminista, traz como pano de fundo o decaimento do padrão de vida dos trabalhadores de uma maneira geral.

[...] enquanto a industrialização caía, os EUA zumbiam com o papo de ‘diversidade’, ‘empoderamento feminino’ e ‘luta contra a discriminação’. Identificando o progresso com a meritocracia em vez da igualdade, esses termos equiparavam a emancipação com o surgimento de mulheres, minorias e gays ‘talentosos’ na hierarquia corporativa em que o vencedor leva tudo, em vez de fazê-lo por meio da abolição dessa hierarquia. Essa visão individualista-liberal do progresso aos poucos substituiu o entendimento vasto, anti-hierárquico, igualitário, com sensibilidade de classe e anticapitalista da emancipação que floresceu nas décadas de 1960 e 1970 (FRASER, 2019, p. 80-81).

A Nova Esquerda nos Estados Unidos vinha perdendo a força na sua crítica estrutural da sociedade capitalista e a mentalidade individual-liberal crescendo, que resultou na ascensão do neoliberalismo. E que resultou em um terreno fértil para liberar a economia capitalista e se alinhar com feministas que, mesmo sem perceber, defendiam esses ideais corporativistas e meritocráticos.

As lutas feministas estão voltadas para a emancipação feminina e a construção de um mundo mais igualitário e justo. Contudo, Fraser aponta que os ideais feministas estão se convertendo em pontos divergentes. A crítica feminista ao sexismo está sendo utilizada para novas formas de desigualdade e exploração. Numa perspectiva histórica existe uma perigosa relação com o neoliberalismo e a sociedade de livre mercado.

Algumas visões feministas liberais estão voltadas para aspectos individualistas. Se antes era valorizada a solidariedade social, algumas vertentes feministas defendem a ascensão na carreira de mulheres empresárias, promovendo o individualismo e meritocracia em detrimento da interdependência e valorização do “cuidado”.

O neoliberalismo consolidou o descrédito do socialismo estatal, assentando uma visão da história na qual se apropriava do futuro e relegava a esquerda à obsolescência. A estratégia capturou o descontentamento com o esquerdismo burocrático centralizado, absorvendo e metabolizando com sucesso os desejos de liberdade e autonomia que emergiram na esteira dos anos 1960. [...] podemos ver o sucesso do neoliberalismo como um sintoma do fracasso da esquerda em responder adequadamente àqueles novo desejos (FISHER, 2020, p. 143).

O que tem como pano de fundo dessa vertente neoliberal feminista é o capitalismo. Após a Segunda Guerra Mundial, podemos perceber a criação do capitalismo desorganizado, globalizado e neoliberal. A segunda onda do feminismo nasceu como uma crítica ao capitalismo governado pelo Estado, mas se transformou em serva do capitalismo neoliberal, conforme afirma Fraser, “a segunda onda do feminismo emergiu como uma crítica do primeiro, mas se converteu em uma serva do segundo” (FRASER, 2013a, p. 131).

Capitalismo gerido pelo Estado é entendido, por Fraser, como o poder que os Estados têm de controlar a economia e as empresas, subordinando os seus interesses de acumulação de capital de curto prazo para os objetivos de longo prazo do Estado. Já o capitalismo neoliberal preconiza o sistema de financiamento global dentro de anseios imediatos para subordinar os Estados.

A história da segunda onda do feminismo foi difundida nos Estados Unidos como uma história de sucesso que passou de um movimento liderado por mulheres brancas e heterossexuais para incluir preocupações de mulheres negras, homossexuais, pobres e trabalhadoras. Entretanto, para Fraser, essa narrativa é muito interna ao movimento e não ressalta as transformações externas com efeitos práticos no movimento. Portanto, é preciso de uma história alternativa mais abrangente que Fraser divide em três fases: a primeira está relacionada como o início do feminismo de segunda onda e os novos movimento sociais dos anos 60. A segunda fase está atrelada à política de identidade, a terceira fase está voltada para

as questões transculturais e para a criação de espaços transnacionais. Nesta segunda fase, segundo Fraser,

o feminismo se preocupou com a cultura e foi atraído para a órbita da política de identidade. Apesar de o feminismo não ter sido notado àquela época, a sua fase de política de identidade coincidiu com um desdobramento histórico mais amplo: o esgarçamento da democracia social baseada na ideia de nação graças à pressão do neoliberalismo global. Sob tais condições, uma política de reconhecimento centrada na cultura não poderia ser bem-sucedida. Na medida em que negligenciou os desdobramentos político-econômicos e geopolíticos, essa abordagem não pôde opor-se de maneira efetiva nem à selvageria das políticas de livre-mercado nem ao chauvinismo de direita que emergiu com elas (FRASER, 2007b, p. 293).

Tivemos um contexto de prosperidade no primeiro mundo, pós-Segunda Guerra Mundial, e com a formulação de novas ferramentas de governança econômica sob o dirigismo keynesiano. O Estado de bem-estar social conseguiu manter relativamente a solidariedade entre classes dentro dos seus limites territoriais. Contudo, esse contexto de prosperidade estava suplantando várias exclusões e preconceitos em razão do gênero, raça, etnia ou classe social, mas ficaram adormecidos na socialdemocracia que trazia a bandeira da redistribuição econômica. Houve, então, a prosperidade da sociedade de consumo em massa no Atlântico Norte que conseguiu domesticar as lutas de classe.

Na década de 60, essa calma foi rompida pelo levante dos jovens radicais contra a segregação racial e Guerra do Vietnã que depois questionaram o sistema capitalista vigente que havia naturalizado a divisão sexual do trabalho, a heteronormatividade, o consumismo, a burocracia, formando novos movimentos sociais dentro dos quais a segunda onda do feminismo se mostrou o mais visionário. O feminismo de segunda onda criticava o profundo androcentrismo presente na estrutura da sociedade capitalista, as exclusões de gênero, o padrão da família burguesa, “politizando o ‘pessoal’, expandiram as fronteiras de contestação para além da redistribuição socioeconômica - para incluir o trabalho doméstico, a sexualidade e a reprodução” (FRASER, 2007b, p. 295). Acrescente-se:

Contando com o *ethos* solidário do Estado de bem-estar social e com as capacidades de assegurar a prosperidade, elas também estavam comprometidas a domar mercados e promover o igualitarismo. Agindo a partir de uma crítica que era, ao mesmo tempo, radical e imanente, a primeira fase da segunda onda do feminismo buscava menos o desmantelamento do *welfare state* do que transformá-lo em uma força que pudesse remediar a dominação masculina (FRASER, 2007b, p. 295).

Em meados de 1989, com a queda do comunismo dos governos conservadores na Europa Ocidental e América do Norte, juntamente com a globalização acelerada, reacendeu a chama de novas ideologias consideradas “neoliberais” e o combate às ideias de redistribuição

igualitária das riquezas, bem como o ideal de dirigismo keynesiano do Estado. Conforme afirma Harvey (2008, p. 13), “o neoliberalismo se tornou hegemônico como modalidade de discurso e passou a afetar tão amplamente os modos de pensamento que se incorporou às maneiras cotidianas de muitas pessoas interpretarem, viverem e compreenderem o mundo”.

Os movimentos feministas, que antes tinham o Estado de bem-estar como seu ponto de partida, procurando desdobrar o *ethos* igualitário da classe para o gênero, perderam o seu chão. “Incapazes de assumir a socialdemocracia como base para a radicalização, os movimentos gravitaram para novas gramáticas de reivindicações políticas mais próximas do *Zeitgeist* pós-socialista” (FRASER, 2007b, p. 296). Esta fase é caracterizada pelo fortalecimento da política de identidade e mudanças culturais, conseguindo expor as formas de dominação masculina enraizadas na estrutura da sociedade capitalista. Contudo, como não foi acompanhada da crítica das desigualdades econômicas, não pode ter o entendimento profundo e completo da sociedade capitalista. Houve, portanto, o deslocamento do feminismo do imaginário socialista subordinado as lutas por redistribuição no reconhecimento. A virada para o reconhecimento coincidiu com o surgimento do neoliberalismo hegemônico que queria afastar as pessoas das concepções de igualitarismo social.

[...] o resultado foi uma trágica ironia histórica. Ao invés de chegar a um paradigma maior e mais rico que incluísse tanto a redistribuição quanto o reconhecimento, nós efetivamente trocamos um paradigma truncado por outro – um economicismo truncado por um culturalismo truncado (FRASER, 2007b, p. 297).

A mudança no imaginário de segunda onda, da fase um para a fase dois, ocorreu dentro de uma perspectiva neoliberal e pós-comunista, nas mais diversas regiões, não se limitando aos Estados Unidos. A Europa Ocidental, na tentativa de manter um perfil progressista, não focou nas desigualdades econômicas, mas, sim, na supressão das hierarquias, portanto, houve a mudança do paradigma redistributivo para o reconhecimento, mesmo que de forma mais sutil.

No Terceiro Mundo, o fim da Guerra Fria acarretou o fim dos recursos financeiros para esses países. Além do desmantelamento da organização de Bretton Woods, isso possibilitou o crescimento da política neoliberal e de reconhecimento na estrutura desses países. Nos Estados Unidos, enquanto feministas discutiam questões sobre o essencialismo, se forma uma disputa entre “defensores do livre-mercado e fundamentalistas cristãos” (FRASER, 2007b, p. 299). Nas eleições de 2004, duas questões foram levantadas sobre a mesma bandeira na disputa presidencial: guerra ao terrorismo e valores familiares. Estratégias

voltadas à valorização da política do reconhecimento em detrimento de uma política redistributiva desvalorizada.

Questões como o “casamento gay” fizeram os cristãos fundamentalistas irem às urnas, contudo, as pessoas não perceberam que os reais motivos para tornar difícil a vida familiar da classe trabalhadora não está relacionado à união homoafetiva ou questões sobre o aborto, mas estão relacionadas as políticas do capitalismo neoliberal. Isso só encobre questões de redistribuição econômica que não estão sendo realizadas. Fraser afirma que “tais políticas incluem impostos reduzidos para as corporações e os ricos, seguridade social e proteção ao consumidor reduzido, e baixos salários e emprego precário” (FRASER, 2007b, p. 300-301).

As feministas, apesar de não entenderem isso na época, mudaram o foco das reivindicações, passaram da redistribuição para o reconhecimento, justamente quando a direita aperfeiçoava uma política distributiva regressiva. Segundo Fraser, “foi uma coincidência infeliz. O relativo desprezo à economia política do feminismo dos Estados Unidos e outros movimentos progressivos acabou jogando a favor da direita, que acolheu os principais benefícios da virada cultural” (FRASER, 2007b, p. 301).

Além disso, a globalização e cibertecnologia vêm aumentando outra preocupação feminista relacionada aos espaços transnacionais, assim, correntes feministas vêm combatendo as injustiças dentro dos limites dos Estados e as injustiças transfronteiriças. Nesta fase do feminismo, o espaço político transnacional, que vem sendo desenvolvido principalmente na União Europeia, ganha destaque, e as feministas precisam desenvolver a base teórica em termos de redistribuição, reconhecimento e representação para criar mais proteção à seguridade social e direitos econômicos sensíveis ao gênero, lutar por reconhecimento e a aceitação da multiplicidade cultural, além de fiscalizar a Europa transnacional para evitar questões de mau enquadramento.

Portanto, nesta nova fase do feminismo é necessário conhecer e repensar os acontecimentos do passado para que não aconteçam novamente e pensar grande com a inclusão de demandas por redistribuição, reconhecimento e representação nas questões de justiça.

Em retrospectiva, podemos ver hoje o movimento de libertação das mulheres apontado, simultaneamente, dois futuros possíveis muito diferentes. No primeiro cenário, foi renunciado um mundo em que a emancipação de gênero andasse de mãos dadas com a democracia participativa e a solidariedade social. No segundo, foi prometida uma nova forma de liberalismo, capaz de garantir, tanto às mulheres quanto aos homens, os benefícios da autonomia individual, maior capacidade de escolha e promoção pessoal por meio da meritocracia. A segunda onda de feminismo

foi ambivalente nesse aspecto. Compatível com qualquer uma das duas visões da sociedade, também era capaz de fazer duas elaborações históricas diferentes (FRASER, 2013a, p. 132).

O feminismo tem sido adotado em maior proporção pela segunda versão liberal e individualista, mas não por serem vítimas do capitalismo neoliberal, mas por três características importantes: primeiro, a crítica do salário familiar que, dentro do contexto do capitalismo organizado pelo Estado, significava o ideal da família patriarcal com o homem trabalhando fora e as mulheres cuidando dos afazeres domésticos. No contexto do capitalismo neoliberal, a crítica do salário familiar apoia o trabalho das mulheres solteiras ou casadas inseridas no mercado de trabalho, mas com salários defasados, altas horas de trabalho, o que resulta na necessidade de dois trabalhadores para manter uma família. O neoliberalismo implementou o discurso de empoderamento e emancipação das mulheres, mas não tornou visível a exploração para manter a acumulação capitalista.

A segunda característica que contribui para o neoliberalismo está relacionada à valorização da cultura em detrimento da economia. A crítica feminista no contexto do capitalismo organizado pelo Estado focava nas outras formas de injustiças, além da economia, já que a desigualdade de classe era considerada o grande detentor das questões de justiça, por isso, as feministas defendia a inclusão da dimensão cultural e reconhecimento das diferenças para discutir as hierarquias de status e diferenças baseadas no gênero. Contudo, no contexto do capitalismo neoliberal não tivemos a inclusão da dimensão do reconhecimento juntamente com a econômica, na verdade, as lutas por redistribuição econômica foram obliteradas justamente na época do crescimento neoliberal, no qual era necessário redobrar a atenção.

A terceira característica está vinculada à crítica do Estado territorial de bem-estar social. A crítica feminista visava democratizar o Poder Estatal para empoderar os cidadãos, mas, na verdade, o Estado diminui o seu poder, legitimando a mercantilização e cortes de gastos, o que resulta no aumento do número de empréstimos, por exemplo. O neoliberalismo vende a ideia emancipatória de que as mulheres podem conseguir independência financeira e emancipação política tendo seu próprio negócio, só precisa fazer um empréstimo. Contudo, o Estado é quem deveria fazer um esforço macroestrutural para combater a pobreza, esforços esses que jamais serão compensados com microcréditos. Todas essas características se convertem no esforço neoliberal de naturalizar o individualismo.

Os nossos olhares devem estar voltados em contraposição para a solidariedade. A sociedade solidária precisa romper com o capitalismo neoliberal e buscar anseios que não sejam subvertidos. Portanto, as feministas devem lutar pela valorização das atividades não

remuneradas, como os cuidados, além de criticar a distinção de salário familiar e trabalho assalariado e capitalismo flexível. Devem integrar as lutas por redistribuição econômica com as lutas por reconhecimento. E, por fim, reivindicar a democracia participativa para fortalecer os poderes políticos na limitação do capital, na busca da justiça.

Fraser analisa a segunda onda do feminismo de uma maneira global, não em suas especificidades, e relaciona com a história do capitalismo. Os primórdios da segunda onda do feminismo são caracterizados pelo Estado exercendo papel soberano e centrado na economia nacional e está situado no pós-guerra com o surgimento da esquerda anti-imperialista que combatia o androcentrismo. Fraser aponta a principal crítica ao feminismo de segunda onda:

É dito frequentemente que o sucesso relativo do movimento em transformar cultura permanece em nítido contraste com seu relativo fracasso para transformar instituições. Esta avaliação tem duplo sentido: por um lado, os ideais feministas de igualdade de gênero, tão controversos nas décadas anteriores, agora se acomodam diretamente no *mainstream* social; por outro lado, eles ainda têm que ser compreendidos na prática. Assim, as críticas feministas de, por exemplo, assédio sexual, tráfico sexual e desigualdade salarial que pareciam revolucionárias não faz muito tempo, são princípios amplamente apoiados hoje; contudo esta mudança drástica de comportamento no nível das atitudes não tem de forma alguma eliminado essas práticas. E, assim, frequentemente se argumenta: a segunda onda do feminismo tem provocado uma notável revolução cultural, mas a vasta mudança nas *mentalités* (contudo) não tem se transformado em mudança estrutural, institucional (FRASER, 2009a, p. 13).

A tese é que a segunda onda do feminismo teve “falha institucional com sucesso cultural” (FRASER, 2009a, p. 13), pois iniciaram com a vertente econômica, cultural e política que propunha a sujeição do capitalismo organizado pelo Estado com uma crítica forte e sistêmica. Contudo, com o passar do tempo, estas três esferas foram se ramificando dentro do próprio feminismo e do capitalismo, perdendo a força necessária. Depois de perder sua força, a segunda onda do feminismo foi recrutada pelo novo projeto político que “Em um bom exemplo da perspicácia da história, desejos utópicos acharam uma segunda vida como correntes de sentimento que legitimaram a transição para uma nova forma de capitalismo: pós-fordista, transnacional, neoliberal” (FRASER, 2009a, p.14).

Assim, Fraser divide a segunda onda do feminismo em três fases: primeira, capitalismo organizado pelo Estado; segunda, capitalismo pós-fordista, “desorganizado” e transnacional; terceira, neoliberalismo. Para Fraser, a expressão “capitalismo organizado pelo Estado” é utilizada para se “referir aos Estados de Bem-estar Social da OCDE (Organização para a Cooperação e Desenvolvimento Econômico) e aos Estados desenvolvimentistas ex-coloniais do período pós-guerra” (FRASER, 2009a, p.15), que iniciou na década de 1970, o

feminismo de segunda onda para combater quatro características importantes: economicismo, androcentrismo, estatismo e westfalianismo.

O economicismo é caracterizado como estrutura política dos Estados que ressalta a dimensão econômica em detrimento das outras dimensões, resultando na luta por redistribuição e igualdade de classe. O poder público estava voltado para a regulamentação do mercado econômico para administrar a crise do capital. As ideias de igualdade social, solidariedade e inclusão foram analisadas de forma economicista e classicêntrica. As questões sociais foram tratadas no campo distributivo e as divisões sociais nas questões de classe.

O androcentrismo ressalta o imaginário social do homem branco e chefe de família que sustentava a casa, enquanto o salário da esposa era considerado um complemento. Esta característica está profundamente ligada ao gênero e “obscureceu a importância social do trabalho não-assalariado de atenção à família e do trabalho reprodutivo” (FRASER, 2009a, p.16). Ao institucionalizar essas concepções do androcentrismo, o capitalismo organizado pelo Estado naturalizou as injustiças de gênero e retirou das questões de contestação política.

O estatismo está vinculado aos aspectos técnicos de gerenciamento estatal. Os cidadãos foram tratados como consumidores ou clientes, ao invés de participante das decisões políticas. O resultado é uma cultura despolitizada que busca a solução para questões políticas em peritos e “*experts*”, afastando os cidadãos das deliberações políticas.

O westfalianismo é caracterizado pelo Estado-nação que tem seu espaço político delimitado no seu território baseado na estrutura de regulamentação de Bretton Woods. O resultado é a institucionalização do ideal de “westfalia”, em que os limites da justiça estão dentro do território do Estado e deve ser discutido entre os cidadãos, obscurecendo as injustiças transfronteiriças.

Neste cenário do capitalismo organizado pelo Estado, as feministas da segunda onda contrapuseram suas quatro características principais. Para combater o economicismo, as feministas lutaram para politizar o “pessoal”, ampliando o conceito de justiça para abranger questões econômicas, culturais e políticas. A crítica ao patriarcado foi fundamentada na estrutura da sociedade, portanto, a justiça significava superar a subordinação de gênero modificando a estrutura social.

Na luta contra o androcentrismo, as feministas de segunda onda combateram a “divisão sexista do trabalho que sistematicamente desvalorizava atividades, remuneradas e não remuneradas, que eram executadas por ou associada com mulheres” (FRASER, 2009a, p.19). Elas extrapolam as conexões profundamente estruturais presentes no capitalismo organizado pelo Estado que colocam o salário familiar como forma de injustiça distributiva

(salários inferiores, cuidado não remunerado, entre outras), de reconhecimento (subordinação de status) e representação (dominação política dos homens). Portanto, a crítica integrava a dimensão econômica, do reconhecimento e política para transformar a estrutura da sociedade. Contra o estatismo, a luta era voltada para a crítica do “*ethos* burocrático-gerencial” (FRASER, 2009a, p. 20), assim, as feministas de segunda onda buscavam se tornar um movimento “anti-hierárquico participativo e popular” (FRASER, 2009a, p. 20). Contudo, a maioria das feministas não contestaram as instituições estatais, apenas buscavam injetar as visões feministas, resultando em um “Estado democrático e participativo” (FRASER, 2009a, p. 20).

A questão westfaliana foi um ponto controvertido entre as feministas de segunda onda, devido à Guerra do Vietnã e as injustiças transfronteiriças que estavam em pauta, contudo, a maioria encontrava no Estado-nação os destinatários para as reclamações sobre questões de justiça. Nessa época a tecnologia não era tão avançada e o Estado ainda parecia dar conta das questões de justiça. Contudo, o slogan “a irmandade é global” (FRASER, 2009a, p. 21) ficou no plano abstrato e não como projeto prático pós-westfaliano.

O projeto político das feministas da segunda onda visa a transformação da sociedade para superar as injustiças econômicas, culturais e políticas, além da crítica ao capitalismo. Contra o economicismo, a transformação visava a abertura das discussões sobre distribuição econômica para englobar questões de reconhecimento e participação política. Contra o androcentrismo do salário familiar, visavam transformar a sistemática de desvalorização do cuidado e da divisão sexual do trabalho. Contra o estatismo, a transformação consistiu na luta para democratizar o poder Estatal e aumentar a participação dos cidadãos. Buscava, portanto, uma transformação profunda na estrutura da sociedade capitalista, contudo, não visava a transformação do modelo westfaliano de governança.

O projeto emancipatório das feministas de segunda onda estava “fadado ao fracasso desde o início” (FRASER, 2009a, p. 22), para Fraser, porque foram “vítima de forças históricas mais profundas” (FRASER, 2009a, p. 22) relacionadas à mudança no capitalismo que conhecemos para a fase inicial do neoliberalismo que visava usar o mercado econômico para “domesticar a política” (FRASER, 2009a, p. 22) em contraposição ao capitalismo que objetivava usar os poderes políticos para domesticar os mercados econômicos, desmontando a estrutura de Bretton Woods e eliminando o poder do Estado de controle do capital de direção keynesiana. Fraser afirma que:

No lugar do dirigismo, eles promoveram a privatização e a desregulamentação; em lugar de provisão pública e cidadania social, ‘trickle-

down' e 'responsabilização pessoal'; em lugar dos Estados de bem-estar social e desenvolvimentistas, um Estado competitivo enxuto e mesquinho. Foi mera coincidência que a segunda onda do feminismo e o neoliberalismo prosperaram em conjunto? Ou havia uma afinidade eletiva perversa, subterrânea entre eles? Esta segunda possibilidade pode ser uma heresia, por certo, mas seria perigoso não investigá-la. Certamente, o surgimento do neoliberalismo mudou dramaticamente o terreno no qual a segunda onda do feminismo operava (FRASER, 2009a, p. 22-23).

A luta das feministas da segunda onda teve clara intenção emancipatória, mas foi baseada na crítica do capitalismo organizado pelo Estado, não prevendo o surgimento desta nova vertente neoliberal que deixou suas aspirações com caráter mais ambíguo. Assim, “o ataque à seguridade social foi lustrado por um verniz de carisma emancipatório, emprestado dos novos movimentos sociais” (FRASER, 2019, p. 80). A crítica ao androcentrismo, economicismo, estatismo e westfalianismo foram ressignificados no contexto neoliberal.

A luta contra o economicismo foi ressignificado nas lutas por reconhecimento em detrimento das lutas por redistribuição. As feministas da segunda onda se transformaram em uma variante da política de identidade. Na academia, a teoria social feminista foi obscurecida pela teoria cultural feminista. A crítica ao economicismo se transformou em um culturalismo unilateral, assim, ao invés, de um paradigma de justiça mais amplo, “as feministas de segunda onda trocaram um paradigma incompleto por outro” (FRASER, 2009a, p. 24).

Assim, “proponentes da emancipação se uniram a partidários da financeirização para bloquear a seguridade social. O fruto da união entre eles foi o neoliberalismo progressista” (FRASER, 2019, p. 82). O momento coincidiu com o neoliberalismo que visava obscurecer as lutas por igualitarismo social, portanto, no momento em que a economia política mais precisava de atenção, as feministas da segunda onda voltaram-se para a crítica da cultura, deixando de lado a crítica ao capitalismo que lhe era inerente.

Para Fraser, essa união improvável, e que pode soar até como um oxímoro, é uma realidade política. Progressistas se uniram com forças capitalistas, sobretudo do capitalismo financeirizado. As ideias progressistas de empoderamento e respeito às diversidades estão servindo como bandeira das políticas públicas neoliberais. Neste sentido, como afirma Fisher (2020, p. 150), “precisamos da coordenação de diversos grupos, recursos e desejos. Nesse sentido, a direita tem conseguido ser ‘pós-moderna’ melhor do que nós, construindo coalizões bem-sucedidas de grupos de interesses heterogêneos sem a necessidade de uma unidade global”.

As lutas contra o androcentrismo também foram ressignificadas para o contexto do capitalismo neoliberal desorganizado para introduzir a ideia da família com dois assalariados,

ao invés da ideia de salário familiar. Nesse contexto, o capitalismo neoliberal vende a ideia de justiça de gênero, autonomia e liberdade, mas, na prática, existe todo o contexto de degradação das condições de trabalho. O salário familiar é um ingrediente-chave do capitalismo neoliberal, pois intensifica o trabalho assalariado na busca das mulheres por dignidade, autonomia e liberdade, ao mesmo tempo que fomenta o ideal de acúmulo capitalista.

A luta contra o estatismo foi ressignificado para reduzir o poder estatal, a crítica ao estatismo, que visava o aumento do poder dos cidadãos e da justiça social nos Estados, foi ressignificada para defender a redução de despesas pelo Estado, o aumento no número de microcréditos pode ser visto como o resultado da falta de atividade estatal, além de legitimar a mercantilização. Conforme afirma Fisher:

O realismo capitalista é uma expressão da decomposição de classe, e uma consequência da desintegração da consciência de classe. Fundamentalmente o neoliberalismo deve ser visto como um projeto que buscava atingir esse fim. Seu compromisso – pelo menos não na prática – não era libertar os mercados do controle estatal. Tratava-se, na verdade, de subordinar o Estado ao poder do capital (FISHER, 2020, p. 144).

A estrutura westfaliana foi ressignificada para o contexto da globalização, onde o Estado territorial moderno não consegue ser o único local para as discussões acerca da justiça. Este paradigma transnacional aproximou as feministas dos regimes de governança global, mas vinculadas às questões de gênero e reconhecimento das diferenças, deixando de lado questões econômicas, além de transformar a política feminista em espécies de “ONG’s”, distanciando os profissionais das pessoas locais, portanto, a crítica westfaliana no contexto do capitalismo neoliberal foi ambivalente. Para Fraser (2009a, p. 28), “as ideias feministas se submeteram a uma mudança sutil de validade no contexto alterado”.

As feministas de segunda onda no capitalismo organizado pelo Estado tiveram um caráter emancipatório, enquanto no capitalismo neoliberal teve um caráter ambíguo, conforme afirma Fraser (2009a, p. 29), “como o discurso se torna independente do movimento, ele é progressivamente confrontado com uma estranha versão sombria de si mesma, uma cópia sinistra que nem se pode simplesmente abraçar, nem negar completamente”, mas o movimento feminista transnacional também teve êxito,

[...] utilizando novas tecnologias de comunicação para estabelecer redes transnacionais, as feministas foram precursoras em estratégias inovadoras tais como o ‘efeito bumerangue’, que mobiliza a opinião pública global dirigindo a atenção para abusos locais e para envergonhar os Estados que fecham os olhos para eles. O resultado foi uma nova forma promissora de

ativismo feminista: transnacional, de múltipla escala, pós-westfaliana (FRASER, 2009a, p. 27).

A segunda onda do capitalismo não fracassou, simplesmente, e nem foi vítima infeliz do neoliberalismo por estar na hora errada e lugar errado, o que precisa fazer enquanto movimento que busca a justiça de gênero é conhecer e ampliar a consciência histórica para a formulação de novos paradigmas do futuro. Para Fraser, o feminismo e o neoliberalismo têm a afinidade na crítica da autoridade tradicional por demandar lutas pela emancipação das mulheres aos homens e na luta pela expansão capitalista que não seja limitada pelos Estados. A divergência entre o feminismo e o neoliberalismo consiste nas “formas pós-tradicionais de subordinação de gênero” (FRASER, 2009a, p. 30).

É importante esclarecer que a crítica que a Fraser faz ao feminismo de segunda onda está relacionada a dois pontos importantes, no primeiro, faz uma análise da trajetória como um todo, não englobando aspectos de feministas da esquerda, por exemplo, e outros movimentos feministas que ficaram relegados à margem da história, conforme a filósofa afirma, “com certeza, nem todas as feministas foram conquistadas pela causa neoliberal, mas aquelas que foram, conscientemente ou não, constituíram o maior e mais visível segmento do movimento, enquanto aquelas que, como eu, resistiram foram confinadas às margens” (FRASER; JAEGGI, 2020, p. 220). O segundo recorte da crítica é a delimitação territorial com a qual Fraser esboça a Segunda Onda do feminismo, assim:

Minha segunda advertência diz respeito à geografia das três fases do feminismo. Da forma como eu a entendo, a primeira fase (novos movimentos sociais) alcançou os feminismos da América do Norte e da Europa Ocidental – e possivelmente correntes de outros lugares. A segunda fase (política da identidade foi mais bem expressa nos Estados Unidos, apesar de ter tido ressonância em outras regiões. Finalmente, a terceira fase é mais desenvolvida, como seu nome sugere, em espaços políticos transnacionais, paradigmaticamente associados à “Europa” (FRASER, 2007b, p. 294).

A responsabilidade das mulheres na criação dos filhos ajuda a manter os mercados de trabalho que, ao mesmo tempo, desfavorece o trabalho das mulheres que reforça a injustiça econômica e, igualmente, reforça o poder desigual no seio familiar. O processo de subordinação é a essência do capitalismo neoliberal, que deve ser combatido juntamente com a autoridade tradicional, pois a crítica feminina deve estar atenta ao sistema capitalista que promete libertação e igualdade, mas na prática substitui um sistema de dominação por outro, conforme afirma: “as vitórias feministas [...] têm mais a ver com a mudança de consciência do

que com a constituição de estruturas, instituições e práticas, que realmente mudariam a vida da maioria das pessoas na base da sociedade” (FRASER, 2020, p. 73).

Assim, precisamos lutar por: I) antieconomicismo pós-neoliberal que, segundo Fraser, retrata a sua teoria tridimensional de justiça, reconectando a teoria feminista à crítica do capitalismo e posicionando a sua luta na Esquerda; II) antiandrocentrismo pós-neoliberal visa a valorização das atividades do cuidado e descentraliza o trabalho assalariado; III) antiestatismo pós-neoliberal busca a democracia participativa. O poder público fortalecido com a participação dos cidadãos, domesticando os mercados e visando a justiça social; IV) anti-westfalianismo pós-neoliberal com a instituição de uma ordem política pós-westfaliana, visando combater as injustiças transfronteiriças, uma ordem democrática em todos os seus níveis.

Atualmente, estamos passando por uma crise que pode ser analisada em vários lugares desde a eleição de Donald Trump e, também, conforme afirma Fraser (2019, p. 77), “o voto pelo *Brexit* no Reino Unido, a rejeição às reformas de *Renzi* na Itália, a campanha de Bernie Sanders pela indicação do Partido Democrata nos Estados Unidos e o apoio crescente ao *Front National* na França”. Estas insurreições políticas são exemplos claros de revolta da população e o colapso da hegemonia neoliberal.

O neoliberalismo progressista como projeto político falhou, então, estamos diante de algo novo. A eleição de Trump é um sinal da derrocada do neoliberalismo progressista, contudo, a revolta por essa união pode ser vista em outros países,

A vitória de Trump marcou uma derrota da aliança profana de emancipação com financeirização. Mas sua presidência não oferece solução para a crise atual, promessas de um novo regime, hegemonia segura. O que enfrentamos, na verdade, é um interregno, uma situação aberta e instável em que corações e mentes estão à disposição. Nessa situação, existe não apenas o risco mas também a oportunidade: a chance de construir uma nova ‘nova esquerda’ (FRASER, 2019, p. 88).

Abordar sobre a crise instaurada, significa uma oportunidade, pois, segundo a filósofa, se “caracterizarmos com precisão e identificarmos sua dinâmica distintiva, poderemos determinar melhor o que é necessário para resolvê-la” (FRASER, 2020, p. 33). Esta crise envolve a perda de força dos partidos e das classes políticas. Trata-se de uma revolta contra a dominação política reinante, no descrédito na boa-fé das elites e a busca por novas ideologias ou organizações. Essa crise é política, mas também ecológica, social e econômica. Estamos diante de uma crise geral.

Na verdade, estamos diante de uma crise hegemônica. Fraser utiliza alguns ensinamentos de Antonio Gramsci para abordar sobre esta crise de hegemonia. Hegemonia é o termo utilizado para justificar a classe dominante como natural ao senso comum em uma determinada sociedade. Hegemonia, para Fraser (2020, p. 76), “tem a ver com a autoridade política, moral, cultural e intelectual de uma determinada visão de mundo – e com a capacidade dessa visão de mundo de se incorporar em uma aliança durável e poderoso de forças sociais e classes sociais”. Assim,

[...] precisamos distinguir entre a política neoliberal, que permanece em vigor praticamente em toda parte, e a hegemonia neoliberal, que está bastante abalada. [...] combina duas coisas em um amálgama tenso: primeiro, um enfraquecimento dramático da autoridade do neoliberalismo – uma menor confiança nas ideias, políticas e na ordem institucional subjacente a elas; em segundo lugar, a incapacidade, pelo menos até o momento, de gerar uma alternativa plausível, tanto no nível político quanto no nível institucional. É uma combinação explosiva (FRASER, 2020, p. 77).

Por outro lado, podemos falar em bloco hegemônico, que consiste em: “uma coalizão de forças sociais díspares que a classe dominante reúne e através dela afirma sua liderança”. (FRASER, 2020, 36). Para que esta hegemonia seja contestada é necessária a criação pela classe dominante de uma nova e mais persuasiva “contra-hegemonia”, ou a formulação de “uma nova e mais poderosa aliança política, ou um bloco contra-hegemônico” (FRASER, 2020, 36). A filósofa afirma ainda que “todo bloco hegemônico incorpora um conjunto de valores e suposições sobre aquilo que é justo e correto e sobre aquilo que não é” (FRASER, 2020, p. 36).

Nos Estados Unidos e na Europa, a hegemonia capitalista conseguiu se consolidar sobre duas perspectivas diferentes, uma relacionada a distribuição e outra no reconhecimento. Assim, “juntos, distribuição e reconhecimento constituem os componentes normativos essenciais a partir dos quais as hegemonias são construídas” (FRASER, 2020, p. 37). O bloco hegemônico que predominava, antes da eleição de Donald Trump era o neoliberalismo progressista, segundo Fraser,

[...] isso pode soar como um oxímoro, mas foi uma aliança real e poderosa de dois companheiros improváveis: por um lado, as principais correntes liberais dos novos movimentos sociais (feminismo, antirracismo, multiculturalismo, ambientalismo e ativistas pelos direitos LGBTQ+); por outro lado, os setores mais dinâmicos, de ponta, ‘simbólicos’ e financeiros da economia dos EUA (Wall Street, Vale do Silício e Hollywood). (FRASER, 2020, p. 38).

Houve a união de aspectos econômicos e culturais, ou como afirma Fraser (2020, p. 38), “o bloco progressista-neoliberal combinou um programa econômico expropriativo e plutocrático com uma política de reconhecimento liberal-meritocrática”. O ideal era libertar os mercados das forças do Estado, mas significou, na realidade, financeirização, com: “desmantelamento das barreiras e das proteções à livre circulação do capital; desregulamentação bancária e ampliação das dívidas predatórias; desindustrialização; enfraquecimento dos sindicatos e difusão dos trabalhos precários e mal remunerados” (FRASER, 2020, p. 38).

Houve um declínio na esquerda e, para Fraser, a esquerda está em crise, pois “nos falta uma visão programática e uma perspectiva organizacional” (FRASER, 2020, p. 90). Portanto, o outro bloco hegemônico para fazer frente ao neoliberalismo progressista, é nomeado como neoliberalismo reacionário, que consiste também na união de política distributiva e de reconhecimento:

ao mesmo tempo em que afirmava fomentar os pequenos negócios e a manufatura, o verdadeiro projeto econômico do neoliberalismo reacionário centrava-se no fortalecimento das finanças, da produção militar e da energia não renovável, tudo isso em benefício, principalmente, do 1% global. O que deveria torna-lo palatável para a base que buscava reunir era uma visão excludente de uma ordem de status justa: etnonacional, anti-imigrante e pró-cristã, se não abertamente racista, patriarcal e homofóbica (FRASER, 2020, p. 38).

Contudo, essa união de setores diferentes, como evangélicos e banqueiros, brancos do sul e magnatas da energia tinham semelhanças nas questões distributivas com o neoliberalismo progressista, pois não estavam voltados para a crítica da estrutura subjacente e apoiavam o livre comércio. Assim, a principal diferença entre neoliberalismo progressista e neoliberalismo reacionário está relacionada às questões de reconhecimento. Durante muito tempo, o neoliberalismo progressista ganhou a disputa com o neoliberalismo reacionário, mas esta união de neoliberais e progressistas não estava satisfazendo completamente nenhum dos dois grupos de maneira satisfatória. Com duas possibilidades políticas fortes, neoliberalismo progressista e neoliberalismo reacionário, políticas anti-neoliberais eram excluídas da esfera pública. Contudo, existia um número considerável de eleitores que não se sentiam representados por estes dois projetos políticos.

Diante disso, somente no início das eleições presidenciais foi criado um novo bloco proto-hegemônico de Trump, que Fraser (2020, p. 50) nomeou de “populismo reacionário”, que parecia combinar questões distributivas e uma política populista. Em contrapartida, foi criado um bloco de *Sanders*, que Fraser (2020, p. 50) nomeou de “populismo progressista”

que estava voltado para a união da política inclusiva de reconhecimento com uma política distributiva voltada para a valorização das famílias trabalhadoras, preconizando “reforma do sistema criminal somada ao *Medicare* para todos; justiça reprodutiva, mais ensino superior gratuito; direitos LGBTQ+, além da fragmentação dos grandes bancos” (FRASER, 2020, p. 50).

O populismo progressista de *Sanders* não ganhou apoio dentro do próprio partido, e quem concorreu à presidência foi Hillary Clinton. Trump conseguiu a vitória com um discurso populista reacionário, contudo, após a eleição abandonou as questões distributivas populistas e aumentou a política de reconhecimento reacionária, assim, “aquilo que os apoiadores votaram, em suma, não é aquilo que receberam. O resultado não foi o populismo reacionário, mas neoliberalismo hiper-reacionário” (FRASER, 2020, p. 53).

Contudo, este neoliberalismo hiper-reacionário não tem a força de um bloco hegemônico dominante, “agora que o rei populista está nu, parece duvidoso que a parcela da classe trabalhadora da base de Trump fique satisfeita, por muito tempo, apenas com uma dieta de (des) reconhecimento” (FRASER, 2020, p. 54). A crise hegemônica consiste na deslegitimação de certos aspectos do senso comum liberal, tais como: “Faça seu próprio negócio” e se encha de dívidas e financiamentos. As pessoas querem uma maior proteção estatal em questões trabalhistas, previdenciárias, mas o Estado encontra-se sucateado pelo capitalismo financeirizado.

A crise democrática possui dois níveis: no primeiro, temos questões estruturais ou sistêmicas, que se trata da crise de governança, pois, no capitalismo administrado pelo Estado, o capital estava sobre controle, mas neste novo tipo de capitalismo neoliberal ou financeirizado, o Estado deve satisfazer as necessidades do capital e dos seus cidadãos, por isso, encontra-se fragilizado. Podemos observar esta crise de governança no desmantelamento do sistema de Bretton Woods, no controle do capital e nas formas de transações econômicas internacional e a incapacidade do Estado controlar sua própria moeda. Os Estados não têm mecanismos de defesa contra oscilações do mercado ou cobranças de dívidas externas dentro deste sistema financeiro global.

No segundo nível da crise democrática temos o nível hegemônico, a crise do consenso neoliberal. Neoliberalismo entendido como projeto político que visa diminuir o poder estatal e dos sindicatos, e aumentar a valorização do capital com especulações financeiras. É claro que algumas pessoas não vão concordar com estes termos, por isso, o neoliberalismo usou a capa dos progressistas ou de grupos considerados emancipatórios. O neoliberalismo que, na realidade, é voltado para uma economia política oligárquica, se reveste

do caráter progressista do reconhecimento. Entretanto, as pessoas não acreditam mais neste “lobo em pele de cordeiro”, em que só as mulheres, homossexuais e demais representantes de minorias, realmente “merecedores”, conseguirão o sucesso. As pessoas estão buscando alternativas a esta forma neoliberal progressista e, de certa forma, encontraram nos novos populismos, como o de Trump e Bolsonaro.

Além disso, poderia ser afirmado que as formulações sobre redistribuição, reconhecimento e neoliberalismo, de Fraser, são voltadas para os Estados Unidos da América e Europa, deixando de lado a América latina e, especialmente, o Brasil. Contudo, Fraser afirma que

[...] distinguir o tipo de diagnóstico de época em que eu postulei uma mudança da redistribuição para o reconhecimento [...]. Poderia ser dito que o diagnóstico se apresenta mais acurado em alguns lugares do que em outros. Talvez isso possa ser menos verdadeiro até certo ponto no Brasil. Embora deva dizer que tenho a impressão de que, na América Latina, em geral, o paradigma distributivo tenha sido muito forte. No Brasil, a experiência de ditadura militar e de autoritarismo como um todo pôs a questão da representação mais ao centro por um longo tempo. [...] Neste contexto, é muito importante o modo como a emergência do neoliberalismo intercepta tudo isso, porque, sem dúvida, formas de ‘terceira via’, que eu assumo que também existem no Brasil, enfrentam estas questões admitindo mais desigualdade econômica e flexibilização de mercado, ao mesmo tempo em que se sobrepõem às demandas multiculturais em franca expansão. Penso na terceira via como um amálgama problemático, que substitui parcialmente reconhecimento por redistribuição como um compromisso do neoliberalismo. É nesse ponto que a análise funciona também para a América Latina. É por isso que eu não acho que esteja completamente errada em relação à ideia ‘da redistribuição para o reconhecimento’, nem mesmo para o Brasil. (FRASER, 2011, p. 211).

Assim, como no caso norte americano, a crise hegemônica brasileira não será solucionada com o governo de Bolsonaro, são apenas os sintomas desta crise. É o momento de pensar grande. As lutas não devem ser restritas ao gênero, mas devem ser questões de justiça. O neoliberalismo instrumentalizou os melhores anseios feministas, sendo necessário, agora sob o prisma da retrospectiva, que isso não ocorra novamente. No caso específico brasileiro, Fraser não concorda em chamar o governo do Partido dos Trabalhadores (PT) de neoliberal progressista, mas também não formula um conceito. Todavia, as revoltas de algumas pessoas contra o PT e o impeachment de Dilma indicam uma forte crise política e hegemônica.

Assim, “o neoliberalismo persiste como política, mesmo sob Trump. O que ruiu foi a hegemonia neoliberal-progressista” (FRASER; RAEGGI, 2020, p. 240), portanto, o neoliberalismo ainda pode manter a capacidade de dominar, mas a hegemonia neoliberal-

progressista perdeu o poder de persuasão. Precisamos construir um bloco contra-hegemônico que consiga unificar questões distributivas, de reconhecimento e representação. Assim, a questão atual para Fraser (2019, p. 89) é: “como podemos transformar a economia política do capitalismo financeirizado, ressuscitando o lema de *Sanders* do ‘socialismo democrático’ e descobrindo o que isso pode significar no século XXI”.

3.2. O capitalismo como ordem social institucionalizada

O capitalismo, mais do que um sistema econômico, é entendido por Fraser como uma “ordem institucional abrangente” (FRASER, 2015, p. 724; 2017a, p.161; 2017c, p. 1), partindo de uma reconstrução dos ensinamentos de Karl Marx e Karl Polanyi, ela analisa o capitalismo e sua relação com a esfera econômica, mas também inclui a necessidade da natureza, da reprodução social e da política para a sua manutenção. Fraser crítica a perspectiva econômica como sendo a única forma para a obtenção da justiça, pois assume que a exploração é a injustiça fundamental, mas não estabelece que, na realidade, as sociedades capitalistas necessitam de aspectos mercantis e aspectos não mercantis como condições *sine qua non* de sua existência. É necessário que se estabeleça, portanto, as diretrizes estruturais e condições de pano de fundo que torna possível a sociedade capitalista, o que é possível, até certo ponto, com a junção de Karl Marx e Karl Polanyi.

Karl Marx percebe que a economia capitalista está ancorada em condições de fundo não econômicas para a sua existência, contudo, este não sistematizou em sua teoria sobre essas condições de fundo. Karl Polanyi, na sua obra *A grande transformação: as origens de nossa época*, publicado no Brasil em 2000, é elogiado por Fraser ao oferecer uma crítica à estrutura da crise do capitalismo, relacionando economia e sociedade e demonstrando que a economia de mercado é sustentada por elementos “entre domínios” da natureza, do trabalho e do dinheiro, ao afirmar que

quanto mais complicada se tornou a produção industrial, mais numerosos passaram a ser os elementos da indústria que exigiam garantia de fornecimento. Três deles eram de importância fundamental: o trabalho, a terra e o dinheiro. Numa sociedade comercial esse fornecimento só podia ser organizado de uma forma: tornando-os disponíveis à compra. Agora eles tinham que ser organizados para a venda no mercado – em outras palavras, como mercadorias (POLANYI, 2000, p.97).

Polanyi (2000) defende o fim da economia de mercado, mas isso não significa o fim dos mercados. O que ele propõe é “retirar do mercado os elementos da produção – terra, trabalho e dinheiro que lidava com eles como se fossem mercadorias” (POLANYI, 2000, p.

292) e ainda acrescenta que “o fim da economia de mercado pode se tornar o início de uma era de liberdade sem precedentes” (POLANYI, 2000, p. 297), pois podemos experimentar visualizar a realidade da sociedade afastada do princípio-fim “economia”. Para Fraser, Polanyi possui o déficit em sua teoria ao tratar as lutas sociais de maneira dicotômica, economia e sociedade, como contradição fundamental do capitalismo, assim, “para ele, [...] o contínuo impulso de criar mercados autorregulados para todos os principais insumos da produção de mercadorias deteriora o tecido da solidariedade, a comunidade e as compreensões compartilhadas das quais os mercados dependem, em última análise” (FRASER; JAEGGI, 2020, p. 164). Essa relação dicotômica levou Fraser a buscar entender as condições não econômicas do capitalismo, sem romantizar economia e sociedade, buscando revelar aspectos desagradáveis deste último, e, aspectos emancipatórios, do primeiro. Assim,

Combinando a produção em massa e o consumo em massa com o abastecimento público, o capitalismo gerido pelo Estado sintetizou com criatividade dois projetos que Polanyi considerou antiéticos: a mercantilização e a seguridade social. Mas eles se uniram à custa de um terceiro projeto, negligenciado por ele, que pode ser chamado de emancipação (FRASER, 2019, p. 81).

A dicotomia elaborada por Polanyi entre economia e sociedade, sendo este último termo relacionado a tudo que não for econômico, não contempla uma terceira categoria existente, chamada “emancipação”, assim, “a proposta aqui aventada é transformar o seu duplo movimento em um triplo movimento, compreendendo não dois, mas três polos de luta: mercantilização, proteção social e emancipação” (FRASER, 2017c, p. 9), pois as pessoas vinculadas a este terceiro movimento não estão preocupadas com o crescimento dos mercados ou com a manutenção das normas sociais, mas buscam superar qualquer tipo de dominação desses dois modelos apontados por Polanyi.

Assim, Polanyi “ao desenvolver uma concepção de contradição capitalista ‘entre domínios’ ele amplia a abordagem marxista padrão que visa às tendências internas do sistema econômico à crise” (FRASER, 2017c, p. 4) para elaborar uma concepção com contradições para a existência do capitalismo, pois ao mesmo tempo em que o mesmo necessita da natureza e do trabalho, o mercado autorregulado coisifica estes elementos e os desestabiliza, criando uma “luta entre fronteiras” (FRASER, 2017c, p. 7), termo utilizado por Fraser.

A filósofa analisa as condições de fundo para a possibilidade de existência do capitalismo, propondo um “giro epistemológico” entre produção e reprodução social, natureza e o capital e entre política e economia. A reprodução social é a base para a cooperação social, a possibilidade do trabalho remunerado, criação de pessoas, acumulação de capital, contudo,

por ser baseada no cuidado e no afeto, não é remunerado. A relação entre natureza e capital pode ser entendida como natureza não-humana e humana, no qual o primeiro é a fonte de recursos para a produção capitalista, mas não é devidamente valorizado. Já o segundo é tratado como valor primordial, mas precisa do pano de fundo da natureza não-humana para a sua existência. A relação entre política e economia é entendida como a dependência, deste último, na formulação de normas que mantenham a sua existência através dos poderes públicos legítimos, pois o capitalismo só é possível através de leis que estruturam a iniciativa privada e o mercado autorregulado.

Assim, a dimensão econômica está relacionada à estrutura econômica da sociedade, mas vai além, pois analisa a sociedade capitalista e suas condições sendo que são, na verdade, uma “imbricação funcional ou dependência” (FRASER, 2015, p.711). Além disso, trata da elaboração de uma teoria crítica da crise do capitalismo, pois o “capitalismo contemporâneo é globalizante, neoliberal e financeirizado” (FRASER, 2017c, p. 1).

Fraser não faz distinções ontológicas entre economia e cultura, má distribuição e reconhecimento inapropriado, mas busca historicizar as suas relações no desenvolvimento da sociedade capitalista. Conforme afirma: “[...] o ponto é historicizar uma distinção central ao capitalismo moderno – e, com ela, o próprio capitalismo moderno -, situando ambos em um contexto antropológico mais amplo e assim revelando sua especificidade histórica” (FRASER, 2017a, p. 291). Dessa maneira, busca conhecer as suas ligações ou entrelaçamentos diretos com o capitalismo. Portanto, a suposta distinção ontológica, na verdade é a busca pela relação histórica com o capitalismo. É importante acrescentar, ainda, que

com um olhar historicamente específico e diferenciado da sociedade capitalista contemporânea, podemos localizar as lacunas, o não isomorfismo de status e classe, as múltiplas interpelações contraditórias de sujeitos sociais e os muitos *imperativos morais* complexos que motivam as lutas por justiça social (FRASER, 2017a, p. 292).

A desigualdade econômica é resultante, principalmente, da vertente neoliberal de crescimento pessoal que não preconiza os aspectos comunitários e de solidariedade, além da globalização empresarial que debilita as estruturas internas de governo dos Estados, mesmo os que haviam permitido certa redistribuição dentro dos seus limites territoriais, portanto, o “livre” mercado é criticado por Fraser. As forças neoliberais promovem a globalização econômica e a desestruturação de governo interno que tenta promover a distribuição. Assim, as desigualdades econômicas aumentam. O capitalismo e a globalização aceleram e ajudam os

contatos transculturais, pluralizando as concepções morais e politizando as questões de identidade.

Fraser (2009a, p. 15) analisa o capitalismo organizado pelo Estado esclarece que: “por ‘capitalismo organizado pelo Estado’, quero dizer, a formação social hegemônica na era do pós-guerra, uma formação social na qual os estados exerceram um papel ativo em conduzir as suas econômicas nacionais”, ou seja, se caracteriza pelo poder estatal controlando o poder privado. Com a globalização e neoliberalismo, passamos para o “Capitalismo financeirizado”, que

É uma forma de organização social profundamente predatória e instável, que libera a acumulação de capital das próprias restrições (políticas, ecológicas, sociais, morais) necessárias para sustentá-la ao longo do tempo. Libertada dessas restrições, a economia capitalista consome as próprias condições básicas que a possibilitam (FRASER; JAEGGI, 2020, p. 65).

O capitalismo financeirizado atual mistura “austeridade, livre comércio, dívida predatória e trabalho precário e mal pago” (FRASER, 2019, p. 77). Esse tipo de capitalismo é caracterizado na economia de mercado, na qual os financiamentos com juros são amplamente difundidos como formas de conseguir seu próprio negócio, de conseguir a liberdade ou ascensão econômica. Contudo, o outro lado perverso desse sistema são pessoas com dívidas e empréstimos com taxas de juros exorbitantes. Assim, Fraser volta o seu olhar de maneira sistemática para o capitalismo financeirizado.

O Capitalismo financeirizado impõe ao Estado que este passe a beneficiar o capital e os cidadãos, uma equação que tende a ser benéfica apenas para o capital, já que o Estado tem sua capacidade de governança limitada. O capital passa a ser o sujeito da história, as pessoas têm seus empregos cada vez mais desvalorizados e precários, a expropriação de recursos ecológicos está ficando escassa e os trabalhos domésticos e de reprodução social cada vez mais marginalizados, em oposição a uma expectativa de produção e crescimento profissional infinita.

O modelo distributivo que luta contra as injustiças socioeconômicas e requer a redistribuição sempre foi tratado por Fraser como um modelo importante e independente que tem uma estrita relação com o capitalismo, longe de tratar o capitalismo como menos importante, sempre foi alvo de crítica dentro do seu pensamento.

Assim, as sociedades capitalistas atuais possuem diversas características internas e estruturais, de pano de fundo, que são heterogêneas, mas com a imbricação funcional econômica, social, natureza e política. Além disso, neoliberalismo e globalização também têm

um papel importante na sua existência. Por isso, Fraser elucida os profundos alicerces estruturantes para a elaboração da Teoria Crítica da crise capitalista.

As “lutas entre fronteira” (FRASER; JAEGGI, 2020, p. 160) foi inspirada em Polanyi que ao estabelecer a dicotomia economia e sociedade, relacionou uma fronteira entre ambas. Para Fraser, é necessário unir aspectos da luta de fronteira (Polanyi) e luta de classe (Marx) pois ambas estão enraizadas na estrutura do capitalismo, não sendo apenas um sistema econômico, mas uma ordem social institucionalizada, pois inclui suas possibilidades de existência de fundo.

Diferente da luta de classe que está relacionada aos trabalhadores, Fraser propõe uma visão expandida da luta de classe de forma analítica, assim, “utilizar o conceito (expandido) de luta de classe é, por contraste, enfatizar as divisões de grupo e as assimetrias de poder correlatas a essas separações” (FRASER; JAEGGI, 2020, p. 160). Temos a relação entre fronteiras de economia e política, produção e reprodução, sociedade e natureza, que vivem em tensão nas sociedades capitalistas, pois ao mesmo tempo que precisam destas condições de fundo para a sua existência, os enfraquecem e desestabilizam.

Para Fraser, “usar a expressão ‘lutas de fronteira’ é enfatizar como o conflito social se centra em (e contesta as) separações institucionais do capitalismo” (FRASER; JAEGGI, 2020, p. 188). As lutas entre fronteira estabelecem os lugares de tendência para a crise do capitalismo ou, como Fraser nomeia: “interdomínios”, assim, as separações institucionais entre produção/reprodução, sociedade/natureza e economia/política, para Fraser significa: “uma contradição ‘interdomínio’ que se encora no fato de que a economia capitalista requer e, ao mesmo tempo, desestabiliza uma condição ‘não econômica’ de fundo” (FRASER; JAEGGI, 2020, p. 165).

O capitalismo alinhado com as perspectivas internas de Karl Marx, as perspectivas estruturais de Karl Polanyi e as concepções de lutas de fronteira e emancipação trazem uma crítica mais robusta às sociedades capitalistas, que devem ser entendidas como algo maior que um simples sistema econômico (economia capitalista), por isso, Fraser chama de “ordem social institucionalizada” (FRASER, 2015, p. 724; 2017a, p.161; 2017c, p. 1).

Em contraposição, Rahel Jaeggi defende uma perspectiva crítica do capitalismo como “forma de vida” (FRASER; JAEGGI, 2020, p.10), que pode relacionar três dimensões: funcional, moral e ética. Utiliza o ético, sem diminuir as questões culturais e desenvolvendo a sua dimensão estrutural. Assim, explica Jaeggi:

Por ‘forma de vida’, quero dizer formações sociais constituídas por meio do que chamo de ‘conjuntos’ de práticas, que incluem práticas econômicas,

sociais e culturais. Nesse contexto, o grande objetivo de uma abordagem baseada na ‘forma de vida’ é compreender as práticas econômicas como sociais – num contínuo com as outras práticas e em conexão umas com as outras. Se podemos compreender formas de vida como conjuntos agregados, mais ou menos inertes e mais ou menos robustos, de práticas sociais de diferentes tipos, então práticas econômicas também pertencem ao escopo desse contexto. Portanto, práticas econômicas não são ‘o outro’, e sim uma parte do tecido sociocultural da sociedade (FRASER; JAEGGI, 2020, p.158).

Assim, para Jaeggi, o capitalismo como forma de vida é compreendido como um conjunto de práticas sociais que devem incluir também as instituições que vinculam as dimensões sociais, econômicas e culturais. Além disso, deve ser analisado a capacidade do capitalismo de resolver problemas normativos predefinidos e a possibilidade de aprendizagem.

Fraser afirma que o capitalismo é uma ordem social institucionalizada, o que resulta em uma análise conceitual com expressiva vantagem sobre a concepção abstrata de forma de vida, prática social e processo de aprendizagem de Jaeggi. Ao buscar historicizar as questões sobre o capitalismo, sua teoria está intimamente ligada as sociedades capitalistas e seu desenvolvimento histórico, enquanto Jaeggi, devido à sua abstração, está relacionada de maneira independente das narrativas históricas.

3.3 As críticas e os déficits da proposta tridimensional de justiça de Nancy Fraser

De acordo com as exposições feitas sobre a concepção tridimensional de Justiça, passo a analisar as principais críticas à sua teoria, e, posteriormente, apontar os principais déficits.

No livro *Redistribution or Recognition?* (2003), Honneth propõe um modelo monista voltado para o reconhecimento, enquanto as questões redistributivas estão inseridas nas questões sobre o reconhecimento. Fraser, por sua vez, defende o modelo bidimensional, que necessita de redistribuição e reconhecimento.

Axel Honneth realizou uma reconstrução normativa do pensamento de Hegel e utilizou elementos da psicologia de Mead. Ele discorre sobre a sua concepção monista do reconhecimento e os aspectos da vida boa (ética), realizando uma análise da subjetividade e da intersubjetividade, em que o desrespeito é uma agressão à formação plena do indivíduo e as lutas por reconhecimento devem compreender os conflitos sociais. Além disso, tem uma preocupação com a formação psicológica da pessoa, pois para que o sujeito tenha seu desenvolvimento pleno, são necessárias três esferas: amor, direito e solidariedade, que se

forem bem desenvolvidas vai implicar na formação do indivíduo com autoconfiança, autorrespeito e autoestima.

Para Honneth, o modelo redistributivo deve ser revisto, pois este pressupõe um déficit democrático e uma valorização de caráter procedimental, em que os cidadãos estão como receptores passivos de bens a serem distribuídos pelo Estado de bem-estar social, portanto, sem a deliberação pública necessária. Não devemos elaborar discussões públicas sobre os bens a serem distribuídos, pois a distribuição deve estar inserida nas discussões sobre as relações de reconhecimento e as suas formas de implementação na sociedade. Assim, o

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 (FRASER, 2011, p. 207).

Fraser crítica Honneth por trabalhar o reconhecimento como forma de autorrealização, exacerbando as questões psicológicas da autoestima, autoconfiança e autorrespeito. Honneth atualiza a sua teoria do reconhecimento para abordar questões de eticidade e de dimensão social da liberdade, portanto, além de dimensões pessoais, a liberdade social visa as questões de mercado e da esfera pública.

Fraser e Honneth concordam com a ênfase que deve ser colocada na normatividade da vida social; por um lado, Honneth coloca a ênfase na ordem de reconhecimento, enquanto Fraser utiliza os paradigmas populares ou outras ideias normativas para questionar a justiça. “Não sou particularmente simpática à ideia de buscar uma fonte ou um repositório mais profundo da normatividade em algum lugar aquém da vida social ou da história. Isso é fundacionista demais, metafísico demais” (FRASER, 2017b, p. 184). Portanto, adotando um posicionamento hegeliano de esquerda, para Fraser, a vida social é estruturada normativamente e deve estar relacionada aos problemas que devem ser superados, formando a base das reivindicações políticas e auxiliando na captação das experiências cotidianas.

A filósofa defende a perspectiva dualista que requer redistribuição e reconhecimento, ou economia política e cultura, como forma de agregar as críticas de Marx e Hegel sobre questões de justiça. Forst concorda que existem elementos da esfera econômica que estão entrelaçados ao reconhecimento, “todavia, muitos fenômenos de injustiça no âmbito da economia parecem ter outras causas e seguem outra lógica do mercado ou ‘sistêmica’, que deve ser reconhecida como tal” (FORST, 2018, p. 191).

A paridade de participação, para Fraser, é o ponto chave da sua concepção de justiça. Conforme afirma Fraser, “a minha ideia normativa-chave, que é ‘paridade de participação’. Paridade de participação é um ponto de partida que permite condenar a exclusão, certamente, mas também condena a inclusão de algo menos do que em iguais termos” (FRASER, 2011, p. 205). Uma teoria crítica sobre justiça deve conseguir elaborar sua base normativa e tentar justificá-la, pois não há como presumir que todos irão aceitá-la. Honneth critica Fraser por cair em contradição e antecipar os resultados das discussões que só podem ser conseguidas por meio da deliberação pública, , assim afirma que:

Em contraste, as dificuldades que Fraser encontra ao tentar justificar deontologicamente sua ideia de paridade participativa surgem quando, muito implicitamente, ela tenta introduzir um critério de progresso moral. [...] O verdadeiro problema com essa maneira de entender seu procedimento é que parece que Fraser prediz repetidamente os resultados desses debates concebidos em um sentido processual, explicando o conteúdo material da justiça social (FRASER;HONNETH, 2006, p. 193).

Essa fundamentação deontológica procedimental da paridade de participação, segundo Honneth, colocaria Fraser como antecipando os resultados (que deveriam ser realizados através de procedimentos públicos de deliberação) e explicando o conteúdo material da justiça.

Fraser vem sempre atualizando a sua teoria e, com o tempo, vai mudando o tom dado para a sua formulação sobre os remédios afirmativos e transformativos. Apesar de ainda defender que os remédios transformativos devem ser almejados, reconhece que em questões de justiça são as deliberações públicas que devem determinar o conteúdo da justiça, portanto, os sujeitos devem ser os protagonistas na formulação de soluções e das políticas a serem aplicadas. Fraser não pode determinar de maneira antecipada algo que só pode ser decidido pelos cidadãos com paridade de participação nas deliberações, conforme a crítica de Honneth.

Quando Fraser afirma a sua predileção pelos remédios transformativos está desenvolvendo o seu aspecto de teórica crítica, portanto, trazendo luz às questões e às consequências advindas da adoção de remédios afirmativos e transformativos, contudo, não cabe à mesma determinar quais serão as medidas adequadas no caso concreto, pois estas devem ser decididas por meio da deliberação pública.

Forst (2018), ao discorrer sobre o debate realizado entre Nancy Fraser e Axel Honneth, afirma que são duas teorias promissoras na teoria crítica, contudo, “o antagonismo entre os respectivos enfoques nos lembra do clássico ‘cisma da crítica’” (FORST, 2018, p. 177). Para Fraser, conceitos como “vida boa” e “felicidade” são contestáveis nas sociedades

pluralistas e não podem ser o fundamento de uma concepção de justiça. Assim, para Forst (2018, p. 183):

abordagens como a de Fraser estão condenadas a permanecer no interior dos paradigmas convencionais de pensamento sobre a justiça, especificamente aos ‘objetivos já articulados publicamente’ com o que não percebem ‘as formas prévias cotidianas de sofrimento social e de injustiça moral ainda não tematizadas, mas nem por isso menos urgentes.

Apesar disso, Forst, ao defender o direito de justificação como princípio central da justiça, possui aspectos semelhantes às formulações de Fraser. Forst (2018) também não elabora os aspectos institucionais para a elaboração da esfera transnacional.

Young (2001) também tece críticas contundentes à teoria de Justiça de Fraser. A autora crítica o “arcabouço analítico que opõe conceitualmente cultura e economia política” (YOUNG, 2009, p. 194), realizada por Fraser; e não reconhece a supressão da cultura pela economia, pois para a filósofa, “Fraser exagera o grau em que uma política de reconhecimento se afasta das lutas econômicas” (YOUNG, 2009, p. 194), apesar de admitir que alguns autores possuem a tendência de suplantarem as questões econômicas em benefício das questões culturais, como Charles Taylor. Em contraposição, Fraser chega a afirmar que: “Parece que Iris Young e eu participamos de mundos diferentes. Em seu mundo [...] proponentes de políticas culturais trabalham em cooperação com proponentes de políticas sociais” (FRASER, 2009c, p. 215), formando assim, uma ligação entre demandas por reconhecimento e demandas por redistribuição.

Não foi algo “inventado” por Fraser, mas a cultura pós-socialista que vem estabelecendo estas distinções, conforme afirma Fraser seu intento foi o de “construir um arcabouço para analisar as cisões existentes entre política de classe e política de identidade, política socialista [...] e política multiculturalista. Meu propósito foi o de mostrar que essas divisões se baseiam em falsas antíteses” (FRASER, 2009c, p. 216). Apesar da cultura pós-socialista, na realidade, podemos ter ambos, economia e cultura.

Para Young, Fraser está correta em criticar a tendência de uma política do reconhecimento diminuindo a importância das questões econômicas, contudo, “o remédio por ela proposto, o de reafirmar uma categoria de economia política inteiramente oposta à de cultura, é pior do que a doença” (YOUNG, 2009, p. 194), pois a dicotomia criada entre economia e cultura distorce o verdadeiro objetivo dos movimentos feministas, homossexuais e antirracistas, afirmando que querem única e exclusivamente o reconhecimento, quando, na

verdade, objetivam o reconhecimento cultural para alcançar também elementos econômicos e políticos.

Na verdade, para Fraser (2009c, p. 216), “a divisão não reflete uma antinomia genuína. É antes possível, em princípio, combinar uma política igualitária de redistribuição com uma política emancipatória de reconhecimento”. Antes de defender uma dicotomização entre economia e cultura, Fraser busca fazer um diagnóstico de época frente aos ideias pós-socialistas.

Para Young (2009) ao invés de “adotar uma estratégia polarizadora” (YOUNG, 2009, p. 195) ou “flagrantemente dicotômica” (YOUNG, 2009, p. 196) entre economia política e cultura devemos pluralizar estas categorias. As injustiças, para Fraser, são pertencentes a apenas duas categorias e as correções dessas injustiças são também colocadas em duas categorias, afirmativas e transformativas.

Fraser tenta analisar a política de identidade e a política de classe e a relação entre ambas, “longe de manufaturar contradições não-existentes, forneci o arcabouço para transcender as divisões políticas existentes” (FRASER, 2009c, p. 216). Além disso, “Young supõe equivocadamente que formular uma distinção dupla é dicotomizar” (FRASER, 2009c, p. 218), a distinção entre redistribuição e reconhecimento faz parte do arcabouço analítico necessário para a elaboração de conceitos que possam analisar a realidade e consiga distinguir as injustiças institucionalizadas na sociedade pós-socialista. Conforme afirma Fraser:

no contexto histórico atual, as tensões entre várias reivindicações de diferenciação e des-diferenciação (*de-differentiating*) assumem a forma de uma única contradição, que eu chamei de ‘dilema redistribuição/reconhecimento’. Nesse contexto, demandas por justiça econômica parecem conflitar necessariamente com reivindicações de justiça cultural. Mas, como procurei demonstrar, a aparência é enganosa (FRASER, 2009c, p. 219-220).

Young (2009) concorda com Fraser sobre a necessidade de um arcabouço analítico sobre a realidade, mas não entende porque a limitação e, até mesmo, a redução de todos os movimentos sociais existentes em apenas duas categorias. Devido a multiplicidade de formas de opressão, a filósofa propõe cinco formas concretas: “exploração, marginalização, carência de poder, imperialismo cultural e violência” (YOUNG, 2009, p. 198). E acrescenta:

Muitos exemplos concretos de opressão deveriam ser descritos por meio de várias dessas categorias, embora a maior parte das descrições não precise utilizar todas. O propósito de elaborar uma categorização plural, mas limitada, da opressão é o de acomodar as variações nas estruturas opressivas que situam indivíduos e grupos, e assim resistir à tendência de reduzir a opressão a uma ou duas estruturas com ‘primazia’ (YOUNG, 2009, p. 198).

Para Young (2009), há um desejo, em Fraser, em dicotomizar as questões de justiça, e isso acaba acarretando a criação de duas categorias muito rígidas. E uma categorização sobre as questões de justiça deve ser mais plural, orientando as lutas sociais para seus diferentes objetivos e políticas. As instituições e a sociedade deveriam ser avaliadas sobre a perspectiva de padrões de distribuições de riquezas, divisão do trabalho, poder de tomada de decisões e seus significados culturais de autorrespeito na sociedade.

Young (2009) crítica a divisão dual de Fraser entre remédios afirmativos e remédios transformativos, pois o arcabouço analítico voltado para questões de distribuição, divisão do trabalho e poder na tomada de decisões será suficiente para contrapor as injustiças sociais, sem a necessidade de uma divisão “confusa” entre remédios que redistribuem e outros que transformam a sociedade. Entretanto, na verdade,

correções afirmativas – que alteram a situação dos padrões finais de distribuição e reconhecimento sem perturbar a estrutura subjacente – e as correções transformativas; esse contraste é esclarecedor em dois aspectos. Primeiro, ele nos permite preservar a forma essencial da ideia do socialismo, como algo distinto do Estado de bem-estar liberal, mesmo quando não temos mais clareza sobre como preencher o conteúdo substantivo do socialismo. Segundo, ele revela conexões de outro modo ocultas entre socialismo e desconstrução, por um lado, e entre o Estado de bem-estar liberal e a tendência dominante do multiculturalismo, por outro (FRASER, 2009c, p. 219).

Longe de ser uma formulação “confusa” entre remédios afirmativos e transformativos, estes visam uma análise melhor da sociedade, pois conforme conseguimos distinguir as “abordagens afirmativas das abordagens transformativas, o que parecia uma contradição inelutável dá lugar a uma pluralidade de estratégias possíveis, entre as quais precisamos escolher de maneira reflexiva” (FRASER, 2009c, p. 220). Contudo, atualmente, Fraser já afirma que “a distinção entre afirmativa/transformadora é mais complicada do que parece à primeira vista, em função da possibilidade de ‘reformas não reformistas’” (FRASER; JAEGGI, 2020, p. 194) que consistem na dinâmica de reformas afirmativas que conseguem fazer modificações transformativas com o passar do tempo. Portanto, ressaltando a possibilidade de confusão entre os termos.

A solução, para Young (2009), não são duas categorias analíticas com coimbricação mútuas, mas “conceituar questões de justiça envolvendo reconhecimento e identidade como tendo inevitavelmente fontes e consequências econômicas” (YOUNG, 2009, p. 203). E acrescenta que “economia política, como entendida pelos marxistas, é inteiramente cultural sem deixar de ser materialista, e [...] ‘cultura’ é econômico, não como base para

superestrutura, mas em sua produção, distribuição e efeitos, incluindo efeitos na reprodução das relações de classe” (YOUNG, 2009, p. 203). Assim, a economia política (marxista) deve ser entendida como cultural e a cultura deve ser entendida com aspectos econômicos.

As questões de reconhecimento são criticadas por Young, por entender que Fraser coloca as mesmas como questões com fim em si mesmas, dissociadas das questões econômicas e políticas. Para Young, a solução é a demonstrar a importância do reconhecimento como meio para alcançar também elementos econômicos e políticos e volta a afirmar que “a polarização entre economia política e cultura, redistribuição e reconhecimento, distorce a pluralidade e complexidade da realidade social e da política” (YOUNG, 2009, p. 207). Uma crítica bem contundente realizada por Young:

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 (...) A política de coalizão só pode ser construída e sustentada se cada grupo reconhecer e respeitar a perspectiva específica e as circunstâncias dos demais, e trabalhar com eles em contra-públicos fluidos. Não penso que tal política de coalizão seja promovida por um arcabouço teórico que opõe cultura e economia. (YOUNG, 2009, p. 212).

O que Young (2009) não levou em consideração é que Fraser expõe seus argumentos em três níveis analíticos diferentes: “filosófico, sócio-teórico e político” (FRASER, 2009c, p. 217). No nível filosófico, faz a análise entre dois paradigmas de justiça: distribuição e reconhecimento, que são normativamente poderosos, pois conseguem identificar várias demandas sociais e ter força de justificação moral. Todavia, filosofia moral os trata como diferentes. Fraser tenta fazer a articulação entre ambos. No nível analítico sócio-teórico, Fraser faz seu diagnóstico de época através do capitalismo que dissocia as instituições econômicas, culturais e sociais. Portanto, é necessária uma análise da sociedade capitalista e sua histórica diferenciação entre economia e cultura, bem como sua interpenetração. A distinção economia/cultura foi realizada como forma de entender as perspectivas de cada uma e conseguir a sua aplicação em qualquer domínio. Assim,

o propósito essencial de meu ensaio foi demonstrar que reivindicações culturais têm implicações distributivas, que demandas econômicas incluem subtextos de reconhecimento, e que corremos o risco de ignorar sua influência recíproca. Assim, o que Young rotula como ‘dicotomia’ e, na verdade, uma dualidade de perspectiva (FRASER, 2009c, p. 218).

Dentro do diagnóstico de época poderia ser questionada a aplicação da perspectiva tridimensional de Justiça de Fraser, somente, para os Estados Unidos da América e Europa, deixando de lado a América latina e, especialmente, o Brasil, contudo, Fraser afirma que

Poderia ser dito que o diagnóstico se apresenta mais acurado em alguns lugares do que em outros. Talvez isso possa ser menos verdadeiro até certo ponto no Brasil [...] É por isso que eu não acho que esteja completamente errada em relação à ideia 'da redistribuição para o reconhecimento', nem mesmo para o Brasil. Vou mudar o referencial: tudo isso tem a ver com diagnósticos de época, e uma questão mais profunda seria se essas são as dimensões corretas – redistribuição, reconhecimento e representação – para analisar todo o panorama de demandas políticas, dimensões de justiça e injustiça, e assim por diante. Acredito, especialmente depois de acrescentar a terceira dimensão ao modelo – a dimensão da representação –, que esse modelo é uma poderosa estrutura. Mesmo que eu possa estar errada sobre o que é mais relevante em um dado momento na história ou em um dado lugar, acredito que este modelo permite ao menos colocar essas questões. Esta seria minha resposta ao final. Por que isso pode ser aplicado em diferentes lugares e épocas? Bem, porque estas são as três categorias adequadas (FRASER, 2011, p. 211).

No nível político, as divisões entre economia e cultura dão lugar a formas distorcidas das tensões levantadas pelos movimentos sociais que lutam pela justiça. Os teóricos devem, portanto, ajudar a esclarecer essas tensões e pensar criticamente sobre elas, pois não adianta lutar por reconhecimento e torcer para que a redistribuição seja alcançada também, estas lutas precisam estar bem fundamentadas.

É importante lembrar as críticas de Young à divisão entre política e direito realizada pelo liberalismo clássico, que conseguiram separar razão e desejo, onde a primeira está relacionada ao espaço público e é a mais almejada, enquanto o segundo está relegado a esfera privada. O modelo deliberativo proposto por Habermas sofreu críticas e uma das mais contundentes é a proposta por Young, que formula o seu modelo comunicativo, pois, para Young, Habermas não abordou de maneira adequada dois aspectos:

levanto duas críticas ao modelo de democracia deliberativa como é habitualmente articulada. Sua tendência a restringir a discussão democrática à argumentação contém vieses culturais implícitos e pode levar a exclusões na prática. Sua suposição de que a unidade é meta ou ponto de partida da discussão democrática também pode ter consequências exclusivistas (YOUNG, 2001, p. 368).

Tudo o que não se revele com um certo padrão de racionalidade, capaz de aplicar no caso concreto princípios gerais, deve ser contido e levado para o âmbito privado, tais como tom de voz e forma de se expressar que são considerados particulares ou pessoais. O modelo de democracia deliberativa é considerado, por Young, como institucionalizado e que não

pensa na diversidade da esfera pública, muito menos nas emoções, deixando, por vezes, grupos marginalizados fora da aceitação pública do discurso.

Para cingir esta visão que separa razão e desejo e ampliar o conceito de discurso, conseguindo englobar questões que não estão relacionadas com a razão ou a argumentação racional. Young aponta a sua teoria que valoriza a comunicação, pois as discussões realizadas nas esferas públicas devem fomentar sujeitos capazes de criar normas para as suas vidas e não aceitar normas transcendentais ou que venham se mantendo pela tradição.

Young considera que Habermas condicionou a deliberação à unidade e ao consenso. Contrário a isso, o modelo de comunicação que ela propõe não toma a unidade e o consenso como ponto de partida e de chegada, mas a pluralidade de modo que o *telos* fundamental consiste em evidenciar as particularidades em vez de universalismos advindos de normas de um dado grupo que domina o discurso. Desse modo, mulheres, negros, índios, pobres devem ter um espaço para comunicar ao seu modo suas cosmovisões e reivindicações, sem se ater a regras e a protocolos excludentes (LIMA; SOBOTKA, 2020, p. 16).

Portanto, ao retirar questões econômicas e políticas do discurso, não abordou a influência das questões sociais. Além disso, ao buscar o consenso, onde o melhor argumento vence, não abordou de maneira adequada a questão das minorias. Young (2001) formula o modelo de democracia comunicativa que tenta ser um avanço na teoria de Habermas, propondo a análise dos aspectos plurais dos grupos sociais, bem como aspectos emocionais que podem influenciar no discurso.

Assim, a democracia comunicativa de Young propõe três elementos para ampliar a concepção de comunicação deliberativa proposta por Habermas: saudação, retórica e narração. A retórica está relacionada com o caráter situacional da comunicação (a retórica como construção do discurso entre orador e ouvintes) e a ligação com o desejo (persuasão). A narração, que promove o entendimento em meio às diferenças, pode ser realizada de três formas: expondo as experiências subjetivas; explicando os valores e a cultura do sujeito; por fim, a formulação do conhecimento situado de maneira coletiva, produzindo sabedoria social.

Outra questão importante para Young (2001), trazida por Habermas, é a unidade do consenso, no qual o melhor argumento vence. Mas esse argumento vencedor, geralmente, é o desprovido de emoções e o mais racional possível.

Para Young (2001), o modelo comunicativo visa analisar a diferença de percepção e aceitação do discurso proferido por um homem e por uma mulher, pois existe um corte androcêntrico no modelo procedimental do discurso, em que geralmente os homens tem mais facilidade com esse tipo de discurso. Assim, deixaria de lado um discurso de minorias que

não conseguissem articular um discurso cheio de racionalidade, impessoalidade e objetividade. Além de discursos desse tipo pressupor um nível de escolaridade e preparação que as elites têm acesso e as classes mais baixas não. Para Habermas, todos devem participar da esfera pública (idealismo), mas, segundo, Young não há aplicação prática na realidade, ou seja, Habermas não analisou a influência das questões sociais.

Com as críticas propostas por Young a Habermas, proponho um exercício hermenêutico de atualizar a sua crítica para as formulações sobre a perspectiva tridimensional de Fraser, nesse sentido, a autora padece de um déficit fenomenológico no sentido de adentrar aos meandros de democracia comunicativa e estabelecer as formas de paridade de participação.

Fraser não responde ao problema da mediação nas discussões dentro da esfera pública, em como conseguir engajamento frutífero, um tipo de envolvimento que não signifique um diálogo de surdos, mas aponta a interessante ideia de Benhabib sobre o universalismo interativo, segundo o qual

não pressupõe a ideia de que nós já sabemos qual é a grande questão relativa ao reconhecimento e condensa questões menores relacionadas ao tema, mas, ao contrário, pressupõe que a busca por um universal mais abrangente deva ser feita por meio de algum tipo de processo interativo de coconstrução (FRASER, 2011, p. 211).

Aponta ainda Butler, ao estabelecer formulações sobre o universal e a prática da universalização, em que o universal não é dado *a priori*, mas, como um processo que rejeita falsos universais e visa a busca da universalização.

A teoria crítica de justiça de Fraser está baseada nas lutas contemporâneas, na forma de paradigmas populares de justiça que devem ter formas normativas de acesso às experiências de injustiça e devem ser avaliados sobre o princípio normativo da paridade de participação que, seguindo a afirmação de Forst (2018, p. 200), “toda teoria crítica da justiça e da justificação, inclusive a de Fraser, precisa de uma fundamentação moral forte do direito e do dever de justificação para ser válida como uma teoria ‘deontológica’”.

A concepção de Fraser e Forst sobre status social e a reivindicação de ser tratado em pé de igualdade são parecidas. Paridade de participação, para Fraser, é considerada enquanto concepção de justiça, mas também norma deontológica de justificação. Forst possui uma concepção monista e elabora uma abordagem alternativa a de Honneth e Fraser, que denomina de: “monismo da justificação e pluralismo na avaliação e no diagnóstico” (FORST, 2018, p. 183):

eu argumento normativamente a favor de uma abordagem *monista* do ponto de vista do princípio superior da justiça, que deve ser detalhado substantivamente no que diz respeito ao estabelecimento de uma estrutura social básica de justificação. Porém, pensando na questão da ‘justiça máxima’, diferenciada da ‘justiça fundamental’, defendo, ao contrário, uma abordagem *pluralista* radical [...], podemos considerar vários aspectos normativos que podem ser combinados em um argumento sobre a justiça (máxima), e não vejo nenhuma razão para nos restringirmos a uma abordagem ‘dualista’ ou ‘monista’, no sentido de Fraser e Honneth (FORST, 2018, p. 194).

Assim, o critério para a justificação das questões sobre a justiça deve estar relacionado à teoria do discurso, a normas deontológicas e aos aspectos procedimentais. Somente uma “gramática normativa de justificação específica” (FORST, 2018, p. 184) pode dentro de juízos normativos justificar as pretensões que devem ser limitadas e aquelas pretensões que devem ser consideradas reivindicações por justiça.

Rainer Forst afirma que uma teoria de justiça precisa falar sobre as injustiças, ao afirmar que “toda teoria da justiça exige uma teoria complexa da injustiça, e mais precisamente não só no sentido de uma descrição normativa, mas sim na forma de uma análise da sociedade” (FORST, 2018, p. 183). Eu penso que esta análise complexa e multidimensional é feita por Fraser, pois a sua concepção tridimensional de justiça é baseada nas injustiças da sociedade capitalista.

Dando continuidade, Forst afirma que o modelo mais importante seria o político, pois “em questões de justiça, o poder é o mais importante de todos os bens, um verdadeiro ‘hiperbem’, necessário para estabelecer e manter uma estrutura básica justificada em geral” (FORST, 2018, p. 195). Portanto, o poder é determinante para decidir sobre a redistribuição e o reconhecimento. Dentro do contexto de novas arenas transnacionais,

diferentemente de Fraser, também acredito que isso coloca a política como a ‘dimensão principal da justiça’. Se tomarmos como base o princípio da justificação, a questão política é necessariamente a questão superior da justiça, pois ela é o lugar (se compreendermos a justiça não apenas em um sentido institucional estreito) no qual as práticas culturais, econômicas, políticas e sociais injustas são questionadas e onde podem ser feitas as modificações no interior dessas esferas (FORST, 2018, p. 199).

Contudo, para Fraser, não existe modelo de justiça mais importante, precisamos da dimensão econômica, cultural e política para obter a Justiça. Forst chega a afirmar que a concepção tridimensional de Fraser poderia ser considerada, “como uma teoria ‘monista’, visto que ela se baseia no princípio geral da ‘paridade de participação’” (FORST, 2018, p. 187). Apesar de Fraser afirmar que, de maneira geral, justiça significa a paridade de participação, esta não formula sua teoria em termos puramente ideológicos, pois a teoria de

justiça deve analisar a sociedade e estabelecer as formas de acabar com as injustiças que não permitem a paridade de participação, sendo tais injustiças separadas de maneira pragmática no modelo econômico, cultural e político.

Será que a paridade de participação fornece os critérios necessários para justificar as reivindicações pela justiça? Não fica claro como dentro das várias possibilidades de interpretação da paridade de participação podemos conseguir resolver conflitos socialmente incontornáveis, na prática, pois, teoricamente, seriam por meios de arenas públicas dialogicamente e democraticamente implementadas. Além disso, Fraser não responde qual o nível ou grau exato de igualdade necessário para garantir a paridade de participação, deixando a questão em aberto.

Forst presume que o princípio normativo da paridade de participação, teria a ideia de “igualdade” mais importante do que a “participação”, e afirma que seriam mais apropriados, então, critérios de universalidade e reciprocidade:

visto que atribuem o ônus da justificação a todos os que tentam justificar algum tipo de privilégio social, e é aqui que o conceito de reciprocidade tem força suficiente para gerar critérios. [...] Por conseguinte, em vista dos critérios para exigir ‘reconhecimento’ ou ‘redistribuição’ nos afastamos da ‘paridade’ em direção à ‘igualdade’ no sentido de justificações recíprocas, não rejeitáveis, de certas estruturas e relações sociais (FORST, 2018, p. 1189-190).

Fraser não descarta a questão da igualdade e afirma que paridade de participação é ser considerado um igual ou estar em pé de igualdade. Já a participação é muito importante, principalmente, após acrescentar a dimensão política, além disso, a filósofa não exclui a possibilidade de exclusões ou injustiças decorrentes de deliberações públicas democráticas, por isso, não propõe o argumento da universalidade e reciprocidade. Inclusive, os critérios de universalidade e reciprocidade são utilizados na teoria de Forst, para afirmar que as injustiças são aquelas decorrentes das formas de desrespeito que não podem ser justificadas dentro dos critérios de reciprocidade e universalidade. Uma sociedade justa é aquela que possui uma estrutura básica que pode ser justificada de modo recíproco e universal.

Os fenômenos da injustiça são suficientemente analisados dentro de instrumentos conceituais propostos por Fraser? Para Forst, não. Não deveriam ser limitadas dimensões analíticas de injustiça, apesar de concordar que existem injustiças decorrentes de questões econômicas, culturais e políticas. Fraser afirma que as três dimensões de justiça podem aumentar, o que torna sua teoria bem adaptável as mudanças decorrentes dos movimentos

sociais, contudo, para a filósofa não adianta acrescentar mais dimensões de justiça, sem o arcabouço analítico, crítico e normativo para combater as injustiças.

Outra crítica a ser feita sobre a teoria de Fraser é sua afirmação de que somente membros adultos da sociedade que tomam decisões: “o núcleo normativo da minha concepção é a ideia de paridade de participação. De acordo com essa norma, a justiça exige acordos sociais que permitem a todos os membros (adultos) da sociedade interagir em pé de igualdade” (FRASER, 2006a, p. 42). Esta restrição é problemática, conforme afirma Lima,

reproduziria o próprio déficit da democracia grega, já que na *polis* a participação na *ágora* era restrita a cidadãos adultos do sexo masculino, economicamente autossustentados e ativos, eupátridas (bem-nascidos, aristocratas proprietários de escravos), alijando, dessa forma, a mulher, o escravo, o estrangeiro e crianças do processo de deliberação pública. Isto implica a imprescindibilidade de a paridade de participação, tomada enquanto pressuposto normativo-deontológico, estender e ampliar sua universalização para além de quaisquer restrições (LIMA, 2015, p. 219).

Além disso, para remediar as questões de mau enquadramento, Fraser defende a criação de novas instituições, mas deixa este conceito muito vago, limitando-se a discorrer sobre os principais desafios e a necessidade de englobar estruturas nacionais e internacionais, mas não chega a fazer uma análise concreta, apenas apontando um exemplo prático do Fórum Social Mundial, mas ressaltando que este não é o modelo perfeito, deixando outra questão aberta.

A criação e institucionalização de arenas transnacionais não é uma tarefa fácil. Quem seriam os interessados ou legitimados em uma determinada estrutura? Fraser coloca a possibilidade de aplicação do princípio de todos os sujeitos, ou seja, todos aqueles que tem uma relação de poder ou subordinação com a mesma. Outro problema é sobre como decidir quais questões devem ser analisadas no debate público, ou seja, como enquadrar democraticamente sem colocar juízos de valor sobre a necessidade de paridade de participação antes mesmo de chegar ao debate público? Assim,

como em nível de implementação prática uma concepção dual de justiça pode afetar as injustiças na sua origem com pretensões – conforme ela mesma conjectura – socializantes dos meios de produção e, concomitantemente, com pretensões de desconstrução de padrões culturais mantenedores do racismo, androcentrismo e do sexismo em seu cerne ao invés de paliativos em termos de ‘remédios afirmativos’ (LIMA, 2016, p. 136).

Nesse caso, Fraser levanta a possibilidade da “deliberação suficientemente boa” (FRASER, 2008, p. 93). Este termo Fraser pega emprestado de D. W. Winnicott. Todavia, nas

discussões ocorridas na esfera pública, como determinar que houve uma deliberação suficientemente boa? Esta deliberação não é a solução ideal, não resolve completamente a questão e não traz a paridade de participação de forma completa, mas vai melhorando aos poucos toda a estrutura básica deliberativa, de forma que com o tempo venha sendo aperfeiçoada dentro de processos cada vez mais completos de democratização.

Mesmo que a discussão não consiga a paridade de participação de forma plena na prática, mas se conseguir legitimar reformas sociais que, mesmo modestamente, ao serem institucionalizadas asseguram nas próximas deliberações uma aproximação maior com a paridade de participação, estas devem ser consideradas suficientemente boas. Assim, devemos recorrer à “capacidade reflexiva da democracia” (FRASER, 2008, p. 93), isto é, sua capacidade de questionar e reformular seus procedimentos.

Nas deliberações é necessário separar as questões morais e as questões políticas? Assim, como distinguir o que eu devo a todas as pessoas enquanto seres humanos que partilham uma humanidade global e o que eu devo, dentro do contexto de obrigações políticas, para meus companheiros dentro de uma determinada ordem política? A resposta está no princípio de todos os sujeitos, pois anseia pela criação de arenas transnacionais que não devem excluir arenas nacionais e internacionais para que os processos de deliberação pública decidam sobre as questões a serem discutidas.

Para Fraser, estabelecer um cenário onde podem ser integrados redistribuição e reconhecimento não significa que sua teoria irá criar projetos institucionais, pois seu principal objetivo é esclarecer os seus parâmetros e as possibilidades de inclusões no debate público, buscando, assim, identificar opções programáticas e de diálogo democrático para promover a paridade de participação em todas as dimensões de justiça.

Os trabalhos mais recentes de Fraser têm buscado descrever as novas formas de reivindicações políticas, incluindo questões de primeira ordem e questões do meta-nível de enquadramento. Entretanto, para conseguir o seu intento, Fraser afirma que “em minha tentativa de mapear uma nova constelação discursiva, estou me afastando das questões da prática imediata e adotando a perspectiva de um observador” (FRASER, 2008, p. 253).

Fraser tenta alcançar o meio-termo entre crítica e reivindicações sociais, entre lutas sociais e emancipação, objetivos próprios de um teórico crítico, pois a estruturação prática deve ser elaborada dialogicamente e democraticamente em casa Estado ou arena pública transnacional. Neste sentido, a filósofa não busca desenvolver uma formulação com uma normatividade profunda sobre a vida social. Inclusive afirma: “permaneço na posição hegeliana de esquerda, segundo a qual a vida social é desde sempre estruturada

normativamente, e a normatividade se desenvolve quando os problemas são encontrados” (FRASER, 2017b, p. 184).

A posição central dentro do seu pensamento é a “hegeliana de esquerda” (FRASER, 2017b, p. 175), segundo a qual não há uma forma de normatividade que consiga estar totalmente externa à sociedade, assim, o que pode ser determinado como, “injustiça e justiça não são dadas de uma vez por todas, mas são categorias que emergem e se desdobram historicamente, cujo significado se expande quando a história segue em uma boa direção e regride quando ela segue em uma má direção” (FRASER, 2017b, p. 175).

As formulações sobre a justiça e a injustiça, emancipação e dominação mudam com o decorrer da história e podem ser consideradas boas ou más dependendo do contexto social. E, conforme afirma Fraser: “as lutas sociais são precisamente o motor que traz à tona e desdobra o conteúdo e a forma dessas noções normativas” (FRASER, 2017b, p. 176). Obviamente, Fraser não busca a formulação de soluções limpas, pois na realidade uma solução pode gerar novas formas de exclusão e essas mesmas soluções ou novas estruturas podem ser contestadas por parecerem injustas. Assim, “no melhor cenário, devemos contemplar um processo contínuo de crítica, novo enquadramento, crítica, novo enquadramento e assim por diante” (FRASER, 2008, p. 262).

O cenário político está rodeado de disputas e estas disputas nunca serão resolvidas de maneira permanente dentro do contexto de sociedades multiculturais. No entanto, isso não significa que não devemos criar novas instituições ou arenas políticas para a discussão democrática sobre a justiça e acrescenta:

estou ciente de que a história está repleta de momentos em que as pessoas superam esses problemas de ação coletiva, reescrevendo as regras e mudando o jogo. Isso já aconteceu no passado e, sem dúvida, acontecerá novamente. Obviamente, o resultado não será uma justiça perfeita, mas um rearranjo imperfeito diferente. O estado de bem-estar socialdemocrata foi uma conquista, embora baseada em exclusões injustas, tanto internas quanto externas. Agora, nós, cientes dessas exclusões porque temos a vantagem da perspectiva do tempo, também temos a oportunidade de repará-las alterando, mais uma vez, as regras do jogo (FRASER, 2008, p. 273).

Fraser destaca a necessidade de uma teoria de justiça voltada para preocupações de teoria social e prática, contudo, na evolução do seu pensamento começa a afirmar que se tornou uma “filosofa teórica” e que as elaborações práticas e procedimentais devem ser pensadas por outros filósofos, conforme afirma Forst, “uma teoria baseada no conceito da justiça só pode ir até onde este conceito permite – isso é enfatizado por Nancy Fraser, e, a meu ver, com razão” (FORST, 2018, p. 204). A proposta de justiça tridimensional de Fraser

se dá nos limites filosóficos e sociológicos, oferecendo os conceitos e esclarecimentos necessários a fim de “lançar luz sobre os desafios que enfrentamos hoje” (FRASER, 2009a, p. 12).

Fraser estabelece a sua concepção tridimensional de justiça dentro da teoria crítica, mas sofre das insuficiências na parte prática/aplicação, conforme afirma Lima:

Portanto, trata-se enquanto pretensão teórica, de uma proposta sem sombra de dúvida incisiva e arrojada [...], todavia, em nível de efetividade parece persistir um *déficit fenomenológico* no sentido de uma carência de um exame sobre a viabilidade de concretização do formato bidimensional de justiça que procura afetar na fonte as injustiças vinculadas à redistribuição de bens e a políticas do reconhecimento (LIMA, 2016, p. 137).

Assim, as questões sobre distribuição, reconhecimento e representação são consideradas dentro dos aspectos de justiça anormais abertos a discussão, na busca das melhores esperanças dentro dos movimentos sociais de mudança emancipatória. Assim, Fraser afirma que “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” (FRASER, 2008, p. 253).

Além disso, em entrevista realizada por Ingrid Cyfer e Raphael Neves, publicada no Brasil, em 2011, Fraser ressalta a importância do papel do teórico. E afirma que “ao longo das décadas, eu me tornei mais uma acadêmica e menos uma ativista [...] tenho certo prazer em compreender as coisas em si mesmas, e uma sensação de que esta compreensão pode servir para melhorar o mundo, de um jeito ou de outro, ainda que de forma indireta” (FRASER, 2011, p. 202).

A preocupação de Fraser é sobre a especialização que está ocorrendo na academia, onde teóricos críticos são especialistas em áreas específicas e não tem a necessária interdisciplinaridade ou o desejo transgressor dos limites disciplinares. Fraser afirma que “não gostaria de ver a teoria crítica se aproximando demais de projetos de desenho institucional, ainda que eu pense que eles sejam valiosos e importantes” (FRASER, 2011, p. 210), pois, assim, corre-se o risco de se transformar em uma espécie de política pública de esquerda. Teoria Crítica e políticas públicas são diferentes para Fraser.

Portanto, é uma linha tênue, mas, em meu trabalho atual, sinto frequentemente a pressão de ter de responder quais são as implicações institucionais do, por exemplo, reenquadramento [*reframing*] e da globalização. E sempre quero dizer que não sou a pessoa para responder a esta questão. Ficaria feliz se alguém pensasse sobre isto, mas eu não quero ver isto se tornar o centro da teoria crítica (FRASER, 2011, p. 210).

Isso significa que Fraser quer a interdisciplinaridade, ou seja, o desenvolvimento em conjunto com outros filósofos e pesquisadores dos conceitos, terminologias e procedimentos a serem adotados. E ainda afirma que: “se eu fosse capaz de formular alguns argumentos ou de criar recursos conceituais que pudessem ser úteis nas lutas sociais emancipatórias, teria a sensação de que o tempo que dediquei à teoria crítica foi bem gasto” (FRASER, 2008, p. 274).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O objetivo fundamental do presente trabalho foi analisar a formulação, as influências e pressupostos teóricos para a elaboração da concepção tridimensional de Justiça de Nancy Fraser. Assim, pode ser observada a evolução no pensamento da filósofa dentro de sua teoria o que a torna atual e influente.

No primeiro capítulo discorreu-se sobre a concepção bidimensional de justiça e os pressupostos para a formulação dentro de dois modelos irreduzíveis entre si, redistribuição e reconhecimento. Na dimensão econômica, ressaltou-se a análise estrutural da sociedade capitalista, que permite a subordinação econômica e a desigualdade de classe, dentro de uma concepção quase weberiana, que Fraser utiliza para abordar sobre a necessidade das lutas de classe em relação ao mercado de forma que a organização social permita a alocação de recursos econômicos para garantir a paridade de participação e a influência de Karl Marx. Para combater as injustiças do modelo redistributivo, Fraser resalta a necessidade de remédios afirmativos (sem alterar a estrutura da sociedade) e transformativos (voltados para uma reestruturação socialista) em termos redistributivos.

Na dimensão do reconhecimento, Fraser buscou afastar-se tanto quanto possível da ética com a aplicação do modelo de status em detrimento do modelo de identidade, que tende a ter um caráter sectário. Com grande influência de Hegel e Habermas, o modelo do reconhecimento visa combater os padrões institucionalizados culturalmente que negam o status de parceiros iguais dos sujeitos considerados participantes de minorias ou comunidade bivalentes.

Para combater as injustiças no modelo do reconhecimento são necessários remédios afirmativos com alteração nos padrões de reconhecimento, mas sem alterar as instituições e transformativos que visam a desestruturação dos padrões de dominação cultural. É importante ressaltar que Fraser não descarta a possibilidade de uma via média, as reformas não reformistas, mas não teoriza sobre a aplicação prática desta via média, em que o remédio afirmativo consegue força para, com o tempo, estabelecer uma reforma que permita a reestruturação da sociedade (política transformativa).

Assim, o primeiro capítulo resultou na análise da abordagem bidimensional, que requer redistribuição e reconhecimento com a aplicação do princípio normativo da paridade de participação, a partir do qual serve de justificção para os paradigmas populares de justiça desenvolvidos pelos movimentos sociais e travados dentro da esfera pública, que podem resultar em práticas que visam à melhoria da vida em sociedade.

O segundo capítulo buscou analisar os pressupostos que motivaram Fraser na revisão de sua teoria para a inclusão da dimensão política e formulação da concepção tridimensional de justiça com redistribuição, reconhecimento e representação. A globalização evidenciou o enquadramento westfaliano de Justiça na era pós-socialista, o que resultou na necessidade de repensar a questão política e o mau enquadramento.

Na dimensão política faz-se necessário analisar a questão da representação em duas vias: a primeira, considerada sob a ótica da representação político-ordinária e, a segunda, sob a representação em face do mau enquadramento. Para suprir as injustiças dentro do modelo político é necessário analisar os remédios afirmativos e transformativos. Reenquadrando as questões de justiça dentro do primeiro nível temos a questões do “que”, onde são requeridas redistribuição, reconhecimento e representação. No segundo nível, considerado um meta-nível, foi analisada a questão de “quem” deve participar das arenas públicas, com a aplicação do princípio de todos os sujeitos. E na questão do “como” implementar a justiça, a necessidade de criação de esferas públicas nacionais e transnacionais, que permitam a paridade de participação.

No terceiro capítulo buscou-se analisar o feminismo de segunda onda e a influência de neoliberalismo, com a necessidade da formulação da concepção tridimensional de justiça como uma forma de esclarecer alguns pontos controvertidos do feminismo para o futuro. O neoliberalismo é encarado como um projeto político, além de ter conseguido se modificar com o passar do tempo, e a defesa da crise hegemônica do neoliberalismo progressista.

O capitalismo não é, somente, um sistema econômico, mas uma ordem social institucionalizada. Baseada na teoria de Karl Marx e Karl Polanyi, a filósofa aborda o primeiro plano e as condições de possibilidade de fundo que fornecem a base e, ao mesmo tempo, as contradições do capitalismo. Fraser crítica a análise estrutural das sociedades capitalistas, portanto, sua sustentabilidade, com aspectos de primeiro plano e pano de fundo, além da luta entre fronteiras e emancipação, o que proporciona uma teoria substancialmente rica para o entendimento do que a concepção de Jaeggi.

Do exposto, pode-se chegar às seguintes conclusões: o capitalismo separa economia e cultura, ou seja, a própria estrutura da sociedade capitalista influencia a cisão entre redistribuição e reconhecimento. Por um lado, Fraser buscando teorizar sobre justiça social, analisa os paradigmas populares de justiça dentro dos modelos redistributivos e de reconhecimento. Por outro lado, dentro da perspectiva da filosofia normativa defende que economia e cultura possuem valor normativo e validade, portanto, deveriam ser conectadas.

Diferente das teorias monistas voltadas para a valorização da economia ou cultura, Fraser defendeu o dualismo perspectivista.

Com a revisão no seu pensamento, Fraser passa a defender a importância de uma concepção ampla de Justiça que possa englobar redistribuição, reconhecimento e representação, sob a norma deontológica da paridade de participação para a justificação de demandas sociais, dentro de formulações próprias da Teoria Crítica, mas com o déficit fenomenológico para a aplicação prática na sociedade.

O padrão valorativo que deve ser institucionalizado é a paridade de participação, mas mesmo este padrão não afasta as injustiças, o que ele visa é a possibilidade de participar dos debates públicos em pé de igualdade. Fraser não descarta a possibilidade de decisões injustas, mas ressalta a necessidade de arenas públicas (nacionais e transnacionais) que promovam a participação democrática.

Além disso, foram abordadas as principais críticas formuladas à concepção de Justiça formulada por Nancy Fraser, com filósofos de peso, como Rainer Forst, Axel Honneth, Iris Young e Rahel Jaeggi. Apesar de todas as críticas formuladas à concepção tridimensional de Justiça de Nancy Fraser, e seu déficit fenomenológico, esta se mostra uma teoria atual e que permite clarificar os movimentos sociais e a atual sociedade capitalista.

REFERÊNCIAS

BRESSIANI, Nathalie. Redistribuição e reconhecimento – Nancy Fraser entre Jürgen Habermas e Axel Honneth. **Caderno CRH**, Salvador, v. 24, n. 62, maio/ago. 2011, p. 331-352.

FISHER, Mark. **Realismo capitalista**: é mais fácil imaginar o fim do mundo do que o fim do capitalismo? Tradução de Rodrigo Gonçalves, Jorge Adeodato e Maikel da Silveira. 1. ed. São Paulo: Autonomia Literária, 2020.

FORST, Rainer. **Contextos da justiça**: filosofia política para além de liberalismo e comunitarismo. Tradução de Denilson Luís Werle. São Paulo: Bomtempo Editorial, 2010.

_____. **Justificação e crítica**: perspectivas de uma teoria crítica da política. Traduzido por Denilson Werle. São Paulo: Editora Unesp, 2018.

FRASER, Nancy. A justiça social na globalização: Redistribuição, reconhecimento e participação. Tradução de Teresa Tavares. Globalização: fatalidade ou utopia? **Revista Crítica de Ciências Sociais** [online]. 63 ed. Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra: outubro 2002b, p. 07-20.

_____. Da redistribuição ao reconhecimento? Dilemas da justiça na era pós-socialista. Tradução de Márcia Prates. *In*: **Democracia hoje**: novos desafios para a teoria democrática contemporânea. Org. Jessé Sousa. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2001, p. 243-282.

_____. Da redistribuição ao reconhecimento? Dilemas da justiça numa era “pós-socialista”. Tradução de Julio Assis Simões. *Cadernos de Campo*. **Revista dos alunos de pós-graduação em antropologia social da USP**. 14/15 ed. Universidade de São Paulo: dezembro 2006b, p. 231-239.

_____. **Escalas de justicia**. Tradução Antoni Martínez Riu. Barcelona: Herder Editorial, 2008.

_____. Entrevista com Nancy Fraser. Tradução de Maria Aparecida Abreu. *In*: **Redistribuição, reconhecimento e representação**: diálogos sobre igualdade de gênero. Brasília-DF: Ipea, 2011, p. 201-213.

_____. **Fortunes of feminism**: from state-managed capitalism to neoliberal crisis and beyond. Brooklyn: Verso, 2013a.

_____. Heterossexismo, falso reconhecimento e capitalismo: uma resposta a Judith Butler. Tradução: Aléxia Bretas. **Ideias**, Campinas, SP, v.8, n.1, 2017a, p. 277-294.

_____. **Justiça Anormal**. Tradução de Norman Michael Rodi. R. Fac. Dir. Univ. São Paulo, v.8, dez. 2013b, p. 739-768.

_____. **Justice Interruptus**: Critical reflections on the “postsocialist” condition. New York: Editora Routledge, 1997.

_____. La justicia social en la era de la política de la identidad: Redistribución, reconocimiento y participación. In: FRASER, Nancy; HONNETH, Axel. **¿Redistribución o reconocimiento?** Un debate político-filosófico. Tradução Pablo Manzano. Madrid: Ediciones Morata, 2006a, p. 17-88.

_____. **Mapeando a imaginação feminista: da redistribuição ao reconhecimento e à representação.** Tradução de Ramayana Lira. Estudos Feministas, Florianópolis, 2007b, p. 291-308.

_____. Neoliberalismo progressista versus populismo reacionário: a escolha de Hobson. In: GEISELBERGER, Heinrich. **A grande regressão:** um debate internacional sobre os novos populismos e como enfrenta-los. 1. ed. São Paulo: Estação Liberdade, 2019, p. 77-90.

_____. **O feminismo, o capitalismo e a astúcia da história.** Tradução de Anselmo da Costa Filho, Sávio Cavalcante e Renata Gonçalves (revisão). Mediações-**Revista de Ciências Sociais**, dossiê Contribuições do pensamento feminista para as Ciências Sociais. Londrina: v. 14, n. 2, 2009a, p. 11-33.

_____. O que é crítico na teoria crítica? Habermas e gênero. Tradução de Maria José Magalhães e Marinela Freitas. **Ex aequo.** n. 8. 2003, p. 57-89.

_____. **O velho está morrendo e o novo não pode nascer.** Tradução de Gabriel Landi Fazzio. São Paulo: Autonomia Literária, 2020.

_____. Para uma crítica das crises do capitalismo: entrevista com Nancy Fraser. In: **Revista Perspectivas.** São Paulo, v.49, jan./jun. 2017b, p. 161-185.

_____. Pragmatismo, feminismo e virada linguística. In: BENHABIA, Seyla et all. **Debates feministas:** um intercâmbio filosófico. Tradução de Fernanda Veríssimo. São Paulo: Editora Unesp, 2018, p. 233-254.

_____. Reconhecimento sem ética? Tradução de Ana Carolina Freitas Lima Ogando e Mariana Prandini Fraga Assis. Lua Nova: **Revista de Cultura e Política** [online]. São Paulo: n. 70, 2007a, p.101-138.

_____. Redistribuição ou reconhecimento? Classe e status na sociedade contemporânea. **Intersecções. R. de Est. Interdisciplinar.**UERJ/RJ, ano 4, n. 1, 2002a, p. 7-32.

_____. Reenquadrando a justiça em um mundo globalizado. Lua Nova: **Revista de Cultura e Política** [online]. São Paulo: n. 77, 2009b, p.11-39.

_____. **Rethinking Recognition.** New Left Review, n. 3, p. 107-120, maio/jun, 2000.

_____. Um futuro para o marxismo. Tradução de Dina Lida Kiroshita. In: **Revista Novos Rumos.** Marília/SP, 29 (14) 1999, p. 4-6.

_____. Uma réplica a Iris Young. Tradução de André Villalobos. In: **Revista Brasileira de Ciência Política**, nº 2, Brasília, 2009c, p. 215-221.

_____. **Transnationalizing the Public Sphere**: On the legitimacy and efficacy of public opinion in a post-Westphalian world. In: *Transnationalizing the public sphere*. Cambridge: Polity Press, 2014.

FRASER, Nancy; HONNETH, Axel. **¿Redistribución o reconocimiento?** Un debate político-filosófico. Tradução Pablo Manzano. Madrid: Ediciones Morata, 2006.

FRASER, Nancy; JAEGGI, Rahel Jaeggi. **Capitalismo em debate**: uma conversa na teoria crítica. Tradução Nathalie Bressiani. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2020.

HABERMAS, Jürgen. **A inclusão do outro**: estudos de teoria política. Tradução de George Sperber e Paulo Astor Soethe. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

_____. **Na esteira da tecnocracia**: pequenos escritos políticos XII. Tradução de Luiz Repa. 1. ed. São Paulo: Unesp, 2014.

_____. **Sobre a constituição da Europa**: um ensaio. Tradução de Denilson Werle, Luiz Repa e Rúrion Melo. São Paulo: Ed. Unesp, 2012.

HARVEY, David. **O neoliberalismo**: história e implicações. Tradução de Adail Sobral e Maria Stela Gonçalves. São Paulo: Edições Loyola, 2008.

HONNETH, Axel. **Luta por reconhecimento**: a gramática moral dos conflitos sociais. Tradução de Luiz Repa. 2. ed. São Paulo: Editora 34, 2003.

_____. **O direito da liberdade**. Tradução Saulo Krieger. São Paulo: Martins Fontes, 2015.

_____. O eu no nós: reconhecimento como força motriz de grupos. Dossiê: **Sociologias**, Porto Alegre, ano 15, nº 33, mai/ago 2013, p. 56-80.

_____. A textura da justiça: sobre os limites do procedimentalismo contemporâneo. Tradução Emil A. Sobottka e Joana Cavedon Ripoll. Civitas: **Revista de Ciências Sociais** [online]. Porto Alegre, v. 9, n. 3, 2009, p. 345-368.

JAEGGI, Rahel. Rumo à crítica imanente das formas de vida. **Problemata**: R. Intern. Fil. v. 10, n. 4, 2019, p. 77-98.

_____. Um conceito amplo de economia. **Civitas**, Porto Alegre, v. 18, n. 3, 2018, p. 503-522.

LIMA, Francisco Jozivan Guedes de. Fraser vs. Honneth: redistribuição e reconhecimento – considerações sobre um modelo monista e dual de justiça. **XV Semana Acadêmica do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUCRS**: comunicações. Jair Tauchen, Marco Antonio Scapini (Orgs.). Porto Alegre: Editora Fi, 2015, p. 206-220.

_____. Para além do dilema redistribuição-reconhecimento: Nancy Fraser e a concepção bidimensional de justiça. **ethic@ - Revista Internacional de Filosofia Moral**. Florianópolis, v. 15, n. 1, 2016, p. 126-141.

LIMA, Francisco Jozivan Guedes de. DUTRA, Delamar José Volpato. Democracia supranacional, cosmopolitismo e direitos humanos segundo Habermas e à luz de Kant. **Princípios: Revista de Filosofia** (UFRN), v. 27, n. 53, 2020, p. 53-62.

LIMA, Francisco Jozivan Guedes de. ASSAI, José Henrique Sousa. Modelos normativos de democracia segundo Habermas: liberal, republicano, deliberativo. *In: Filosofia e direito* [recurso eletrônico]. Org. Drailto Gonzaga de Souza e Keberson Bresolin. Caxias do Sul: Educs, 2018.

LIMA, Francisco Jozivan Guedes de; SOBOTTKA, Emil Albert. A democracia comunicativa de Young como complemento à democracia deliberativa de Habermas. **Educação e Pesquisa**, São Paulo, v. 46, 2020, p. 1-18.

MARX, Karl. **O capital: crítica da economia política**. Livro I: o processo de produção do capital. Tradução de Rubens Enderle. Editorial Boitempo, 2011.

_____. **Manuscritos econômico-filosóficos**. Tradução de Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2010.

_____. **Trabalho assalariado e capital**. Editorial Avante, 1982.

NUSSBAUM, Martha. **Educação e justiça social**. Lisboa: Edições pedagogo, 2014.

POLANYI, Karl. **A grande transformação: as origens da nossa época**. Tradução de Fanny Wrobel. 2. ed. Rio de Janeiro: Editora Campus, 2000.

RAWLS, John. **O liberalismo político**. Tradução Álvaro de Vita. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2011.

SOBOTTKA, Emil A. Desrespeito e luta por reconhecimento. Civitas: **Revista de Ciências Sociais** [online]. Porto Alegre, v. 15, n. 4, 2015, p. 686-707.

TAYLOR, Charles. A política do reconhecimento. *In: TAYLOR; Charles. Argumentos filosóficos*. São Paulo: Edições Loyola, 2000. p. 241-274.

WEBER, Max. Classe, estamentos e partido. *In: Ensaios de Sociologia*. Tradução de Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Editora LTC, 1982, p. 211-228.

_____. **Economia e sociedade**. Fundamentos da sociologia compreensiva. Vol. 1. Tradução de Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa. São Paulo: Editora UNB, 2004a, p. 1-35.

_____. **Economia e sociedade**. Fundamentos da sociologia compreensiva. Vol. 2. Tradução de Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa. São Paulo: Editora UNB, 2004b, p. 155-186.

YOUNG, Iris Marion. Categorias desajustadas: Uma crítica à teoria dual de sistemas de Nancy Fraser. In: **Revista Brasileira de Ciência Política**, nº 2. Brasília, 2009, p. 193-214.

_____. Comunicação e o outro. Além da democracia deliberativa. In: **Democracia hoje: novos desafios para a teoria democrática contemporânea**. Org. Jessé Sousa. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2001, p. 365-386.

_____. **Representação política, identidade e minorias**. Lua Nova [online]. n. 67, 2006, p. 139-190.