

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

**LEANDRO MACIEL DO NASCIMENTO**

**RECONHECIMENTO, REDISTRIBUIÇÃO E JUSTIFICAÇÃO:**  
**Honneth, Fraser e Forst em diálogo**

**TERESINA-PI**

**Fevereiro de 2023**

**LEANDRO MACIEL DO NASCIMENTO**

**RECONHECIMENTO, REDISTRIBUIÇÃO E JUSTIFICAÇÃO:**

**Honneth, Fraser e Forst em diálogo**

Dissertação apresentada à Banca Examinadora do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade Federal do Piauí, como exigência parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia, na linha de pesquisa Filosofia Prática, sob a orientação do Professor Doutor Francisco Jozivan Guedes de Lima.

**TERESINA-PI**

**Fevereiro de 2023**

FICHA CATALOGRÁFICA  
Universidade Federal do Piauí  
Biblioteca Comunitária Jornalista Carlos Castello Branco  
Divisão de Representação da Informação

N244r Nascimento, Leandro Maciel do.  
Reconhecimento, redistribuição e justificação : Honneth, Fraser e  
Forst em diálogo / Leandro Maciel do Nascimento. -- 2023.  
145 f.

Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Piauí, Centro  
de Ciências Humanas e Letras, Programa de Pós-Graduação em  
Filosofia, Teresina, 2023.

“Professor Doutor Francisco Jozivan Guedes de Lima”

1. Filosofia Política. I. Lima, Francisco Jozivan Guedes de. II.  
Título.

CDD 172

Bibliotecária: Milane Batista da Silva – CRB3/1005

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

**RECONHECIMENTO, REDISTRIBUIÇÃO E JUSTIFICAÇÃO:**  
Honneth, Fraser e Forst em diálogo

Dissertação apresentada à Banca Examinadora do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade Federal do Piauí, como exigência parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia, na linha de pesquisa Filosofia Prática, sob a orientação do Professor Doutor Francisco Jozivan Guedes de Lima.

Autor: Leandro Maciel do Nascimento

Defesa em: 28 de março de 2023

Conceito obtido: aprovado

**BANCA EXAMINADORA**

---

**Professor Doutor Francisco Jozivan Guedes de Lima (Orientador)**  
Universidade Federal do Piauí

---

**Professor Doutor José Elielton de Sousa**  
Universidade Federal do Piauí

---

**Professor Doutor Denílson Luis Werle**  
Universidade Federal de Santa Catarina (Avaliador externo)



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

Campus Universitário Ministro Petrônio Portela – Bairro Ininga  
CEP 64.049-550 – Teresina - PI Fone/Fax: (86) 3237-1134

**ATA Nº 03/2023**

**ATA DA SESSÃO DE DEFESA DE DISSERTAÇÃO DE MESTRADO EM FILOSOFIA, REALIZADA EM  
28/03/2023.**

Aos vinte e oito dias do mês de março de 2023, às 15h:00min, por meio do Google Meet <https://meet.google.com/ykr-arug-kan?authuser=0&pli=1> reuniu-se em sessão pública a Banca examinadora da Dissertação de Mestrado intitulada "RECONHECIMENTO, REDISTRIBUIÇÃO E JUSTIFICAÇÃO: Honneth, Fraser e Forst em diálogo ", de **Leandro Maciel do Nascimento**, candidato ao título de MESTRE EM FILOSOFIA. A Banca examinadora foi constituída pelos Professores Doutores: **Francisco Jozivan Guedes de Lima (Presidente)**, **José Elielton de Sousa (Examinador Interno do Programa)**, **Denilson Luís Werle (Examinador Externo ao Programa) via vídeo conferência**. A sessão foi aberta pelo Senhor Presidente que deu início aos trabalhos convidando o candidato a fazer breve exposição sobre a Dissertação em julgamento, concedendo-lhe para isto o tempo máximo de trinta minutos. Findada a exposição, o Presidente passou a palavra aos membros da Banca Examinadora, esclarecendo que cada um dispunha de até trinta minutos para a arguição e o Candidato do mesmo tempo para respectivas respostas. A arguição foi iniciada pela Professor Dr. Denilson Luís Werle seguindo-se a este a Professor Dr. José Elielton de Sousa e, finalizando, o Professor Dr. Francisco Jozivan Guedes de Lima, orientador da Dissertação. O mestrando respondeu a todos os questionamentos. A seguir, a Banca Examinadora pediu que os presentes se retirassem da sala para que a Banca analisasse e decidisse sobre a Dissertação apresentada. Em seguida, os examinadores deram conhecimento do julgamento para o público presente. O Senhor Presidente comunicou que a Banca Examinadora considerou a dissertação **APROVADA**. O Presidente congratulou-se com o Candidato, agradeceu a presença de todos e encerrou a sessão às 16:50 min. E para constar, foi lavrada a presente ata que, lida e aprovada, foi assinada por todos os membros da Banca Examinadora.

Teresina, 28 de março de 2023

Documento assinado digitalmente  
 FRANCISCO JOZIVAN GUEDES DE LIMA  
Data: 28/03/2023 17:00:01-0300  
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

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

Documento assinado digitalmente  
 DENILSON LUIS WERLE  
Data: 29/03/2023 08:34:15-0300  
CPF: \*\*\*.385.059-\*\*  
Verifique as assinaturas em <https://v.ufsc.br>

Prof. Dr. Denilson Luís Werle (PPGFIL/UFSC)  
Examinador Externo ao Programa

Documento assinado digitalmente  
 JOSE ELIELTON DE SOUSA  
Data: 28/03/2023 17:21:48-0300  
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Prof. Dr. José Elielton de Sousa (UFPI/PPGFIL)  
Examinador Interno do Programa

A Deus,  
à minha família,  
aos meus amigos  
e aos meus alunos.

## AGRADECIMENTOS

Agradeço, inicialmente a **Deus**, que sempre esteve generosamente presente em todos os meus passos; à minha família (na verdade, além da gratidão, um pedido de desculpas, em razão das ausências ao longo da feitura desta pesquisa): aos **meus pais, Ludgério e Lourdes**, e aos **meus irmãos, Fábio e Aline**, pelo amor e incentivo em toda a minha vida; à minha esposa **Lara**, pelo amor, pela paciência e pelo companheirismo, sem a qual esta empreitada sequer teria sido iniciada; aos meus filhos **Maria Luisa e Heitor**, que, no alto de seus doze e dez anos, e ainda em meio ao recolhimento por conta da pandemia de Covid-19, participaram ativamente da pesquisa e da elaboração do texto, quase sempre intrigados querendo saber se o “livro” que o papai estava escrevendo teria estórias divertidas para crianças (“parece que não; deve ser essas coisas de adulto...”, como explicavam um ao outro). Infelizmente, mais uma vez, o livro não vai ter desenhos ou figuras... Continuo em débito.

Agradecimento especial ao **Professor Doutor Francisco Jozivan Guedes de Lima**, que orientou esta dissertação, pela excelência e rigor acadêmicos, pela cordialidade, pela pronta recepção no mundo da Filosofia, além da confiança, do diálogo constante e das observações sempre precisas, sem as quais esta dissertação não teria sequer sido iniciado. Aliás, tendo concluído mestrado e doutorado em Direito em duas das melhores universidades do Brasil (PUCRS e USP, respectivamente), afirmo sem medo de errar que o Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal do Piauí é composto por um corpo docente de excelência, de modo que faço um agradecimento especial ao **Professor Doutor José Elielton de Sousa**, coordenador do Programa, pela dedicação, compromisso e, no meu caso, pela generosa acolhida e constante suporte desde o primeiro contato, ao **Professor Doutor Fábio Abreu dos Passos**, exemplo de docente e de pessoa, e principalmente um grande vascaíno, que, com seu conteúdo e sensibilidade, empolga os alunos ao estudo e à reflexão filosófica. Estendo os agradecimentos ao **Professor Doutor Denílson Luis Werle**, da Universidade Federal de Santa Catarina, cujo trabalho já acompanhava através de seus livros, artigos e traduções do alemão para o português (das obras, entre outros, de Rainer Forst e de Jürgen Habermas) e que tive a honra de por ele ter sido avaliado nos exames de qualificação e de defesa final (ocasiões em que, com muita cordialidade, apontou-me pontos que precisariam ser reavaliados, além de observações e sugestões que me foram muito úteis e me motivaram ainda mais a continuar a pesquisa). Em seus nomes, estendo também meus agradecimentos a todos os demais professores e aos colegas pós-graduandos que fizeram essa caminhada junto comigo.

Por fim, mas de modo não menos relevante, faço um agradecimento mais do que especial ao **Tribunal de Contas do Estado do Piauí** e ao **Ministério Público de Contas do Estado do Piauí**, que formam minha segunda casa, por todo o incentivo, apoio e suporte que vem me permitindo ao longo dos anos um contínuo aperfeiçoamento profissional e intelectual.

*Todos os rios correm para o mar e, contudo, o mar nunca se enche; embora chegando ao fim do seu percurso, os rios continuam a correr.*

Eclesiastes, 1,7

## RESUMO

A pesquisa aborda, no âmbito da filosofia política, os fundamentos da justiça, a partir do reconhecimento, da redistribuição e da justificação, enquanto critérios para a definição de uma sociedade justa. São analisadas como as principais obras de Nancy Fraser, Axel Honneth e Rainer Forst abordam o tema. Em cada um dos capítulos foram expostos os fundamentos que cada um dos autores apresenta para justificar a primazia de sua proposta de garantia da justiça. Para Axel Honneth, são as relações de reconhecimento que pautam as lutas por justiça social. Para Nancy Fraser, a justiça se configura a partir da combinação de reconhecimento e de redistribuição. Para Rainer Forst, o cerne da justiça está no respeito ao direito fundamental à justificação. Para cada proposta são compatibilizados os pontos fortes e as principais críticas. Assim, ante as potencialidades e fragilidades das propostas de fundamentação da justiça (distribuição, reconhecimento e justificação das relações de poder), conclui-se que nenhum desses critérios é suficiente para abranger todas as situações de injustiça que ocorrem cotidianamente nas sociedades contemporâneas. Dessa forma, o mais adequado para a fundamentação da justiça é o que consegue combinar as relações de justificação do poder com as demandas de reconhecimento e com as necessidades redistributivas.

**PALAVRAS-CHAVE:** Filosofia política – reconhecimento – redistribuição – justificação.

## **ABSTRACT**

The research addresses, within the scope of political philosophy, the foundations of justice, based on recognition, redistribution, and justification, as criteria for defining a just society. How the main works of Nancy Fraser, Axel Honneth and Rainer Forst approach the theme are analyzed. In each of the chapters, the foundations that each of the authors present to justify the primacy of their proposal to guarantee justice were exposed. For Axel Honneth, it is the relations of recognition that guide social justice struggles. For Nancy Fraser, justice is configured from the combination of recognition and redistribution. For Rainer Forst, the core of justice is respect for the fundamental right to justification. For each proposal, the strengths and main criticisms are reconciled. Thus, given the strengths and weaknesses of proposals for the foundation of justice (distribution, recognition, and justification of power relations), it is concluded that none of these criteria is sufficient to cover all situations of injustice that occur daily in contemporary societies. In this way, the most suitable for the foundation of justice is the one that manages to combine the relations of justification of power with the demands for recognition and redistributive needs.

**KEYWORDS:** Political philosophy – recognition – redistribution – justification.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO .....</b>	<b>12</b>
<b>1 A JUSTIÇA A PARTIR DAS RELAÇÕES DE RECONHECIMENTO EM AXEL HONNETH.....</b>	<b>16</b>
1.1 INTRODUÇÃO .....	16
1.2 NOÇÃO DE RECONHECIMENTO EM AXEL HONNETH .....	17
1.3 FUNDAMENTOS DO RECONHECIMENTO EM AXEL HONNETH .....	25
<b>1.3.1 Reconhecimento e relações amorosas.....</b>	<b>25</b>
<b>1.3.2 Reconhecimento e relações jurídicas .....</b>	<b>31</b>
<b>1.3.3 Reconhecimento e relações de solidariedade .....</b>	<b>38</b>
1.4 RECONHECIMENTO E SEUS CONTEXTOS A PARTIR DE RAINER FORST .....	44
1.5 CONCLUSÃO PARCIAL .....	49
<b>2 NANCY FRASER E A CRÍTICA AO MODELO UNIDIMENSIONAL DE JUSTIÇA .....</b>	<b>51</b>
2.1 INTRODUÇÃO .....	51
2.2 CARACTERIZAÇÃO DA CONCEPÇÃO BIDIMENSIONAL DE JUSTIÇA.....	54
2.3 FUNDAMENTAÇÃO NORMATIVA DA CONCEPÇÃO BIDIMENSIONAL DE JUSTIÇA .....	62
<b>2.3.1 O reconhecimento é uma questão de justiça .....</b>	<b>64</b>
<b>2.3.2 Redistribuição e reconhecimento são paradigmas normativos distintos</b>	<b>70</b>
<b>2.3.3 Reivindicações justificáveis de reconhecimento devem ser distinguíveis das injustificáveis .....</b>	<b>72</b>
<b>2.3.4 A justiça requer o reconhecimento do que é distinto entre indivíduos (ou grupos) como também do que é comum à condição humana .....</b>	<b>75</b>
2.4 CONCLUSÃO PARCIAL .....	77
<b>3 CONTEXTOS DE JUSTIFICAÇÃO EM RAINER FORST COMO PROPOSTA DE SUPERAÇÃO DO DEBATE ENTRE LIBERAIS E COMUNITARISTAS .....</b>	<b>80</b>
3.1 INTRODUÇÃO: A CONTROVÉRSIA ENTRE LIBERAIS E COMUNITARISTAS	80
3.2 RAINER FORST E A JUSTIÇA E SEUS CONTEXTOS DE JUSTIFICAÇÃO ....	89
<b>3.2.1 Contexto ético .....</b>	<b>90</b>
<b>3.2.2 Contexto jurídico.....</b>	<b>96</b>
<b>3.2.2 Contexto político .....</b>	<b>101</b>
<b>3.2.2 Contexto moral .....</b>	<b>105</b>
3.3 CONCLUSÃO PARCIAL .....	109

<b>4 JUSTIFICAÇÃO COMO FUNDAMENTO PRIMEVO DA JUSTIÇA: CRÍTICA DAS RELAÇÕES DE PODER EM RAINER FORST .....</b>	<b>111</b>
4.1 INTRODUÇÃO .....	111
4.2 RAINER FORST E A TEORIA DA JUSTIÇA COMO JUSTIFICAÇÃO DAS RELAÇÕES DE PODER .....	112
4.3 TEORIA DA JUSTIFICAÇÃO COMO UMA CONCEPÇÃO UNIDIMENSIONAL E INSUFICIENTEMENTE JUSTIFICADA DA JUSTIÇA.....	122
4.4 DISTRIBUIÇÃO, RECONHECIMENTO, JUSTIFICAÇÃO E A “GUINADA POLÍTICA” NO ÂMBITO DA JUSTIÇA.....	127
4.5 CONCLUSÃO PARCIAL .....	135
<b>CONCLUSÃO .....</b>	<b>138</b>
<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>140</b>

## INTRODUÇÃO

A presente pesquisa aborda, no âmbito da filosofia política, os fundamentos da justiça, a partir do reconhecimento, da redistribuição e da justificação, enquanto critérios ou fundamentos para o estabelecimento de instituições e de relações sociais intersubjetivas que compõem a estrutura básica da sociedade. Para tanto, serão analisadas propostas de fundamentação a partir das obras de Axel Honneth, Nancy Fraser e Rainer Forst.

O termo “justiça” é utilizado em seu sentido político-filosófico, como “a virtude primeira das instituições sociais” (RAWLS, 2008, p. 04) ou como a “virtude político-moral mais elevada, pela qual podem ser medidas como um todo as relações jurídicas, políticas e sociais – a estrutura básica da sociedade” (FORST, 2010, p. 07). “Reconhecimento” e “redistribuição” estarão em conformidade com debate ocorrido entre Axel Honneth (2003; 2009a) e Nancy Fraser (2003; 2022) sobre os fundamentos de justiça. E, por fim, “justificação” refere-se ao critério proposto por Rainer Forst (2010, 2012, 2014, 2017 e 2018).

Tais parâmetros ou fundamentos, sejam abordados separadamente ou de modo conjugado, apontam para a complexidade das sociedades contemporâneas. Nesse sentido, os trabalhos de John Rawls, Jürgen Habermas e de outros filósofos contemporâneos da justiça e da democracia partem dessa mesma premissa. Com efeito, pessoas e grupos têm visões de mundo, projetos de vida, princípios, valores, crenças, expectativas e formas comunicativas que se distinguem entre si. Frequentemente, essas perspectivas, além de distintas, são inconciliáveis ou mesmo antagônicas entre si. Dessa forma, somente poderia existir um único fundamento ou uma única teoria abrangente (religiosa, filosófica ou moral) para vincular as relações interpessoais através de um poder opressor, o qual conseguisse impor pela violência (“*Gewalt*”, conforme Rainer Forst) os fundamentos e os caminhos que cada indivíduo (e cada grupo) deveria seguir. Tal situação extrema é incompatível como que John Rawls chama de “fato do pluralismo”.

Reflexões contemporâneas em torno da distribuição dos ônus e dos benefícios da vida em sociedade tomaram grande impulso após a publicação em 1971 de “Uma teoria da justiça” (RAWLS, 2008). A obra é considerada um marco do renascimento da filosofia política no Século XX e, em conjunto com os escritos posteriores de seu

autor, gerou inúmeras discussões, críticas e abordagens alternativas sobre a estrutura básica de uma sociedade justa. Pautou, pois, o debate sobre a justiça no âmbito da filosofia política (FORRESTER, 2019).

Com efeito, as premissas e as propostas da justiça como equidade (e seus princípios justificados a partir da “posição original” e do “véu de ignorância”) e do liberalismo político foram questionadas, de perspectivas distintas, sob o argumento de ou serem insuficientemente liberais ou serem insuficientemente igualitárias. Nos anos após sua publicação, a teoria foi objeto de reparos da parte de liberais (Ronald Dworkin), libertários (Robert Nozick), comunitaristas (Michael Sandel), marxistas (John Elster e Gerald Cohen) e outras correntes. Ao longo dos anos, o autor dialogou com seus críticos e aperfeiçoou diversos pontos de sua versão inicial, consolidando a revisão de seus posicionamentos nas obras *O liberalismo político* (RAWLS, 2011) e *Justiça como equidade: uma reformulação* (RAWLS, 2003).

Um conjunto relevante de questionamentos direcionados à obra de John Rawls partiu de um grupo de filósofos que foi reunido sob a designação de “comunitaristas”. Em verdade, não se trata de um conjunto homogêneo, pois cada crítico parte de fundamentos próprios e formula propostas distintas. Em todo caso, há pontos em comum, cujos mais importantes são: 1) o questionamento do suposto caráter abstrato do sujeito representado pelos liberais, o qual seria descontextualizado e alheio às particularidades de comunidades concretas e 2) a crítica à prioridade do justo sobre o bem, a partir de uma matriz com forte influência kantiana. Esse foi o debate (comunitarismo *versus* liberalismo) que predominou na filosofia política de língua inglesa ao longo dos anos 1980. Entre os autores mais mencionados (do grupo comumente chamado de comunitarista), principalmente nos anos 2000 (em razão da projeção internacional de seu curso “*Justice*”), é Michael Sandel. Dele partiram críticas relevantes ao liberalismo em geral e à obra de John Rawls em particular (SANDEL, 2005a).

Entretanto, esse debate (entre liberais e comunitaristas) apresentou, ainda nos anos 1980, sinais de esgotamento e se desvaneceu em pouco tempo (HONNETH, 2009b, p. 346). É justamente nesse momento que surgem novas e promissoras abordagens sobre a fundamentação político-filosófica da justiça, a partir da tradição da Teoria Crítica. Com efeito, uma importante tentativa de superação desse debate foi iniciada, de modo mais específico, a partir de Frankfurt. Lá, no começo dos anos 1990, dois filósofos alemães, Axel Honneth e Rainer Forst, apresentaram propostas

sobre os fundamentos do que propunham ser uma sociedade formada por relações e instituições justas. A eles, por volta da mesma época, juntou-se a estadunidense Nancy Fraser, igualmente vinculada à Teoria Crítica. A propósito, essa vinculação é justamente o principal ponto de convergência entre esses três autores: o paradigma metodológico caracterizado por Max Horkheimer nos anos 1930, segundo o qual as ciências sociais em geral, além de realizar um diagnóstico do tempo presente, deveriam, simultaneamente, apresentar proposições emancipatórias.

De um lado, Axel Honneth (2009), sob matriz hegeliana, passou a propor um modelo em que questões materiais e distributivas não seriam suficientes para motivar e levar as pessoas ao enfrentamento das injustiças sociais. Na verdade, conforme propõe, questões de reconhecimento, a partir de violações a identidades individuais e coletivas é que motivariam as lutas sociais. E, a partir de tais embates, é que poderiam ser caracterizados os elementos constitutivos de uma sociedade justa. Propondo uma abordagem inovadora em relação à controvérsia entre liberais e comunitaristas, a teoria de Axel Honneth avança na solução do que aponta ser um déficit sociológico da Teoria Crítica e termina por se apresentar muito mais próxima das práticas sociais, ainda que sem se vincular a um relativismo excessivo. Por sua vez, também no começo dos anos 1990, Rainer Forst (sob a orientação/ acompanhamento de Jürgen Habermas e de John Rawls) apresentou sua tese, de matriz kantiana, a demonstrar o esgotamento do debate entre liberais e comunitaristas e, partindo da descrição dos contextos de justificação, a lançar as bases do que, posteriormente, viria a ser sua teoria da justificação das relações de poder. Ainda nos anos 1990, observou-se um inegável avanço das teorias de reconhecimento, as quais passaram a ocupar relevante espaço tanto na reflexão filosófica, quanto em normas jurídica e no debate público em geral. Nesse contexto, questões de identidade (individual e coletiva) se tornaram muito difundidas em diversos países, com impactos em demandas sociais, políticas, étnicas e econômicas. A partir dessa época, Nancy Fraser passa a questionar esse estado de coisas e a propor a efetiva retomada das questões distributivas ao lado das pautas de reconhecimento (FRASER, 2003; 2022).

Em resumo, foi nesse panorama que se observou uma guinada no debate sobre a justiça, passando-se a propor, a partir de uma matriz hegeliana, uma robusta teoria do reconhecimento (Honneth), defendendo-se uma conciliação entre questões culturais e redistribuição (Fraser), além de, a partir de uma base kantiana, uma proposta de justificação das relações de poder a partir de parâmetros universais e

recíprocos (Forst). Pode-se afirmar que, juntos, esses três paradigmas de fundamentação da justiça representam uma das mais relevantes parcelas do debate político-filosófico contemporâneo.

Exposto o panorama, alguns problemas são enfrentados na presente dissertação. Primeiramente, avaliar, a partir destes debates contemporâneos, quais seriam os critérios para definir uma sociedade justa. Seria a que redistribui bens materiais? Ou justa seria a que reconhece todas as pessoas e grupos sob a perspectiva do amor, do direito ou da solidariedade? Ou então a sociedade que, ao mesmo tempo mas ainda que em distintas proporções, reconhece e redistribui? Ou seria a sociedade na qual as relações de poder estejam devidamente justificadas? Ou seriam todos esses critérios combinados?

As respostas a esses questionamentos colaborarão ao atingimento objetivo central da presente pesquisa que é o de caracterizar, no âmbito da filosofia política, os fundamentos e o alcance da redistribuição, do reconhecimento e/ou da justificação como elementos essenciais da justiça.

Para tanto, o texto está dividido em quatro partes. Na primeira, serão abordados os aspectos centrais da teoria do reconhecimento de Axel Honneth, tendo como eixo central sua obra *Luta por reconhecimento*. Na segunda parte, será exposta a proposta de Nancy Fraser de conciliar reconhecimento e redistribuição, tendo como pontos de partida seu livro *Justiça interrompida* e seu debate com Axel Honneth, registrado na obra *Redistribution or recognition?*. Na terceira parte, o foco está na teoria dos contextos da justiça de Rainer Forst. Essa teoria visa a apresentar uma alternativa ao embate entre liberais e comunitaristas, propondo a segregação de quatro contextos distintos em que as pessoas estão simultaneamente inseridas (no caso, os campos ético, jurídico, político e moral). A importância desse modelo está justamente em firmar as bases, a partir do contexto moral, para os desenvolvimentos posteriores de Rainer Forst, quanto à sua teoria da justiça a partir da justificação (em bases universais e recíprocas) das relações de poder, devidamente registrada na quarta e última parte desta pesquisa.

Ao final, será apresentado um balanço sobre se essas propostas contemporâneas podem representar, de modo isolado ou combinado, fundamento adequado para uma sociedade, cujas instituições e relações intersubjetivas estejam pautadas em bases adequadamente justas.

# 1 A JUSTIÇA A PARTIR DAS RELAÇÕES DE RECONHECIMENTO EM AXEL HONNETH

## 1.1 INTRODUÇÃO

O presente capítulo aborda a concepção de justiça formulada por Axel Honneth da justiça a partir das relações de reconhecimento. Adota como recorte sua obra *Luta por reconhecimento* (HONNETH, 2009a), originalmente publicada no início dos anos 1990, e seu posterior debate com Nancy Fraser, registrado em livro no início dos anos 2000 (FRASER, HONNETH, 2003).

Primeiramente será detalhada a noção de reconhecimento proposta por Axel Honneth, suas origens a partir dos trabalhos do jovem Hegel e as principais características de sua abordagem da eticidade.<sup>1</sup> Será realçado, porém, o fato de que, em obras posteriores (HONNETH, 2007; 2010), o autor passa a admitir que o reconhecimento continuou a ser objeto de atenção por parte de Hegel, inclusive (e principalmente) no *Linhas fundamentais de filosofia do direito* (HEGEL, 2022).

Partindo desse ponto, serão apresentados, em um segundo momento, os fundamentos da teoria do reconhecimento de Axel Honneth, pautada nas relações afetivas, jurídicas e de estima social. Conforme seu argumento, tais parâmetros formam, em conjunto, o cerne das relações intersubjetivas e servem de motivação para as lutas sociais a partir de situações em que o reconhecimento é desconsiderado ou é negado.

Por fim, será apresentado o contraponto de matriz kantiana apresentado por Rainer Forst, ainda no começo dos anos 1990, o qual critica teoria honnethiana e, ao mesmo tempo, tenta adaptá-la à sua proposta de contextos de justificação (ético, jurídico, político e moral) (FORST, 2010).

---

<sup>1</sup> “No âmago dessa convicção honnethiana [de liberdade social] está a base normativo-social da teoria da luta por reconhecimento e do conceito de eticidade já intuída nos escritos do jovem Hegel segundo a qual não se pode pensar a liberdade e a autonomia do indivíduo dissociadas do reconhecimento intersubjetivo. Esse é o cerne da crítica ao procedimentalismo e ao seu primado da subjetividade perante o mundo social e à anteposição da abstração de princípios perante contextos. [...] É preciso reafirmar que, seguindo esse viés de Hegel, Honneth refaz o próprio arcabouço das bases normativas de uma teoria da justiça que passa de uma versão *a priori* para um espectro social. Ou seja, o enquadramento e emolduramento através dos quais é possível pensar princípios de justiça são totalmente outros, já que é dependente, em primeiro grau e primacialmente, da sua vinculação à tessitura dos processos sociais de luta por reconhecimento” (LIMA, 2022, p. 05).

## 1.2 NOÇÃO DE RECONHECIMENTO EM AXEL HONNETH

O que justifica as lutas sociais por justiça? De acordo com Axel Honneth (2009a), os fatores determinantes não seriam questões relativas à autoconservação, conforme os modelos propostos por Maquiavel e Hobbes, muito menos a busca pela maximização de vantagens materiais ou o aumento da felicidade, de acordo com o argumento utilitarista. Conforme sua teoria do reconhecimento, o que move os seres humanos aos embates sociais não é a busca por reivindicações unicamente distributivas, pois existem demandas (socialmente relevantes) que visam a outros tipos de benefícios. Desse modo, o fundamento das lutas sociais está no impacto (individual e coletivo) das experiências de frustração e de sofrimento psíquico ou moral geradas por quebras de expectativas relativas ao reconhecimento. Isso porque as pessoas em geral somente “percebem processos institucionais como injustiça social a partir do momento em que enxergam aspectos de suas personalidades, aos quais acreditam ter direito ao reconhecimento, serem desrespeitados” (HONNETH, 2003, p. 132).

O ponto de partida é a constatação de que a identidade humana é construída de modo intersubjetivo a partir de relações de reconhecimento mútuo (HONNETH, 2009b, p. 353-354), cuja ausência leva a danos e a conflitos reais. Isso porque recusar reconhecimento a alguém pode ser uma fonte de opressão, por meio do aprisionamento de pessoas e de grupos em imagens falsas ou distorcidas de suas características e de seus modos de vida, como é o caso das mulheres, das pessoas pretas e dos povos originários, entre outros exemplos (TAYLOR, 1994, p. 25-26). Nancy Fraser apresenta a seguinte síntese:

O termo “reconhecimento” [...] advém da filosofia hegeliana, especialmente a filosofia da consciência. Nessa tradição, reconhecimento designa uma relação recíproca ideal entre sujeitos, na qual cada um enxerga o outro como seu igual e também como separado de si. Essa relação é considerada constitutiva da subjetividade; alguém se torna um sujeito individual somente em virtude de reconhecer, e ser reconhecido por, outro sujeito. Então, “reconhecimento” implica a tese hegeliana, considerada contrária ao individualismo liberal, de que as relações sociais são anteriores aos indivíduos e de que a intersubjetividade é anterior à subjetividade. Ao contrário da redistribuição, além do mais, o reconhecimento é usualmente visto como pertencente ao campo da “ética”, oposto ao campo da “moralidade”, o qual é, como promotor de finalidades substantivas de autorrealização e da vida boa, oposto à “correção” da justiça procedimental. Ricamente elaborada por pensadores existencialistas na metade do século [XX], a teoria do reconhecimento passa por um renascimento, visto que

filósofos neo-hegelianos como Charles Taylor e Axel Honneth estão fazendo dessa teoria a peça central de filosofias sociais normativas destinadas a reivindicar "a política da diferença" (FRASER, 2003, p. 10).

Axel Honneth foi um dos precursores do debate contemporâneo sobre o reconhecimento na filosofia política e na teoria social. Vinculado à Teoria Crítica frankfurtiana e considerado o principal representante do que seria uma “terceira geração” dessa tradição, sua teoria do reconhecimento está inserida na busca de superação do que aponta ser um déficit sociológico nas propostas de Horkheimer e Adorno (principalmente a que foi sintetizada no *Dialética do Esclarecimento*) e de Habermas (conforme sua principal obra, *Teoria da Ação Comunicativa*).<sup>2</sup> Nesse contexto, a Teoria Crítica, a partir da obra dos mencionados filósofos, teria se afastado de suas origens, seus fundamentos e de sua própria razão de ser, que é a reflexão sobre os conflitos sociais.

Para Honneth, a teoria crítica tem de procurar dar expressão às experiências de injustiça social dos sujeitos. Para desfazer o déficit sociológico [apontado nas obras de Horkheimer, Adorno e Habermas], a saída proposta por Honneth é a de desenvolver o paradigma da comunicação mais em direção aos pressupostos sociológicos ligados à teoria da intersubjetividade, no sentido de explicitar as expectativas morais de reconhecimento inseridas nos processos cotidianos de socialização, de construção da identidade, integração social e reprodução cultural. Portanto, o paradigma da comunicação, para Honneth, teria de ser desenvolvido não em termos de uma teoria da linguagem, mas a partir das relações de reconhecimento formadoras da identidade. A dinâmica da reprodução social, os conflitos e a transformação da sociedade poderiam ser mais bem explicados a partir dos sentimentos de injustiça decorrentes da violação das pretensões de identidade individual e coletiva (WERLE, MELO, 2007, p. 12-13).

Para atingir esse objetivo e expor a natureza potencialmente conflituosa das relações humanas, Axel Honneth parte da concepção de luta descrita pelo jovem Hegel e a insere “no contexto mais amplo da filosofia moderna, confrontando-a com os modelos até então disponíveis de ‘luta’, representados pelas teorias de Maquiavel e de Hobbes, em que se travava fundamentalmente uma luta por poder e/ou autoconservação” (NOBRE, 2013, p. 34). Dessa forma, são detalhados os pressupostos metafísicos hegelianos, os quais são atualizados a partir da mediação

---

<sup>2</sup> “Esse déficit está ligado tanto à excessiva abstração dos esquemas teóricos como a ‘diagnósticos de tempo’ que acabam por se distanciar das lutas sociais concretas, apoiando-se em modelos prévios nos quais se procura enquadrar os movimentos por assim dizer tectônicos na base comunicativa da sociedade. E essa objeção atinge não apenas teóricos críticos da geração de Horkheimer, mas inclui, ainda que de outra maneira, o próprio Habermas” (NOBRE, 2013, p. 24).

pragmatista de George H. Mead,<sup>3</sup> de modo de reforçar empiricamente a afirmação de que as expectativas de reconhecimento recíproco surgem das condições de formação intersubjetiva da identidade pessoal e de grupo. E mais: que o descumprimento dessas expectativas é a base motivacional para as reivindicações sociais. Nesse ponto, o principal fundamento é a intersubjetividade recíproca dos seres humanos, aliada à necessidade de que estes se reconheçam nos outros. Conforme Rainer Forst:

Não tanto pela diversidade de modos em que é usado nos escritos desde o *Sistema de eticidade* (1802) até o sistema maduro da *Enciclopédia* (1830), o conceito hegeliano de reconhecimento – e especialmente a ideia de luta por reconhecimento – tem sido objeto de interpretações numerosas que tentaram tornar esse conceito, central para a filosofia de Hegel, fértil para reflexões sobre teorias da subjetividade, da moralidade e da sociedade, bem como sobre a filosofia da história. Derivado do conceito de “desafio” [*Aufforderung*], Hegel vincula a ideia de autorrelação mediada por outros com a doutrina do estado de natureza e o surgimento do direito a partir da luta por pretensões subjetivas, luta que pode ser resolvida somente no estado de direito [*Rechtszustand*] de reconhecimento recíproco de sujeitos com igualdade de direitos, em cuja base se desenvolve formas ampliadas de reconhecimento político e social. Nessa teoria reside o cerne da ideia de reconhecimento: a autocompreensão qualitativa de um sujeito desenvolve-se por meio do reconhecimento (e afirmação) por parte de outros sujeitos, que, por sua vez, pressupõe reconhecer esses sujeitos como iguais. Toda subjetividade é “constitutivamente” relacionada com a intersubjetividade recíproca – bem como a níveis diferentes de relações do *eu* com outros (FORST, 2010, p. 326-327).

A tese de Hegel, recuperada de modo detalhado por Axel Honneth, é a de que os processos de lutas sociais passam por três etapas sucessivas. Em primeiro lugar, o desenvolvimento progressivo das relações de reconhecimento (a partir das interações afetivo-amorosas, jurídicas e de solidariedade e estima social); em segundo lugar, as violações das expectativas de reconhecimento (desrespeito, violação, privação e/ou degradação) e, em terceiro lugar, as lutas propriamente ditas para o restabelecimento ou a construção do que foi negado, desrespeitado ou desconsiderado, em termos de demandas generalizáveis de interesse das coletividades. Essa sucessão “formada pelo desrespeito, pela luta por reconhecimento e pela mudança social constitui o desenvolvimento lógico dos movimentos coletivos. Esta é a concepção que Honneth tem da lógica moral e da gramática moral dos conflitos sociais” (WERLE, MELO, 2007, p 16).

---

<sup>3</sup> “G. H. Mead, em sua obra póstuma *Mind, Self and Society* (1934), renova, de acordo com os pressupostos naturalistas do pragmatismo, a ideia de Hegel segundo a qual a identidade do eu apenas pode se constituir através do exercício de papéis sociais, isto é, na complementaridade de expectativas de comportamento sobre a base do reconhecimento recíproco” (HABERMAS, 2014, p. 46).

A questão do reconhecimento pressupõe necessariamente relações concretas de alteridade, a partir de bases éticas vinculadas à realidade social e não em termos abstratamente morais. Trata-se de um ponto de partida deliberadamente hegeliano, em contraponto às “versões kantianas da justiça”, ao qual Axel Honneth voltaria a questionar, décadas depois, em *O direito da liberdade* (HONNETH, 2015). Assim:

Esse tem sido o erro e a limitação da filosofia política e das teorias da justiça, a saber, o de lançar mão de teorias prescindindo da análise da sociedade e fixando-se em princípios normativos puros e *a priori*, isto é, sem vinculação com a realidade social. [...] Essa fuga da imanência e do contexto tem como consequência um *gap* entre ser (*sein*) e dever (*sollen*), criando uma cesura entre realidade e norma. Honneth as intitula de “versões kantianas” da justiça. Isso está presente tanto em Kant no procedimento do imperativo categórico quanto em Rawls no procedimento da posição original. Na análise de Honneth o kantismo tem sido a posição predominante em teorias da justiça, mas tem havido desde a década de 80 uma reação de neo-hegelianos e comunitaristas a essa posição, sobretudo, como reação à proposta procedimentalista de justiça do neokantiano Rawls (LIMA, 2022, p. 04).

Nesse sentido, o ponto central da caracterização da liberdade social está no fato de que, para Axel Honneth, a liberdade não ocorre apenas na autoconsciência (liberdade reflexiva) muito menos apenas na abstração das leis ou no formalismo (liberdade negativa), pois “é plasmada na tessitura dos processos sociais de reconhecimento e na imanência dos desdobramentos da liberdade nas instituições que compõem a eticidade” (LIMA, 2022, p. 03). Isso porque, a partir das premissas hegelianas, não se pode tratar, de modo abstrato como defendia Kant, de um “dever pelo dever”, sem respaldo nas interações éticas de cada sociedade. Para Hegel:

Por mais essencial que seja salientar a pura e incondicionada autodeterminação da vontade como raiz do dever, assim como o fato de que primeiro e só graças à filosofia kantiana o conhecimento da vontade adquiriu o seu fundamento sólido e seu ponto de partida, mediante o pensamento da autonomia infinita da vontade (ver § 133), apegar-se ao mero ponto de vista moral, que não faz a passagem ao conceito de eticidade, rebaixa esse ganho a um formalismo vazio e a ciência moral a uma falação sobre o dever pelo dever (HEGEL, 2022, p. 368).

Desse modo, a premissa fundamental adotada por Axel Honneth, a partir da eticidade hegeliana, é a de que as relações de reconhecimento são imprescindíveis, desde os primeiros momentos da vida, para a formação individual e coletiva do ser humano. Ou seja, é com o outro, a partir do outro e no outro que alguém se torna pessoa humana. Trata-se de fundamento tão relevante na filosofia honnethiana que o próprio autor afirma, referindo-se a conhecida imagem existencialista de Jean-Paul

Sartre, que o reconhecimento precede o conhecimento, visto que o cuidado e o envolvimento afetivo são anteriores ao aspecto epistemológico das pessoas. Isso porque, “sem uma tal forma de reconhecimento prévio, as crianças não estariam em condições de assumir perspectivas de suas outras pessoas de referência, e os adultos não poderiam compreender proferimentos linguísticos de seus parceiros de interação” (HONNETH, 2018, p. 79).

A ideia de reconhecimento não é recente na filosofia política e na teoria social. É verdade que o tema parece novo, por conta da repercussão cada vez maior de demandas identitárias, as quais não estavam, até os anos 1990, incluídas nos padrões de debates acadêmicos e de disputas políticas e jurídicas.<sup>4</sup> No entanto, o próprio Axel Honneth indica sua fonte teórico-normativa no Hegel do início do século XIX:

Hegel defende naquela época a convicção de que resulta de uma luta dos sujeitos pelo reconhecimento recíproco de sua identidade uma pressão intrassocial para o estabelecimento prático e político de instituições garantidoras da liberdade; trata-se da pretensão dos indivíduos ao reconhecimento intersubjetivo de sua identidade, inerente à vida social desde o começo na qualidade de uma tensão moral que volta a impelir para além da respectiva medida institucionalizada de progresso social e, desse modo, conduz pouco a pouco a um estado de liberdade comunicativamente vivida, pelo caminho negativo de um conflito a se repetir de maneira gradativa (HONNETH, 2009a, p. 29-30).

Além do jovem Hegel, é possível apontar raízes ainda mais antigas (cada uma, não obstante, com características distintas) nas tradições filosóficas do Século XVIII de matrizes francesa (com a noção de “amor-próprio”) e inglesa (com a noção de “simpatia”), sem prejuízo de origens ainda mais remotas em Hobbes, Pufendorf e Leibniz (HONNETH, 2021, p. 10-11; 97-98). Em todo caso, foi a partir do paradigma do idealismo germânico, principalmente com os trabalhos de Kant, Fichte e Hegel, que o reconhecimento passou a ser explorado e sistematizado como uma noção pautada na construção intersubjetiva do mútuo respeito (*Achtung*). Nesse sentido:

---

<sup>4</sup> “Instituições públicas, incluindo agências governamentais, escolas e faculdades liberais de artes e universidades, têm sofrido severas críticas atualmente por não reconhecer ou respeitar as identidades culturais específicas dos cidadãos. Nos Estados Unidos, a controvérsia geralmente se concentra nas necessidades dos afro-americanos, asiáticos-americanos, nativos americanos e mulheres. Outros grupos poderiam facilmente ser adicionados a esta lista e a lista mudaria conforme nos deslocássemos pelo mundo. No entanto, é difícil encontrar uma sociedade democrática ou democratizante nos dias de hoje que não seja palco de alguma controvérsia significativa sobre se e como suas instituições públicas devem reconhecer melhor as identidades de minorias culturais e desfavorecidas.” (GUTMANN, 1994, p. 03).

Podemos ser tentados a buscar os primeiros traços dessa ideia de reconhecimento na obra dos dois maiores intelectuais alemães do século XVII: Samuel Pufendorf e Gottfried Wilhelm Leibniz. Afinal, a suposição de Pufendorf de que os humanos são naturalmente sociais e iguais lançou as bases para a ideia moderna de lei natural, e Leibniz não estava menos convencido de nossa inclinação natural para a sociabilidade, embora tenha baseado um conceito de ordem social nessa suposição que pode parecer bastante utilitária para nós hoje. Mas querer encontrar tais predecessores significaria subestimar a total novidade das condições intelectuais que cercaram o surgimento da ideia de reconhecimento na segunda metade do século XVIII na Alemanha. Ao longo das três gerações que se passaram entre as obras de Leibniz e o auge do idealismo alemão, ocorreu uma revolução no pensamento alemão, uma revolução que faria todo pensamento filosófico anterior parecer positivamente obsoleto. Kant havia introduzido um tipo de pensamento sistemático que procurava capturar a totalidade do mundo em categorias de razão prática; dentro dessa estrutura sistemática de idealismo racional, a ideia de reconhecimento se desdobraria. Kant seria o pioneiro do conceito, seu primeiro verdadeiro representante seria Johann Gottlieb Fichte, e ele se desenvolveria plenamente na obra de Georg Wilhelm Friedrich Hegel (HONNETH, 2021, p. 97-98).

Deve ser ressaltado que, contrariamente às posições de Kant e de Fichte, o jovem Hegel se entregou “à dialética do eu e do outro no quadro da intersubjetividade do espírito, na qual não é o eu que se comunica consigo mesmo como com o seu outro, mas o eu que se comunica com um outro eu enquanto outro” (HABERMAS, 2014, p. 39). De todo modo, foi mesmo com Hegel que o reconhecimento passou a ter bases firmadas no processo de formação intersubjetiva e passou a ser associado a processos de luta, nos sentidos lógicos e práticos, manifestando-se “na dialética da relação ética que Hegel desenvolve sob o título de *luta por reconhecimento*”, a qual “reconstrói a opressão e a restauração da situação de diálogo como uma relação ética” (HABERMAS, 2014, p. 43).

Portanto, pode-se afirmar que a temática relativa às lutas por reconhecimento não é, a rigor, uma novidade elaborada por Axel Honneth. Sua abordagem e seu aprofundamento, sim, foram inovadores; o tema em si, não. Em todo caso, ao tratar do primado do reconhecimento sobre o conhecimento, o próprio autor admite que

Heidegger e Dewey, mas supostamente também Lukács, tinham em vista esse primado [do reconhecimento sobre o conhecimento] quando afirmaram que uma atitude de cuidado ou de envolvimento existencial precede em princípio a relação epistemológica dos homens com o mundo; eles procuraram mostrar que nossos esforços para adquirir conhecimento têm de malograr ou perder seu sentido se não atentarmos ao fato desse reconhecimento prévio (HONNETH, 2009a, p. 70).

Note-se que Jürgen Habermas (2014) já havia indicado esse ponto nos anos 1960, ao afirmar que consciência e espírito<sup>5</sup> seriam, na perspectiva hegeliana, o *medium* no qual um *self* se encontra com outro ou se reconhece em outro. Contudo, tal como Hegel (conforme Axel Honneth em *A luta por reconhecimento*), Jürgen Habermas não aprofundou esse tema, passando a se dedicar à construção da teoria da ação comunicativa. De todo modo, sua descoberta de que “as sementes de uma teoria intersubjetivista do reconhecimento encontram-se nos textos de Jena do jovem Hegel [...] provê a base para a apropriação do pensamento hegeliano por Axel Honneth em sua própria Teoria do Reconhecimento” (SINNERBRINK, 2017, p. 164). Nesse sentido:

A dialética hegeliana da autoconsciência sobrepassa a relação da reflexão solitária em benefício de uma relação complementar de dois indivíduos que se conhecem. A experiência da autoconsciência já não vale mais como originária para Hegel, ela se dá muito mais pela experiência da interação, na qual eu aprendo a me ver com os olhos de outro sujeito. A consistência de mim mesmo é derivada de um entrecruzamento de perspectivas. Apenas sobre a base do reconhecimento recíproco se forma a autoconsciência, a qual precisa estar fixada ao reflexo que obtenho de mim mesmo na consciência de outro sujeito. Por isso Hegel não pode responder à questão sobre a origem da identidade do eu com uma fundamentação da autoconsciência que retorna a si mesma, tal como havia feito Fichte, mas somente com uma teoria do espírito. O espírito não é, pois, o fundamento que serve de base à subjetividade do eu na autoconsciência, mas o *medium* no qual um eu se comunica com outro eu e somente *a partir* do qual como uma mediação absoluta, ambos os sujeitos se formam reciprocamente (HABERMAS, 2014, p. 39-40).

Conforme a leitura do jovem Hegel, Axel Honneth atualiza, fundamenta e detalha os processos (intersubjetivos) de reconhecimento mútuo, os quais passam pelas seguintes etapas sucessivas: 1) as relações amorosas ou de intimidade afetiva; 2) as relações impessoais de natureza jurídicas e 3) as relações de solidariedade, as quais geram estima social e sentimento de pertencimento. Cada uma dessas interações reforça a construção, respectivamente, da autoconfiança, do autorrespeito e da autoestima das pessoas e de grupos.

O *insight* mais importante que Honneth extrai de Hegel concerne ao papel fundamental do reconhecimento mútuo na nossa transformação em sujeitos sociais e morais autônomos. Hegel identifica corretamente, de acordo com Honneth, as três principais formas de relação intersubjetiva: (1) experimentar o *amor* ou intimidade em contextos familiares e interpessoais; (2) ter *direitos*

---

<sup>5</sup> “Hegel não escolhe o termo arbitrariamente, pois ‘espírito’, que utilizamos habitualmente ao falarmos de espírito de um povo, de uma época, de uma equipe, sempre nos remete a algo além da subjetividade da autoconsciência solitária” (HABERMAS, 2014, p. 41).

como agente moralmente responsável em contextos legais ou morais; e (3) alcançar um sentimento de *solidariedade* ou pertença na comunidade social. Sem dúvida, o Hegel maduro se afastou dessa concepção, desenvolvendo um sistema de diferentes formas de espírito fundamentadas, de acordo com Honneth (seguindo Habermas), no modelo sujeito-objeto da filosofia da consciência. No entanto, durante o seu período em Jena, Hegel enfatizou estas formas de reconhecimento primário sem integrá-las em uma teoria coerente, que é o que Honneth tentará fazer. A sua aposta é que as bases para uma teoria do reconhecimento, atualizada através da psicologia social, já estão presentes na obra do jovem Hegel (SINNERBRINK, 2017, p. 168).

Essa abordagem de Hegel sobre o reconhecimento recíproco a partir da intersubjetividade teria sido objeto de suas preocupações apenas quando viveu e trabalhou na cidade de Jena, no período imediatamente anterior à publicação de *Fenomenologia do Espírito*. De acordo com essa leitura, proposta inicialmente por Jürgen Habermas (2014) e depois explorada por Axel Honneth (2009a), Hegel teria abandonado essa abordagem e, com a publicação de *Fenomenologia do espírito*, teria focado seus esforços em questões da filosofia da consciência a partir do modelo de interação entre sujeito e objeto.

Entretanto, em obras posteriores, como *Sufrimento de indeterminação* (HONNETH, 2007), *Das ich im wir: Studien zur Anerkennungstheorie* (HONNETH, 2010), sem tradução para o português, e mesmo *Direito da liberdade* (HONNETH, 2015), Axel Honneth passou a propor que a questão do reconhecimento está presente nas obras posteriores de Hegel, inclusive e principalmente no *Linhas fundamentais de filosofia do direito* (HEGEL, 2022). Segundo Ricardo Crissiúma:

[...] a guinada no projeto filosófico implicada na chamada “nova avaliação” da filosofia hegeliana ocorre justamente por meio de um afastamento em relação à psicologia social de Mead e a uma aproximação do Hegel pós-*Fenomenologia do espírito*. Esta guinada em sua teoria crítica implica uma troca da “teoria do reconhecimento” presente nos escritos de juventude de Hegel pela teoria do reconhecimento presente em um dos textos mais polêmicos da obra tardia do filósofo idealista, as *Linhas fundamentais da filosofia do direito*. Agora passa a ser este escrito, e não mais os escritos pré-*Fenomenologia do espírito*, que conteria, para Honneth, a mais interessante para fins de reatualização e a, metodologicamente, mais bem acabada teoria hegeliana do reconhecimento (CRISSIÚMA, 2013, p. 73).

De todo modo, o próprio Axel Honneth, em obra posterior ao *Luta por reconhecimento* (HONNETH, 2009a) mas anterior ao *Direito da liberdade* (HONNETH, 2015),<sup>6</sup> reconhece a mudança de abordagem:

---

<sup>6</sup> A publicação original (*Das Recht der Freiheit*) em língua alemã ocorreu no ano de 2011.

Enquanto em *Luta por reconhecimento*, eu ainda partia da premissa que somente os *Projetos de Sistema de Jena* continham elementos consistentes de uma teoria do reconhecimento, posteriormente, por conta de um trabalho mais aprofundado com os escritos mais maduros, eu pude me deixar instruir melhor; no meio tempo, não acredito mais que Hegel tenha sacrificado seu intersubjetivismo inicial no curso do desenvolvimento de um conceito monológico de espírito, ao invés disso, eu parto do princípio que, durante toda a sua vida, ele queria conceber o espírito objetivo, i.e. a realidade social, como um conjunto de relações de reconhecimento historicamente determinadas. A partir dessa nova avaliação [*Neueinschätzung*], eu me voltei já há alguns anos para a tentativa de tornar a Filosofia do Direito de Hegel frutífera para a elaboração de uma teoria do reconhecimento; muito mais forte do que nos escritos da juventude, havia já aqui o pensamento precursor de que nós determinamos a justiça social tendo em vista as exigências do reconhecimento recíproco e temos de que, com isso, partir das relações de reconhecimento surgidas, a cada vez, historicamente e já institucionalizadas (HONNETH, 2010, p. 7-8).<sup>7</sup>

Assim, independentemente de tal mudança de perspectiva e de fonte normativa, foi a partir dos “escritos que nos foram conservados dos anos anteriores à elaboração do sistema definitivo, já é possível reconhecê-lo em seus traços fundamentais, com tanta clareza que a partir daí podem ser reconstruídas as premissas de uma teoria social autônoma” (HONNETH, 2009a, p. 30). E, assim, pode-se afirmar que:

A interpretação de Honneth da luta pelo reconhecimento, conectada com o jovem Hegel e Mead, é a tentativa mais abrangente para distinguir os diferentes planos de reconhecimento recíproco, que se desenvolvem numa dialética de conflitos em torno do reconhecimento assegurado reciprocamente de pretensões de autonomia e de individualidade. Esses planos correspondem – numa perspectiva positiva – a diferentes autorrelações e – numa perspectiva negativa – a diferentes experiências de reconhecimento negado, que impulsionam cada plano alcançado para além de si mesmo nas lutas pelo reconhecimento de direitos iguais e da individualidade única (FORST, 2010, p. 329).

Nesse contexto, serão, a seguir, expostos os principais elementos da teoria do reconhecimento de Axel Honneth, exposta em *A luta por reconhecimento* e pautada nas relações afetivas, jurídicas e de estima social.

### 1.3 FUNDAMENTOS DO RECONHECIMENTO EM AXEL HONNETH

#### 1.3.1 Reconhecimento e relações amorosas

---

<sup>7</sup> Trecho traduzido por Ricardo Crissiúma (NOBRE, 2013, p. 14).

Conforme sistematizado por Axel Honneth (2009a), a primeira experiência de socialização e de interação entre seres humanos é o ambiente das relações amorosas. Trata-se de um conjunto de relacionamentos que pressupõem uma necessária reciprocidade, através da qual uma das partes poderá se autoconhecer e se reconhecer na outra. Tem início nos estágios iniciais da vida extrauterina, quando “a criança aprende a se relacionar com o mundo objetivo de objetos constantes na medida em que, da perspectiva de uma segunda pessoa, ela realiza um descentramento gradual de sua própria perspectiva, de início egocêntrica” (HONNETH, 2018, p. 62).

Desse modo, um desenvolvimento exitoso no plano da afetividade contribui para o aperfeiçoamento da identidade pessoal, por meio do fortalecimento da autoconfiança. Contudo, para atingir este estágio evolutivo, o “processo de mútuo reconhecimento, por sua vez, pressupõe que se tenha tido a experiência de ser amado enquanto criança, de ser um ente totalmente dependente do amor de um cuidador para satisfazer suas necessidades básicas” (SINNERBRINK, 2017, p. 169). Com efeito, o processo de se colocar em perspectiva intersubjetiva “requer uma forma de reconhecimento que não é passível de ser plenamente apreendida em conceitos meramente cognitivos ou epistemológicos porque contém sempre um momento de abertura, entrega e amor voluntários” (HONNETH, 2018, p. 67).

Inicialmente, explica-se que não se está a tratar unicamente do “amor” em termos de relações conjugais ou sexuais, na acepção que o movimento romântico, ao qual Hegel foi crítico, divulgou e popularizou. Em verdade, em se tratando das lutas por reconhecimento, estão abrangidas “todas as relações amorosas primárias, na medida em que elas consistam em ligações emotivas fortes entre poucas pessoas, segundo o padrão de relações eróticas entre dois parceiros, de amizade e de relações pais/filhos” (HONNETH, 2009a, p. 159). Ou seja,

Para Hegel, o amor representa a primeira etapa de reconhecimento recíproco, porque em sua efetivação os sujeitos se confirmam mutuamente na natureza concreta de suas carências, reconhecendo-se assim como seres carentes: na experiência recíproca da dedicação amorosa, dois sujeitos se sabem unidos no fato de serem dependentes, em seu estado carencial, do respectivo outro. Além disso, visto que carências e afetos só podem de certo modo receber “confirmação” porque são diretamente satisfeitos ou correspondidos, o próprio reconhecimento deve possuir aqui o caráter de assentimento e encorajamento afetivo; nesse sentido, essa relação de reconhecimento está também ligada de maneira necessária à existência

corporal dos outros concretos, os quais demonstram entre si sentimentos de estima social (HONNETH, 2009a, p. 160).

Neste ponto, a premissa hegeliana da intersubjetividade fica patente. Inclusive em sentido materializado, de modo a “tornar compreensível o amor como uma relação interativa à qual subjaz um padrão particular de reconhecimento recíproco” (HONNETH, 2009a, p. 160). Isso porque, em uma relação amorosa (seja entre parceiros, entre amigos ou entre pais e filhos), as partes devem necessariamente se enxergar uma em complemento da outra; ou, conforme Hegel, um “ser-si-mesmo em um outro”. Trata-se, pois, de uma mútua dedicação emotiva, por meio do assentimento e do encorajamento afetivo, conforme explica Honneth. Desse modo, só poderá haver equilíbrio e, conseqüentemente, só poderá haver bons frutos, em termos de reconhecimento, se houver reciprocidade e equivalência no cumprimento das expectativas emocionais. Caso contrário, as relações amorosas não se mostrarão, por assim dizer, sadias e não fomentarão o desenvolvimento da autoconfiança como componente necessário da formação intersubjetiva da identidade pessoal.

Dessa forma, as “relações primárias, ligadas à experiência do ‘amor’ e da ‘amizade’ fazem parte da esfera emotiva”, a qual “permite ao indivíduo desenvolver uma confiança em si mesmo, indispensável para seus projetos de auto-realização” (WERLE, MELO, 2006, p. 188). Para justificar tais relações como o primeiro componente do reconhecimento, Axel Honneth trabalha as noções de simbiose e de autoafirmação no desenvolvimento interpessoal da criança quando dos estágios iniciais de sua vida, a partir de componentes psicanalíticos pós-freudiana de Donald W. Winnicott e de Jessica Benjamin. Note-se:

Winnicott escreveu seus trabalhos da perspectiva de um pediatra com postura psicanalítica que procura obter, no quadro do tratamento de distúrbios comportamentais psíquicos, esclarecimentos acerca das condições “suficientemente boas” da socialização de crianças pequenas. O que o distingue de imediato da abordagem da tradição ortodoxa da psicanálise é uma percepção que pode ser inserida comodamente no quadro teórico formulado por Hegel e Mead: em seus primeiros meses de vida, a criança pequena depende a tal ponto da complementação prática de seu comportamento pelos cuidados maternos que ela representa uma abstração errônea quando a pesquisa psicanalítica a considera um objeto de investigação independente, isolada de qualquer pessoa de referência. A assistência com que a mãe mantém o bebê em vida não se conecta ao comportamento infantil como algo secundário, mas está fundida com ele de uma maneira que torna plausível supor, para o começo de toda vida humana, uma fase de intersubjetividade indiferenciada, de simbiose, portanto (HONNETH, 2009a, p. 164).

O ponto é que, confirmando a premissa de Hegel, as relações intersubjetivas entre seres humanos mostram-se tão fortes nos estágios iniciais da vida, que chegam ao ponto de serem caracterizadas como uma verdadeira simbiose entre os genitores e seus filhos. É bem verdade que, em pouco tempo, essa união vai se desfazendo, ou melhor, passa a assumir novos contornos, à medida que a autonomia de cada parte evolui. E esse aumento da autonomia leva, de modo proporcional, ao fortalecimento da autoconfiança. Por fim, o estágio final dessa relação, inicialmente indiferenciada, de dependência absoluta e mesmo simbiótica, é a constatação de que mãe e filho são pessoas autônomas e independentes e que cada um deve reconhecer e passar a conviver com esse fato.

Entretanto, a passagem da fase inicial (o “colo”) para a fase de “independência relativa” apresenta uma tensão, que abrange tanto a criança quanto seu cuidador. Isso porque a criança, que até então tinha seu responsável em tempo integral (em uma junção física, em que cada um correspondia praticamente à extensão do corpo do outro), passa a ter que compartilhar a atenção materna. A reação imediata vem por meio de ataques e atos destrutivos em face de seu cuidador. Explica Honneth:

Nesse sentido, os atos destrutivos e lesivos não são a expressão de uma elaboração negativa de experiências frustrantes; eles formam os meios construtivos com base nos quais a criança pode chegar a um reconhecimento da mãe, isento de ambivalência, como ‘um ser com direito próprio’: se ela suporta seus atos destrutivos como pessoa capaz de resistência, chegando mesmo a lhe dar, com negativas, ensejo a erupções de fúria, então ele se torna capaz, através da integração, de seus impulsos agressivos, de amá-la sem fantasias narcisísticas de onipotência. Na ligação que surgiu agora, a criança pode reconciliar sua afeição pela mãe, ainda alimentada de forma simbiótica, com a experiência da autonomia desta (HONNETH, 2009a, p. 169).

Ou seja, nessa fase do desenvolvimento humano, a reação da criança (por meio de comportamentos agressivos em face de seu cuidador) ao início do fim da chamada relação simbiótica é, na leitura que Axel Honneth faz da posição psicanalítica de Jessica Benjamim, uma das primeiras manifestações de luta por reconhecimento. Explica-se:

Se concebemos dessa maneira o primeiro processo de desligamento da criança como o resultado de manifestações de comportamento agressivo, então se revela justificada a proposta de Jessica Benjamin de aduzir aqui a “luta por reconhecimento” descrita por Hegel, considerando-a um modelo instrutivo: com efeito, só na tentativa de destruição de sua mãe, ou seja, na forma de uma luta, a criança vivencia o fato de que ela depende da atenção

amorosa de uma pessoa existindo independentemente dela, como um ser com pretensões próprias (HONNETH, 2009a, p. 169-170).

Nessa primeira luta por reconhecimento, a reação da pessoa responsável pelo cuidado é de extrema importância para o desenvolvimento da autoconfiança da criança. Isso porque esse adulto deve compreender que a criança, ao assim se comportar, já demonstra um potencial de independência, pois começa a se enxergar como um ser distinto e autônomo, muito embora inicialmente aparente não aceitar a iminente separação. Para enfrentar com sucesso essas reações, a mãe tem que aceitar o seguinte fato: não obstante a tenra idade da criança, o adulto deve reconhecer que está diante de uma pessoa distinta de si, um ser dotado de autonomia subjetiva. Ou seja, nessa primeira luta por reconhecimento todas as partes tendem a ser vencedoras, pois se, “pelo caminho assim traçado, um primeiro passo de delimitação recíproca é bem-sucedido, a mãe e a criança podem saber-se dependentes do amor do respectivo outro, sem terem de fundir-se simbioticamente uma na outra” (HONNETH, 2009a, p. 170).

Em todo caso, para que tal relação inicial seja considerada bem-sucedida, é necessária a resistência aos impulsos agressivos da criança, os quais surgem quando a relação simbiótica começa a ser desfeita. Essa reação caracteriza e reforça a autonomia e independência de cada um dos seres e, ao mesmo tempo, viabiliza e torna corriqueira a experiência recíproca do “estar-consigo-mesmo no outro”.<sup>8</sup> Note-se:

É possível então partir da hipótese de que todas as relações amorosas são impelidas pela reminiscência inconsciente da vivência de fusão originária que marcara a mãe e o filho nos primeiros meses de vida; o estado interno do ser-um simbiótico forma o esquema da experiência de estar completamente

---

<sup>8</sup> Não é mera coincidência o fato de essa expressão utilizada por Axel Honneth (“estar-consigo-mesmo no outro”) remeter ao título da obra *O si-mesmo como outro* do filósofo francês Paul Ricoeur. Quando o tema é “reconhecimento”, ambos apresentam convergências e divergências em suas abordagens: “Ricoeur e Honneth concordam – seguindo Hegel – que o reconhecimento é uma dimensão ética que não se reduz à luta hobbesiana por autoconservação. Concordam que ele é uma dimensão intersubjetiva. Entretanto, discordam quanto ao seu percurso, no sentido que em Honneth o seu itinerário nas esferas afetiva, jurídica e da solidariedade tem um peso institucional voltado para a dimensão política, e os estados de pacificação de Ricoeur rumam em direção a um centramento ético subjetivo. Em Honneth o processo de reconhecimento tem como pressuposto o desrespeito como motor da luta; em Ricoeur o percurso do reconhecimento é pavimentado para além do incessante conflito e da constante insatisfação do eu em realizar-se eticamente. Ricoeur suspeita que a teoria da luta por reconhecimento de Honneth, apesar de suas pretensões de ser uma gramática moral dos conflitos sociais, finde por tornar-se imoral no sentido que põe o conflito como componente fundante do reconhecimento e como possibilidade de ser também a instância final, haja vista o caráter infundável da luta” (LIMA, SOUSA, 2022, p. 33).

satisfeito, de uma maneira tão incisiva que mantém aceso, às costas dos sujeitos e durante toda sua vida, o desejo de estar fundido com uma outra pessoa. Todavia, esse desejo de fusão só se tornará o sentimento do amor se ele for desiludido a tal ponto pela experiência inevitável da separação, que daí em diante se inclui nele, de modo constitutivo, o reconhecimento do outro como pessoa independente; só a quebra da simbiose faz surgir aquela balança produtiva entre delimitação e deslimitação, que para Winnicott pertence à estrutura de uma relação amorosa amadurecida pela desilusão mútua (HONNETH, 2009a, p. 174-175).

Essa primeira relação amorosa, sendo bem-sucedida, permite o desenvolvimento da confiança mútua por parte da criança e de seu responsável afetivo, mesmo que à distância, e abre espaço para o desenvolvimento de relações de amizade pautadas igualmente pela confiança e pelo consequente respeito mútuo entre adultos.<sup>9</sup> Trata-se, portanto, da primeira das sucessivas etapas das relações de reconhecimento, conforme propostas por Hegel. Explica-se:

O amor constitui uma das condições emocionais de desenvolvimento bem-sucedido do ego: é apenas sentindo que suas necessidades e desejos particulares são reconhecidos e afirmados que alguém pode desenvolver o senso básico de confiança ou autoconfiança que lhe confere a capacidade de participar juntamente com outros, do que Habermas chama de “formação de vontade política” [...]. A ideia é que o reconhecimento fornece os meios pelos quais os indivíduos são capazes de se tornar agentes sociais autônomos e sujeitos políticos responsáveis. O amor fornece uma pista, uma expectativa, da vida ética; ele constitui o contexto experiencial primário no qual os seres humanos adquirem a capacidade de se envolverem em formas mais complexas de reconhecimento mútuo que tornam possível a unificação de sujeitos opostos ou conflitantes (SINNERBRINK, 2017, p. 170).

Ou seja, as relações amorosas são o ponto de partida; são o estágio inicial. Os indivíduos não estão ainda no âmbito da esfera pública ou das relações políticas. Em todo caso, de acordo com essa construção, trata-se de condição ou requisito necessário para o pleno desenvolvimento da autonomia das pessoas enquanto agentes políticos, por meio do reforço de sua autoconfiança, já que “só aquela ligação simbioticamente alimentada, que surge da delimitação reciprocamente querida, cria a medida da autoconfiança individual, que é a base indispensável para a participação autônoma na vida pública” (HONNETH, 2009a, p. 178).

Nesse ponto, surge uma dúvida. Somente estariam aptas a ter o pleno desenvolvimento intersubjetivo as crianças que foram adequadamente amadas nas

---

<sup>9</sup> “[...] aquela camada fundamental de uma segurança emotiva não apenas na experiência, mas também na manifestação das próprias carências e sentimentos, propiciada pela experiência intersubjetiva do amor, constitui o pressuposto psíquico do desenvolvimento de todas as outras atitudes de autorrespeito” (HONNETH, 2009a, p. 177).

fases iniciais da vida? Apenas as crianças que tiveram suas relações afetivas construídas em um ambiente familiar emocionalmente saudável? Como ficam as crianças órfãs e as que são criadas em situação de abandono? Estariam condenadas a não identificar (e, conseqüentemente, aceitar) situações de desrespeito (jurídico) e de degradação na vida adulta? Ou haveria formas de compensar as falhas nas etapas sucessivas de reconhecimento mútuo?

Sabe-se que Hegel trabalhava com uma noção de família, por assim dizer, tradicional. Quando fala em relações amorosas familiares ou mesmo entre parceiros, a referência inicial é a de uma família heterossexual e monogâmica, composta por um homem, uma mulher e filhos ou filhas. É a esse núcleo familiar que Hegel se refere, inclusive em outras obras, como o *Filosofia do Direito*. Axel Honneth, por sua vez, não deixa claro como enfrentar as situações que fogem a esse modelo de família, muito embora parta do pressuposto hegeliano de que as relações familiares tenham forte impacto as relações intersubjetivas no campo do direito e da estima social. É bem verdade que o adequado enfrentamento dos impactos da quebra das relações amorosas (principalmente nas relações que fogem ao modelo de família adotado por Hegel) sobre as etapas seguintes passa pela psicologia ou mesmo pela psicanálise. Por outro lado, como Axel Honneth se propõe, justificadamente, a buscar aportes empíricos na psicologia social para testar e reforçar as premissas metafísicas de Hegel, não deixa de ser uma lacuna em sua exposição a falta de uma abordagem explícita sobre esses questionamentos.

De todo modo, o ambiente das relações intersubjetivas de afetividade está restrito ao conjunto de pessoas que mantém algum vínculo de intimidade. Desse modo, escapam ao círculo do amor as interações de maior abrangência, para as quais esse vínculo reforçado pode ser dispensado, como é o caso das que pressupõem relações de impessoalidade (no caso do direito) e comunhão ética (no caso da solidariedade e da estima social). Essa constatação torna imperativo avançar na análise das outras formas de reconhecimento mútuo. No caso, as relações jurídicas e as relações de estima social.

### **1.3.2 Reconhecimento e relações jurídicas**

Segundo Axel Honneth, o direito apresenta um padrão, a princípio, semelhante (embora não idêntico) ao das relações amorosas de reconhecimento na formação das

identidades pessoal e coletiva. Isso porque as relações jurídicas pressupõem relações de alteridade, de modo que

só podemos chegar a uma compreensão de nós mesmos como portadores de direitos quando possuímos, inversamente, um saber sobre quais obrigações temos de observar em face do respectivo outro: apenas da perspectiva normativa de um “outro generalizado”, que já nos ensina a reconhecer os outros membros da coletividade como portadores de direitos, nós podemos nos entender também como pessoas de direito, no sentido de que podemos estar seguros do cumprimento social de algumas de nossas pretensões (HONNETH, 2009a, p. 179).

Nesse sentido, o direito deve ser concebido como um instrumento de reconhecimento recíproco. Nessa seara, Hegel propõe uma fundamentação e um alcance mais amplo para as regras jurídicas. Ao contrário de George H. Mead, que vincula a autonomia individual e o respeito às leis ao fato de o sujeito estar vinculado a uma determinada coletividade (dentro da qual todos os seus membros se reconhecem mutuamente como tais), Hegel propõe que “o sistema jurídico precisa ser entendido de agora em diante como expressão dos interesses universalizáveis de todos os membros da sociedade, de sorte que ele não admita mais, segundo sua pretensão, exceções e privilégios” (HONNETH, 2009a, p. 181). Ou seja, para Axel Honneth, o direito há de estar inserido na modernidade, no sentido de se desvincular de preceitos éticos e ter passado a apresentar fundamentação mais próxima da moral, de cunho universalista. Explica Jozivan Guedes de Lima:

Honneth enaltece o direito moderno por ele ser capaz de suplantar o modelo personalista das sociedades tradicionais que atribuía valores apenas àqueles indivíduos tipificados dentro de suas coletividades como honrados e valorosos, sobretudo, recorrendo-se a posições de *status* provenientes da pertença hereditária ou a determinadas classes. Contrário a isso, no direito moderno todos os indivíduos universalmente devem ter ao menos em nível formal seus direitos garantidos pelo Estado de direito (*Rechtsstaat*). Nesse sentido, foi um fato vantajoso em termos de reconhecimento a sobreposição da universalização de direitos subjetivos ao personalismo e privatismo das sociedades tradicionais que tomavam apenas alguns sujeitos, etnias, grupos e classes como detentoras de prerrogativas e direitos. Com o direito moderno o outro é tomado, seguindo-se a Mead, como “outro generalizado” e portador de direitos que devem suplantar as suas fragilidades no mundo social. Apesar de sempre estar atrelado a Hegel – mesmo indo além das supostas limitações hegelianas – é interessante notar que ao tratar do direito como potencial normativo de reconhecimento, Honneth (2009, p. 186) atribui a universalização jurídica em defesa dos direitos subjetivos a uma base moral kantiana: “[...] a consideração cognitiva [*kognitive Beachtung*] vem a ser o respeito moral [*moralische Achtung*] a que o conceito se referiu desde Kant: ter de reconhecer todo o ser humano como uma pessoa significa, então, agir em relação a ele do modo a que nos obrigam moralmente as propriedades de uma pessoa”. Subjacente a isso está o imperativo categórico da não

instrumentalização segundo o qual os indivíduos devem tratar uns aos outros não simplesmente como meios, mas como fins em si mesmos (LIMA, 2018, p. 2447-2448)

Nota-se, portanto, forte influência da abordagem kantiana sobre a dimensão jurídica do reconhecimento. De todo modo, a partir dessa distinção nas abordagens de Hegel e de George H. Mead, Axel Honneth propõe a necessidade de análises distintas do reconhecimento a partir do direito e a partir da estima social. Trata-se de uma consequência imediata ao fato de o respeito às normas jurídicas, conforme Hegel, ser pautado não mais em relações éticas ou em regras de avaliação do valor de cada pessoa próprias da respectiva coletividade. Honneth explica essa distinção:

Para as relações jurídicas ligadas às tradições, nós podemos assumir como seguro que o reconhecimento como pessoa de direito ainda está fundido aqui, de certo modo, com a estima social que se aplica ao membro individual da sociedade em seu *status* social: a eticidade convencional de semelhantes coletividades constitui um horizonte normativo em que a multiplicidade de direitos e deveres individuais continua vinculada às tarefas, distintamente avaliadas, no interior da estrutura social de cooperação. Se, por isso, o reconhecimento jurídico é classificado ainda por graus, conforme a respectiva estima que o indivíduo goza como portador de um papel, então esse nexos só se dissolve na sequência do processo histórico que submete as relações jurídicas às exigências de uma moral pós-convencional; desde então, o reconhecimento como pessoa de direito, que, conforme sua ideia, deve se aplicar a todo sujeito na mesma medida, aparta-se a tal ponto do grau de estima social, que acabam originando-se duas formas distintas de respeito, cujos modos funcionais só podem ser analisados também em separado (HONNETH, 2009a, p. 183).

Trata-se, pois, do chamado desacoplamento histórico do reconhecimento jurídico da estima social. E essa condição é característica da passagem das sociedades tradicionais para a modernidade, da transição da valorização do *status* social para o reconhecimento dos atributos pessoais considerados importantes pela coletividade. Nesse ponto:

Honneth pretende, portanto, demonstrar que o tipo de reconhecimento característico das sociedades tradicionais é aquele ancorado na concepção de *status*: em sociedades desse tipo, um sujeito só consegue obter reconhecimento jurídico quando ele é reconhecido como membro ativo da comunidade e apenas em função da posição que ele ocupa nesta sociedade. Honneth reconhece na transição para a modernidade uma espécie de mudança estrutural na base da sociedade, à qual corresponde também uma mudança estrutural nas relações de reconhecimento: ao sistema jurídico não é mais permitido atribuir exceções e privilégios às pessoas da sociedade em função do seu *status*. Pelo contrário, o sistema jurídico deve combater estes privilégios e exceções. O direito então deve ser geral o suficiente para levar

em consideração todos [os] interesses de todos os participantes da comunidade (SOBOTKA, SAAVEDRA, 2008, p. 11).

Ao abordar as relações jurídicas, Axel Honneth foi buscar auxílio na obra de um dos mais influentes juristas alemães do Século XIX, Rudolf von Ihering. Para este, em se tratando de respeito ao próximo, dois aspectos devem ser levados em consideração. De um lado, o “reconhecimento jurídico” e, de outro, o “respeito social”. É como se, em analogia à linguagem matemática dos números, estivesse-se a tratar do “valor absoluto” (o ser humano como um fim em si mesmo) e do “valor posicional” (o ser humano inserido em contextos éticos específicos). Explica-se:

A bipartição elementar a que Ihering chega em sua análise conceitual resulta das distintas possibilidades de responder à questão sobre o que pode ser respeitado em um outro ser humano: no “reconhecimento jurídico”, como ele também já diz em seu texto, se expressa que todo ser humano deve ser considerado, sem distinção, um “fim em si mesmo”, ao passo que o “respeito social” salienta o “valor” de um indivíduo, na medida em que este se mede intersubjetivamente pelos critérios de relevância social. No primeiro caso, como revela o uso da fórmula kantiana, temos que lidar com um respeito universal pela “liberdade da vontade da pessoa”; no segundo caso, ao contrário, com o reconhecimento de realizações individuais, cujo valor se mede pelo grau em que são conhecidos por uma sociedade como relevantes. Daí o reconhecimento jurídico do ser humano como pessoa não tolerar nenhuma outra graduação, enquanto a estima de suas propriedades e capacidades remete, ao menos implicitamente, a um critério com base no qual deve ser determinado seu “mais” ou “menos” (HONNETH, 2009a, p. 184).

A sistematização de Ihering, a qual permite “reconhecer um ser humano como pessoa, sem ter de estimá-lo por suas realizações ou por seu caráter”: 1) deixa clara a segregação entre as duas formas de respeito; 2) delimita o alcance das regras jurídicas e o das regras de estima social e 3) permite uma análise do papel dos usos e dos costumes. Contudo, em uma perspectiva mais atualizada, sua proposta não responde à “questão de como a estrutura do reconhecimento jurídico pode ser determinada adequadamente em seus detalhes” (HONNETH, 2009a, p. 185). Ou, em outros termos, a questão da legitimidade do direito (ou sobre porque as regras jurídicas devem ser respeitadas a partir do reconhecimento mútuo e universal entre sujeitos) continua em aberto.

Para preencher essa lacuna quanto à fundamentação filosófica da exigência de respeito de todas as pessoas às regras jurídicas, Axel Honneth indica razões de matriz kantiana. Trata-se do entendimento segundo o qual o direito só é legítimo e, por isso, somente deverá ser respeitado e cumprido (inclusive e principalmente por aqueles

que discordam de seu conteúdo) se suas regras reforçarem o caráter racional e a liberdade das pessoas. Ou seja, o direito deve ser fruto de um processo em que as pessoas sejam ao mesmo tempo autoras e destinatárias das regras, produzidas através de um processo deliberativo que assegure a participação de sujeitos livres e autônomos. Nesse sentido, o autor entende que “toda comunidade jurídica moderna, unicamente porque sua legitimidade se torna dependente da ideia de um acordo racional entre indivíduos em pé de igualdade, está fundada na assunção da imputabilidade moral de todos os seus membros” (HONNETH, 2009a, p. 188).

Essa necessidade de participação nos processos de formação das leis, para assegurar a legitimidade e o caráter vinculante do direito (o que, em última análise, assegura os efeitos do reconhecimento recíproco), termina por ampliar, ao longo do tempo, o espectro dos beneficiados. Nesse sentido, grupos sociais inicialmente marginalizados passam a ter suas demandas progressivamente atendidas e a participar cada vez mais dos mecanismos deliberativos. Trata-se de um processo contínuo, em que novas demandas surgem, novos grupos se organizam e novos direitos são reconhecidos e assegurados juridicamente. O resultado é a sucessão de dimensões de direitos fundamentais reconhecidos. Note-se:

A ampliação cumulativa de pretensões jurídicas individuais, com a qual temos de lidar em sociedades modernas, pode ser entendida como um processo em que a extensão das propriedades universais de uma pessoa moralmente imputável foi aumentado passo a passo, visto que, sob a pressão de uma luta por reconhecimento, devem ser sempre adicionados novos pressupostos para a participação na formação da vontade; já havíamos deparado com uma tese de teor análogo quando encontramos a consideração especulativa de Hegel segundo a qual o criminoso força a ordem jurídica burguesa a uma ampliação das normas jurídicas, incorporando a dimensão da igualdade material de chances (HONNETH, 2009a, p. 189).

Nesse sentido, além de ampliar o alcance do grupo de pessoas abrangido, as relações de reconhecimento a partir do direito proporcionam uma constante vigilância e crítica, em razão da busca por legitimidade na formulação das normas. Dessa forma, é possível afirmar que o reconhecimento a partir do direito fomenta uma maior participação política das pessoas, a quais tendem a ficar mais atentas aos processos formativos das leis que irão assegurar direitos, criar obrigações e vincular a todos.

No âmbito estritamente jurídico, Axel Honneth (2009a, p. 189) aponta as posições de dois juristas muito divulgados no âmbito do Direito Constitucional. No caso, George Jellinek, com sua conhecida “teoria dos quatro *status*”, e Robert Alexy,

o qual é autor de um dos livros mais citados no campo dos direitos fundamentais, tanto em trabalhos acadêmicos quanto em processos judiciais. De todo modo, Axel Honneth trabalha a construção de Thomas H. Marshall, como fundamento normativo para a ampliação sucessiva dos direitos individuais fundamentais, a qual se pauta nos seguintes termos: (1) violação de expectativas; (2) ampliação da participação política na produção de leis, (3) estabelecimento de novos direitos e (4) dever moral de obediência às regras.

Após fundamentar o dever universal de respeito às regras jurídicas, Axel Honneth passa a trabalhar mais diretamente o direito como uma das dimensões do reconhecimento. Nesse sentido, começa por comparar as relações jurídicas às relações afetivas, naquilo em que ambas tem de comum, que é a capacidade de a pessoa se reportar a si mesma como alguém com expectativas que devem ser respeitadas. Para isso, em ambos os casos, a experiência da alteridade mostra-se essencial, pois é a partir dela que o sujeito enxerga no outro as suas necessidades e passa a ter consciência de suas demandas. E tal situação ocorre tanto no contexto das relações afetivas e quanto no das relações jurídicas. Note-se:

Parece natural começar abordando, com Mead, uma intensificação da faculdade de se referir a si mesmo como uma pessoa moralmente imputável, fenômeno psíquico colateral da adjudicação de direitos; assim como, no caso do amor, a criança adquire a confiança para manifestar espontaneamente suas carências mediante a experiência contínua da dedicação materna, o sujeito adulto obtém a possibilidade de conceber sua ação como uma manifestação da própria autonomia, respeitada por todos os outros, mediante a experiência do reconhecimento jurídico. Que o autorrespeito é para a relação jurídica o que a autoconfiança era para a relação amorosa é o que já se sugere pela logicidade com que os direitos se deixam conceber como signos anonimizados de um respeito social, da mesma maneira que o amor pode ser concebido como a expressão afetiva de uma dedicação, ainda que mantida à distância: enquanto este cria em todo ser humano o fundamento psíquico para poder confiar nos próprios impulsos carenciais, aqueles [os direitos] fazem surgir nele a consciência de poder se respeitar a si próprio, porque ele merece o respeito de todos os outros (HONNETH, 2009a, p. 194-195).

Com efeito, o direito, como parâmetro de reconhecimento mútuo, promove um aumento de amplitude ou de abrangência dos efeitos da intersubjetividade. Passa-se do âmbito, por assim dizer, doméstico e familiar para a esfera pública anônima das regras jurídicas, cuja efetividade não deve ficar à mercê das relações de amor ou de amizade, mas sim pautadas na igualdade do alcance dos direitos e das obrigações legais. Conforme Rainer Forst:

Ser reconhecido como pessoa do direito significa ser respeitado em sua autonomia pessoal segundo os padrões do direito para determinar sua própria vida. Os direitos subjetivos à liberdade de ação cabem a toda pessoa como pessoa do direito; são definidos de modo jurídico positivo e valem para todas as pessoas de forma igual. As pessoas do direito são, portanto, consideradas juridicamente como iguais e reconhecidas como indivíduos independentes. Essa forma de reconhecimento não deve ser entendida como “atomista”: as pessoas reconhecem reciprocamente esses direitos – direitos são relações entre pessoas [...] – que asseguram espaços livres nos quais as próprias pessoas definem quais formas de vida ética vão afirmar (FORST, 2010, p. 34).

Em outras palavras, o espectro das relações jurídicas é muito maior e deve se estender a todos os membros da sociedade. É possível, inclusive, falar em uma natureza universalista do alcance das regras do direito. Nesse contexto, para que a liberdade de cada um seja preservada, é necessário o respeito mútuo sobre a individualidade de cada um. E esse dever de respeito mútuo encontra fundamento no direito, o qual, desde que legitimamente produzido e aplicado, obriga os destinatários, independentemente das relações de afetividade ou afinidade ou de seu *status* social.

Em consequência, o adequado desenvolvimento das relações de reconhecimento a partir do direito levam ao autorrespeito individual. “Nessa perspectiva, o autorrespeito de uma pessoa depende do seu reconhecimento como uma ‘autoridade’ que pode ser capaz de defender e realizar ‘seus’ direitos” (FORST, 2010, p. 341). Desse modo, a pessoa passa a se enxergar como alguém dotado de autonomia moral a partir do reconhecimento de um conjunto de direitos que lhe são assegurados. Esses direitos devem ser respeitados pelos outros e geram obrigações perante outros indivíduos e perante a coletividade, as quais devem ser observadas por todos. E mais: seu eventual cumprimento pode ser reclamado junto à institucionalidade estatal, pois, no âmbito do direito, “a forma de individualidade reconhecida e a comunalidade que prevalece aqui é a independência respeitada das pessoas como membros da comunidade jurídica” (FORST, 2010, p. 341). Ou seja:

É o caráter público que os direitos possuem, porque autorizam seu portador a uma ação perceptível aos parceiros de interação, o que lhes confere a força de possibilitar a constituição do autorrespeito; pois, com a atividade facultativa de reclamar direitos, é dado ao indivíduo um meio de expressão simbólica, cuja efetividade social pode demonstrar-lhe reiteradamente que ele encontra reconhecimento universal como pessoa moralmente imputável (HONNETH, 2009a, p. 197).

Por sua vez, a negativa de direitos gera consequências relevantes no âmbito pessoal e coletivo. Isso porque a recusa sistemática ao cumprimento de direitos viola o reconhecimento moral de uma pessoa ou de um grupo. Priva-se, pois, a vítima de se enxergar como um parceiro (com os mesmos direitos e obrigações) dos demais membros na construção dos objetivos sociais comuns. Tal situação, quando transcende o plano individual, serve de motivação para as lutas pelo reconhecimento denegado. Note-se:

De início, podemos conceber como “direitos”, grosso modo, aquelas pretensões individuais com cuja satisfação social uma pessoa pode contar de maneira legítima, já que ela, como membro de igual valor em uma coletividade participa em pé de igualdade de sua ordem institucional; se agora lhe são denegados certos direitos dessa espécie, então está implicitamente associada a isso a afirmação de que não lhe é concedida imputabilidade moral na mesma medida que aos outros membros da sociedade. Por isso, a particularidade nas formas de desrespeito, como as existentes privação de direitos ou na exclusão social, não representa somente a limitação violenta da autonomia pessoal, mas também sua associação com o sentimento de não possuir o *status* de parceiro da interação com igual valor, moralmente em pé de igualdade; para o indivíduo, a denegação de pretensões jurídicas socialmente vigentes significa ser lesado na expectativa intersubjetiva de ser reconhecido como sujeito capaz de formar juízo moral; nesse sentido, de maneira típica, vai de par com a experiência da privação de direitos uma perda do autorrespeito, ou seja, uma perda da capacidade de se referir a si mesmo como parceiro em pé de igualdade na interação com todos os próximos (HONNETH, 2009a, p. 216-217).

De todo modo, em razão do caráter abstrato, universal e impessoal das regras jurídicas, essa esfera de reconhecimento ainda é insuficiente para abranger todos os aspectos das relações intersubjetivas. Isso porque o direito iguala e universaliza o conjunto de pessoas vinculadas. Tal característica tem suas inegáveis vantagens; entretanto, por outro lado, não abrange em sua inteireza os todos os ditames de uma convivência justa e pacífica. Nesse sentido e nesse contexto, as regras jurídicas tendem a ignorar as particularidades e as histórias individuais de vida, as quais devem, em alguma medida, ser levadas em conta em termos de relações de reconhecimento. Passa-se, então, à questão da solidariedade ou estima social.

### **1.3.3 Reconhecimento e relações de solidariedade**

Para completar o quadro descritivo das relações de reconhecimento, Axel Honneth detalha a solidariedade ou estima social. Nesse ponto, parte da premissa segundo a qual a dedicação afetiva e os vínculos jurídicos são relações relevantes e,

em conjunto, abrangentes. Contudo, não são suficientes para o desenvolvimento da identidade pessoal e de grupos. Nesse sentido, “os sujeitos humanos precisam, ainda, além da experiência da dedicação afetiva e do reconhecimento jurídico, de uma estima social que lhes permita referir-se positivamente a suas propriedades e capacidades concretas” (HONNETH, 2009a, p. 198).

Hegel e George H. Mead trabalharam essa noção como complemento das esferas de reconhecimento anteriores. No entanto, suas abordagens são distintas, embora semelhantes, nesse último ponto. Enquanto o jovem Hegel apresentava uma proposta a partir na noção de eticidade, o George H. Mead tratava a questão sob a ótica das relações cooperativas de trabalho. De todo modo, seja na eticidade, seja na divisão do trabalho a partir de laços de cooperação, ambos são convergentes no seguinte aspecto: nessa última esfera de reconhecimento, os parâmetros não se restringem ao contexto íntimo das relações afetivas, tampouco possuem a natureza universalizante das relações jurídicas; no âmbito da estima social, os critérios para o reconhecimento dizem respeito ao compartilhamento de visões de mundo e de objetivos comuns, os quais permitem diferenciar as pessoas para fins de valorização de seus comportamentos e de suas atitudes. Explica-se:

Da comparação de ambos os enfoques descritivos, tirou-se a conclusão de que um padrão de reconhecimento dessa espécie só é concebível de maneira adequada quando a existência de um horizonte de valores intersubjetivamente partilhado é introduzida como seu pressuposto; pois o Ego e o Alter só podem se estimar mutuamente como pessoas individualizadas sob a condição de partilharem a orientação pelos valores e objetivos que lhes sinalizam reciprocamente o significado ou a contribuição de suas propriedades pessoais para a vida do respectivo outro. [...] Hegel, com seu conceito de “eticidade”, e Mead, com sua ideia de uma divisão democrática do trabalho, tentaram caracterizar apenas um tipo, particularmente exigente em termos normativos, de comunidade de valores, em cujo quadro toda forma de reconhecimento está incrustada de modo necessário (HONNETH, 2009a, p. 198-199).

É a possibilidade de diferenciar as pessoas, a partir de suas ações, que constitui o traço distintivo do reconhecimento pautado na estima social comunitária. Com efeito, trata-se de uma relação em que as pessoas identificam-se “com sua comunidade constitutiva e, ao mesmo tempo, se distanciam dela; querem ser valorizadas como indivíduos que incorporam de modo particular os valores compartilhados dessa comunidade” (FORST, 2010, p. 336).

Dessa forma, nesse contexto ético, condutas compatíveis com os valores e objetivos sociais comuns serão valorizadas e incentivadas; condutas que os contrariem não serão objeto de estima pública e poderão até mesmo ser objeto de crítica. Nesse ponto, há uma distinção entre os objetivos que fundamentam o reconhecimento jurídico e os inerentes ao reconhecimento a partir da estima social:

Ela define uma diferença importante no que se refere ao que significa reconhecer uma pessoa num sentido igual, universal e atribuído a todos [no caso do direito] e reconhecer alguém como indivíduo com capacidades particulares [no caso da solidariedade]. Respeitam-se todas as pessoas de modo igual (e sem gradações) porque são pessoas; todavia, estima-se uma de determinado modo porque ela é uma “personalidade” que incorpora determinados valores que se consideram dignos de estima. Estimar uma pessoa como o que ela é significa, evidentemente, não apenas uma incorporação particular de um valor que me parece essencial para um bom caráter, mas também que a própria pessoa aceita esse valor e se autocompreende segundo ele (FORST, 2010, p. 330).

Nesse ponto, o componente ético das relações sociais, no sentido de valores compartilhados comunitariamente, ganha relevância. Isso porque o modo como uma sociedade se autocompreende estabelece “os critérios pelos quais se orienta a estima social das pessoas, já que suas capacidades e realizações são julgadas intersubjetivamente, conforme a medida em que cooperam na implementação de valores culturalmente definidos” (HONNETH, 2009a, p. 200). É importante diferenciar o reconhecimento decorrente do prestígio social (aberto, em tese, a todos) do reconhecimento a partir da honra materializada em títulos nobiliárquicos (disponíveis, em termos concretos, a um grupo muito restrito). Com efeito:

Numa sociedade hierárquica como a Europa feudal, título é o nome de um posto agregado ao nome da pessoa. Tratar a pessoa pelo título é colocá-la na ordem social e, dependendo do lugar, respeitá-la ou desrespeitá-la. Os títulos costumam proliferar nos escalões mais altos, onde delimitam distinções sutis e insinuam a intensidade e a importância da luta pelo reconhecimento. Os postos mais baixos recebem títulos grosseiros, e as pessoas do escalão mais baixos não têm título nenhum, mas são tratadas pelo primeiro nome ou por algum nome geral e pejorativo (“escravo”, “garoto”, “garota” etc.). Existe uma forma apropriada de tratamento para todas as pessoas, uma forma que define simultaneamente o grau de reconhecimento ao qual ela tem direito e lhe confere tal grau. O uso do título quase sempre deve ser acompanhado de gestos convencionais como ajoelhar-se, inclinar a cabeça, tirar o chapéu: representam uma extensão do título, a mímica do título, por assim dizer, e servem à mesma finalidade dupla (WALZER, 2003, p. 341).

O reconhecimento a partir da honra é típico de sociedades estamentais pautadas pelo *status*, fortemente hierarquizadas e não acessível a todos. Conforme explica Charles Taylor, a noção (restritiva) de honra foi substituída pela ideia (ampla) de dignidade humana:

Estou usando a honra no sentido do *ancien régime* em que está intrinsecamente ligada às desigualdades. Para que alguns tenham honra nesse sentido, é essencial que nem todos a tenham. Este é o sentido em que Montesquieu o usa em sua descrição da monarquia. A honra é intrinsecamente uma questão de “*préférences*”. É também o sentido em que usamos o termo quando falamos em homenagear alguém dando-lhe algum prêmio público, por exemplo, a Ordem do Canadá. Claramente, este prêmio não teria valor se amanhã decidíssemos entregá-lo a todos os canadenses adultos. Em oposição a esta noção de honra, temos a noção moderna de dignidade, agora utilizada em sentido universalista e igualitário, onde falamos da inerente “dignidade do ser humano”, ou da dignidade do cidadão. A premissa subjacente aqui é que todos compartilham dela. É óbvio que este conceito de dignidade é o único compatível com uma sociedade democrática, e que era inevitável que o antigo conceito de honra fosse suplantado. Mas isso também significou que as formas de reconhecimento igualitário tem sido essenciais para a cultura democrática (TAYLOR, 1994, p. 27).

Ou seja, a forma de reconhecimento pautado pela valorização das ações e comportamentos em sintonia com as diretrizes e objetivos socialmente compartilhados é fruto da mudança das sociedades tradicionais para a modernidade. Nesse sentido, a ordem hierarquizada e estamental de estima social, pautada em tradições religiosas e metafísicas, foi substituída por uma sociedade cada vez mais pautada pela igualdade formal e pela autonomia das pessoas. O critério relevante deixou de ser a honra restrita a poucos e passou a reputação, com fundamento último na dignidade humana, cuja caracterização pressupõe a atribuição de igual valor para todas as pessoas, a impedir a precificação e a utilização do ser humano como mero instrumento da vontade (ou do reconhecimento) de outros. Nesse contexto:

No curso das transformações descritas, uma parte não desconsiderável do que os princípios de honra, escalonados segundo o estamento, asseguravam até então ao indivíduos em termos de estima social migra para a relação jurídica reformada, onde alcança validade universal como conceito de “dignidade humana”: nos catálogos modernos de direitos fundamentais, é garantida a todos os homens, em igual medida, uma proteção jurídica de sua reputação social, embora continue obscuro até hoje que consequências jurídicas estariam ligadas a isso. Mas a relação jurídica não pode recolher em si todas as dimensões da estima social, antes de tudo porque esta só pode evidentemente se aplicar, conforme sua função inteira, às propriedades e capacidades nas quais os membros da sociedade se distinguem uns dos outros: uma pessoa só pode se sentir “valiosa” quando se sabe reconhecida em realizações que ela justamente não partilha de maneira distinta com todos os demais. Se diferenças de propriedades desse gênero eram determinadas

até então de forma coletivista, para fixar na pertença do indivíduo a determinado estamento a medida de sua honra social, então essa possibilidade vai se anulando agora com a dissolução gradativa da hierarquia tradicional de valores (HONNETH, 2009a, p. 204-205).

Nesse ponto, a noção de dignidade não propõe igualar a todos e impedir diferenciações em razão da participação de cada um nos assuntos da comunidade. Pelo contrário, ao fundamentar a estima social na noção de dignidade humana, Axel Honneth está a justificar a retirada de barreiras estamentais que impediam o amplo acesso ao reconhecimento por cada um (e todos) os membros de sociedade. Ou seja, se todo ser humano é dotado de dignidade, o reconhecimento social deve ser acessível a todos, independentemente de sua posição social ou de eventuais títulos de nobreza. Ou seja, “assim que a tradição hierárquica de valoração social, progressivamente, vai sendo dissolvida, as formas individuais de desempenho começam a ser reconhecidas” (SOBOTTKA, SAAVEDRA, 2008, p. 13). Dessa forma, com a modernidade, o conceito de honra, predominante nas sociedades tradicionais, passou “então a ser preenchido pouco a pouco pelas categorias ‘reputação’ ou de ‘prestígio’, com as quais se deve aprender a medida da estima que o indivíduo goza socialmente quanto a suas realizações e as suas capacidades individuais” (HONNETH, 2009a, p. 205-206).

As passagens do tradicional para o moderno, das honrarias para a dignidade, e da hierarquia para a mobilidade social, captadas pelo jovem Hegel no início do Século XIX, apontam um potencial libertador e mesmo revolucionário. Com essa noção de estima social a partir de realizações individuais, pautada no valor igual para todos a partir da ideia de dignidade humana e sem as amarras de uma sociedade segregada em classes sociais estanques, abriu-se caminho para o início do longo processo de reconhecimento de grupos sociais até então invisíveis ou ostensivamente marginalizados, como as mulheres, os trabalhadores e os grupos raciais e étnicos.

Um outro efeito igualmente relevante da passagem da sociedade tradicional para a de padrão moderno pautada na dignidade humana é a possibilidade de constante atualização de bandeiras de luta. Uma vez que a estima social se tornou dependente do reconhecimento a partir dos valores socialmente compartilhados (e não mais das rígidas relações honoríficas), uma das arenas de luta passou a ser a do estabelecimento dos respectivos parâmetros. Em outras palavras, para que um grupo social passe a ser digno de estima coletiva faz-se necessário, primeiramente,

transformar suas pautas em valores considerados relevantes para a comunidade, tornando-as valorizadas pela sociedade como um todo. Nesse contexto, Axel Honneth fala em “força simbólica”, “luta permanente” e em “conflito cultural de longa duração”:

Visto que o conteúdo de semelhantes interpretações depende por sua vez de qual grupo social consegue interpretar de maneira pública as próprias realizações e formas de vida como particularmente valiosas, aquela práxis exegética secundária não pode ser entendida senão como conflito cultural de longa duração: nas sociedades modernas, as relações de estima social estão sujeitas a uma luta permanente na qual os diversos grupos procuram elevar, com meios da força simbólica e em referência às finalidades gerais, o valor das capacidades associadas à sua forma de vida. Contudo, o que decide sobre o desfecho de tais lutas, estabilizado apenas temporariamente, não é apenas o poder de dispor dos meios da força simbólica, específico de determinados grupos, mas também o clima, dificilmente influenciável, das atenções públicas: quanto mais os movimentos sociais conseguem chamar a atenção da esfera pública para a importância negligenciada das propriedades e das capacidades representadas por eles de modo coletivo, tanto mais existe para eles a possibilidade de elevar na sociedade o valor social ou, mais precisamente, a reputação de seus membros (HONNETH, 2009a, p. 207-208).

Por sua vez, a negativa do reconhecimento social gera consequências relevantes nos contextos pessoal e coletivo. Isso porque “estimar-se simetricamente nesse sentido significa considerar-se reciprocamente à luz de valores que fazem as capacidades e as propriedades do respectivo outro aparecer como significativas para a práxis comum” (HONNETH, 2009a, p. 210). Desse modo, a negativa sistemática de consideração e respeito aos parceiros de vida social leva ao rebaixamento de indivíduos e grupos, passando pela ofensa, humilhação e degradação. Traz às vítimas a sensação de vergonha por suas características que não são objeto de estima pública. Em último caso, as pessoas submetidas a esse tratamento passam a ter sua identidade ameaçada de modo equivalente aos sofrimentos físicos. Note-se:

[...] na verdade, só com essas formas, de certo modo valorativas, de desrespeito, de depreciação de modos de vida individuais ou coletivos, que se alcança a forma de comportamento que a língua corrente designa hoje sobretudo com termos como “ofensa” ou “degradação”. A “honra”, a “dignidade” ou, falando em termos modernos, o “status” de uma pessoa refere-se, como havíamos visto, à medida de estima social que é concedida à sua maneira de autorrealização no horizonte da tradição cultural; se agora essa hierarquia social de valores se constitui de modo que ela degrada algumas formas de vida ou modos de crença, considerando-as de menor valor ou deficientes, ela tira dos sujeitos atingidos toda a possibilidade de atribuir um valor social às suas próprias capacidades. A degradação valorativa de determinados padrões de autorrealização tem para seus portadores a consequência de eles não poderem se referir à condução de sua vida como a algo que caberia um significado positivo no interior de uma coletividade; por isso, para o indivíduo, vai de par com a experiência de uma

tal desvalorização social, de maneira típica, uma perda de autoestima pessoal, ou seja, uma perda de possibilidade de se entender a si próprio como um ser estimado por suas propriedades e capacidades características. Portanto, o que aqui é subtraído pelo desrespeito em termos de reconhecimento é o assentimento social a uma forma de autorrealização que ela encontrou arduamente com o encorajamento baseado em solidariedade de grupos (HONNETH, 2009a, p. 217-218).

De todo modo, esse terceiro aspecto das relações de reconhecimento, a estima social, leva em conta a participação individual no cumprimento de objetivo e valores socialmente compartilhados e reforça a autoestima individual e coletiva. Por outro lado, a negativa dessa estima e do reconhecimento social conduz a processos de degradação pública e ao fomento de sentimentos de vergonha<sup>10</sup> e de diminuição perante os outros. Tudo isso leva essas pessoas e grupos ao isolamento e à marginalização, os quais, em seu conjunto, contribuem para a formulação de questionamentos, que, por sua vez, pautarão as lutas sociais por reconhecimento.

#### 1.4 RECONHECIMENTO E SEUS CONTEXTOS A PARTIR DE RAINER FORST

No início dos anos 1990, ou seja, de modo contemporâneo ao aparecimento da teoria proposta por Axel Honneth em *A luta por reconhecimento*, Rainer Forst apresentou sua tese sobre os contextos da justiça (FORST, 2010). Interessante ressaltar que os dois autores são vinculados à teoria crítica frankfurtiana e tiveram participação e relevante influência de Jürgen Habermas em suas formações intelectuais. No entanto, nos trabalhos em questão, cada um partiu de uma matriz filosófica distinta, com consequências normativas igualmente distintas. Rainer Forst, com uma abordagem predominantemente kantiana e Axel Honneth, hegeliana.

Na ocasião, Forst (2010) propôs-se a enfrentar e a mediar o debate entre liberais e comunitaristas sobre qual deveria ser modelo ideal de justiça e, ao final, estabelece as seguintes teses, entre outras: 1) “os princípios da justiça são aqueles que são justificados de modo universal e imparcial na medida em que correspondem, de

---

<sup>10</sup> “O conteúdo emocional da vergonha consiste, como constatam em comum acordo as abordagens psicanalíticas e fenomenológicas, em uma espécie de rebaixamento do sentimento do próprio valor; o sujeito, que se envergonha de si mesmo na experiência do rechaço de sua ação, sabe-se como alguém de valor social menor do que havia suposto previamente; considerando-se de uma perspectiva psicanalítica, isso significa que a violação de uma norma moral, restando a ação, não atinge aqui negativamente o superego, mas sim os ideais de ego de um sujeito” (HONNETH, 2009a, p. 222-223).

maneira apropriada, aos interesses, necessidades e valores concretos daqueles atingidos por eles”; 2) a proposta comunitarista de que os princípios de justiça estão vinculados ao contexto deve ter em conta “a diversidade de contextos – de tipo ético-substantivo até moral-universalista – nos quais as pessoas são membros (de modo normativamente substantivo) de comunidades, mas de comunidades muito diferentes”; 3) existem pelo menos quatro comunidades, contextos ou dimensões, às quais as pessoas estão inseridas de modo simultâneo: a) da ética; b) do direito; c) da política e d) da moral; e 4) esse redesenho do mapa da justiça “exige a vinculação dessas dimensões em uma estrutura básica da sociedade justificada” (FORST, 2010, p. 276). Com esse pano de fundo, sua proposta de conciliação entre liberais e comunitaristas está assim sintetizada:

A análise do debate entre as mencionadas teorias liberal-deontológicas “indiferentes ao contexto” e as teorias comunitaristas “obcecadas pelo contexto” leva, portanto, a uma diferenciação de quatro contextos normativos nos quais as pessoas são “situadas” como membros de comunidades diversas, isto é, reconhecidas intersubjetivamente de modos diversos e como autores e destinatários de pretensões de validade:

- 1) nas comunidades de vínculos e obrigações éticas constitutivas;
- 2) na comunidade de direito [*Rechtsgemeinschaft*] que protege a “identidade ética” de uma pessoa como pessoa de direito [*Rechtsperson*] livre e igual;
- 3) na comunidade política, na qual as pessoas são autoras do direito e cidadãos responsáveis uns pelos outros; e, finalmente,
- 4) na comunidade moral de todos os seres humanos como pessoas morais com pretensão ao respeito moral [*moralische Achtung*].

Uma teoria da justiça é simultaneamente dependente do contexto e transcendente ao contexto na medida e que considera estas dimensões normativas, sem tornar absoluta uma delas. De acordo com essa teoria, pode-se considerar justa a *sociedade* que, de maneira apropriada, unifica esses contextos (FORST, 2010, p. 14).

Na última parte de *Contextos da justiça*, Rainer Forst dialoga com o trabalho de Axel Honneth, apresenta contrapontos e oferece uma síntese crítica, denominada “contextos de reconhecimento”. É o que será exposto a seguir.

Inicialmente, o autor aponta diferenças metodológicas entre sua teoria dos contextos da justiça e a teoria honnethiana das três formas de reconhecimento, caracterizando-a como uma forma pós-tradicional de eticidade. “A distinção metódica aponta mais uma vez para o problema básico da controvérsia entre teorias morais deontológicas na tradição kantiana e abordagens comunitaristas próximas a Hegel” (FORST, 2010, p. 331). Nesse sentido, a teoria de Axel Honneth apoia-se em uma concepção de vida boa e bem-sucedida, mas “evita, de um lado, por meio da definição formal do bem, a prescrição normativa de determinados valores de uma tradição e

comunidade particulares; todavia, de outro, alia-se à crítica ao caráter unilateral e incompleto das concepções deontológicas” (FORST, 2010, p. 331). Dessa forma, os padrões normativos e conceitos devem ser extraídos “a partir de dentro”, no caso das experiências negativas de reconhecimento. Em resposta, Rainer Forst rejeita a crítica às teorias de natureza deontológicas e defende que sua teoria dos contextos da justiça não está limitada à questão da moralidade e abrange as dimensões da pessoa, da comunidade e da autonomia, cuja distinção correspondem ao detalhamento das maneiras de justificação de normas e valores (FORST, 2010, p. 331). Por outro lado, aponta uma relevante incompatibilidade metodológica, visto que as categorias conceituais utilizadas para a elaboração da teoria dos contextos da justiça não podem ser comparadas com as que fundamentam a teoria do reconhecimento honnethiana. São, portanto, conceitos elaborados “para o (contexto das) questões de justiça e, portanto, não têm em vista centralmente uma teoria do reconhecimento universal e abrangente – desenvolvida numa perspectiva genética – ou uma “teoria formal do bem”, no sentido da concepção de Honneth” (FORST, 2010, p. 332).

A partir da divergência metodológica, Rainer Forst aponta duas diferenças de conteúdo. Uma referente ao respeito e outra a relativa à estima.

Quanto ao respeito, enfatiza uma distinção terminológica entre duas palavras da língua alemã que podem ser utilizadas para representar essa ideia. Com efeito, o vocábulo “*Respekt*” seria mais bem utilizado para designar o respeito voltado a pessoas no sentido jurídico; ou melhor, as pessoas protegidas por regras jurídicas. Por outro lado, “*Achtung*” teria uma amplitude maior, de modo a abranger, em sentido kantiano, o respeito voltado às pessoas em sua condição moral, na qual são reconhecidas ao mesmo tempo como autoras e destinatárias de demandas morais. Essa distinção não teria sido, segundo Rainer Forst, adequadamente exposta por Axel Honneth em sua abordagem sobre reconhecimento e autonomia individual. Desse modo, a partir da comparação entre “*Respekt*” e “*Achtung*”, faz-se necessário esclarecer os distintos âmbitos da “autonomia moral de um indivíduo” e da “autonomia jurídica pessoal”:

No primeiro caso [*Achtung*], o respeito é moralmente imperativo e exige que a pessoa seja também respeitada como “autoridade” moral, mesmo quando não exista *nenhum* direito reivindicável que imponha esse respeito moral; no segundo caso [*Respekt*], o respeito é imperativo segundo os padrões do direito vigente e respeita-se a “responsividade” da pessoa, no sentido de sua liberdade de ação definida “negativamente”. No primeiro caso, espera-se da pessoa que ela se mostre “digna” de sua autonomia moral; no segundo caso,

deixa-se ao encargo da pessoa respeitada como ela vive sua vida e como preenche o espaço livre assegurado pelo direito. Por fim, o autorrespeito constituído pelo respeito mútuo é, por um lado, o autorrespeito de uma pessoa que é respeitada moralmente e que respeita os outros moralmente e, por outro lado, o autorrespeito de uma pessoa que tem direitos reivindicáveis em relação aos outros e pode exercê-los (FORST, 2010, p. 333).

Além do alcance do respeito, Rainer Forst aponta outra distinção de conteúdo, relativamente à questão da justiça, entre sua abordagem e a de Axel Honneth. Trata-se da do alcance e dos critérios para avaliar e atribuir estima social.

Nos termos da teoria do reconhecimento, as pessoas serão avaliadas a partir de seus comportamentos e suas contribuições para a coletividade e os quais serão valorizadas (e reconhecidas) se estiverem de acordo com aquilo que é considerado relevante para o grupo. Para Axel Honneth, a “autocompreensão cultural de uma sociedade predetermina os critérios pelos quais se orienta a estima social das pessoas, já que suas capacidades e realizações são julgadas intersubjetivamente, conforme a medida em que cooperaram na implementação de valores culturalmente definidos”. Ressalte-se que, logo após afirmar que, para fins de estima social, a ação dos indivíduos será objeto de julgamento pela comunidade, ele afirma que “essa forma de reconhecimento recíproco está ligada também à pressuposição de um contexto de vida social cujos membros constituem uma comunidade de valores mediante a orientação por concepções de objetivos comuns” (HONNETH, 2009a, p. 2000).

Esse caminho, segundo Rainer Forst, pressupõe uma concepção (ética) particular de bem no âmbito da comunidade para se dizer qual comportamento e qual contribuição deverá ser digna de estima social. Segundo expõe:

Isso pressupõe que a sociedade pós-tradicional se integra normativamente a partir de um horizonte comum de “avaliações fortes” e representações de objetivos compartilhados eticamente: em última instância, a partir de uma concepção particular do bem que, nesse contexto, não pode ser definida formalmente. Essa suposição forte transformaria a comunidade política numa comunidade ética, ainda que universal – da qual o sistema de direitos subjetivos de pessoas autônomas não poderia permanecer intacto (FORST, 2010, p. 334).

Ocorre que esse tipo de sociedade pressuposta, na qual existe uma concepção particular de bem, não é compatível com o pluralismo contemporâneo. As sociedades pós-tradicionais não são eticamente homogêneas e não permitem a adoção de critérios pacíficos para avaliação da estima social como um todo. Nesse sentido, vislumbra-se uma “tensão insuperável” e mesmo um dilema, pois, “por um lado, a estima social é considerada constitutiva para o sentimento do valor próprio da pessoa;

por outro lado, os valores que estão na base dessa estima são eles próprios objeto de conflitos sociais [...] e, portanto, não forma nenhum horizonte homogêneo de valores” (FORST, 2010, p. 334). É bem verdade, contudo, que Axel Honneth admite o pluralismo ético e a existência de tais tensões. No entanto, ele indica pressupor que, em uma sociedade ideal, os objetivos éticos predominantes devem estar abertos a valores distintos e não em constante conflito. Note-se:

Mas, se a estima social é determinada por concepções de objetivos comuns éticos que predominam numa sociedade, as formas que ela pode assumir são uma grandeza não menos variável historicamente do que as do reconhecimento jurídico. Seu alcance social e a medida de sua simetria dependem então do grau de pluralização do horizonte de valores socialmente definido, tanto quanto do caráter dos ideais de personalidade aí destacados. Quanto mais as concepções dos objetivos éticos se abrem a diversos valores e quanto mais a ordenação hierárquica cede a uma concorrência horizontal, tanto mais a estima social assumirá um traço individualizante e criará relações simétricas (HONNETH, 2009a, p. 200).

Ainda assim, Rainer Forst insiste na impossibilidade de existirem comunidades eticamente integradas ou homogêneas. Isso porque, no paradigma da sociedade pós-tradicional, a multiplicidade de valores e de modos de vida, muitas vezes incompatíveis entre si, não pode mais ser desconsiderado e afastado por valores predominantes e supostamente superiores, muitas vezes impostos por um grupo dominante. De modo distinto, o reconhecimento no plano ético deve ocorrer a partir de contextos éticos específicos, como nos grupos familiares, nas relações de amizade e em grupos com laços comuns, os quais “compreendem sua vida com base em valores particulares compartilhados e nas quais pessoas concretas, individuadas biograficamente podem ser percebidas e estimadas como particulares e ‘singulares’”. (FORST, 2010, p. 335).

A partir de tais comparações e críticas, Rainer Forst propõe uma espécie de adaptação (ou absorção) da teoria do reconhecimento de Axel Honneth à sua teoria dos contextos da justiça, visto que no reconhecer, no ser reconhecido e no reconhecer-se, podem ser distinguidos quatro modos de estima: 1) a estima ética, do

ser estimado e da autoestima;<sup>11</sup> 2) o respeito e o autorrespeito jurídico;<sup>12</sup> 3) a responsabilidade política<sup>13</sup> e 4) o respeito e o autorrespeito moral<sup>14</sup>, a partir da caracterização da pessoa ética, da pessoa do direito, da pessoa político-cidadã e da pessoa moral (FORST, 2010, p. 335). Esses modos de estima estão inseridos em cada um dos contextos trabalhados por Rainer Forst, os quais serão detalhados posteriormente.

## 1.5 CONCLUSÃO PARCIAL

A partir da leitura do jovem Hegel, Axel Honneth atualiza, fundamenta e detalha os processos (intersubjetivos) de reconhecimento mútuo, os quais passam pelas seguintes etapas sucessivas: 1) as relações amorosas ou de intimidade afetiva; 2) as relações impessoais de natureza jurídicas e 3) as relações de solidariedade, as quais geram estima social e sentimento de pertencimento.

O pressuposto é o de que identidade humana é construída, a partir da dimensão da eticidade, de modo intersubjetivo e a partir das relações de reconhecimento descritas, cuja desconsideração ou desrespeito gera danos e leva a conflitos sociais. Com efeito, negar reconhecimento a alguém, na perspectiva proposta por Axel

---

<sup>11</sup> “As pessoas éticas são reconhecidas como pessoas singulares em comunidades éticas, como uma biografia individual e ‘única’. A singularidade de uma pessoa somente é ‘realmente efetiva’ quando é reconhecida: apenas pelo reconhecimento por meio de outros consigo vivenciar minha identidade própria como particular e, ao mesmo tempo, “obrigatória”. A particularidade é reconhecida, é uma individualidade afirmada por meio dos outros. As pessoas são indivíduos ‘independentes’ e, ao mesmo tempo, seres comunitários, insubstituíveis para uma comunidade e em sua particularidade” (FORST, 2010, p. 336).

<sup>12</sup> “Ser reconhecido como pessoa do direito significa ser respeitado em sua autonomia pessoal segundo os padrões do direito para determinar sua própria vida. Os direitos subjetivos à liberdade de ação cabem a toda pessoa como pessoa do direito; são definidos de modo jurídico positivo e valem para todas as pessoas de forma igual. As pessoas do direito são, portanto, consideradas juridicamente como iguais e reconhecidas como indivíduos independentes” (FORST, 2010, p. 340).

<sup>13</sup> “Por meio do reconhecimento político se constitui um ‘sentimento do valor de si de segunda ordem’, isto é, a consciência de ser membro ‘pleno’ da comunidade política. A solidariedade política tem sua base na responsabilidade política comum, e não uma solidariedade ética com base em valores que definem a identidade: o agir político solidário tem o propósito de produzir uma comunidade de cidadãos com direitos plenos” (FORST, 2010, p. 342).

<sup>14</sup> “As pessoas se encontram não apenas como membros de comunidades éticas ou políticas, mas também como ‘estranhos, sem a ‘rede’ de valores comuns ou pretensões jurídicas recíprocas. O que unicamente as vincula é o contexto da humanidade comum, e o que exigem uma das outras é o reconhecimento como ser humano. Ser humano significa; ser membro de uma comunidade a qual todos os seres humanos pertençam como tal, como pessoas morais. [...] O reconhecimento moral é uma forma de *respeito* [*Achtung*] do outro e de ser respeitado pelos outros, o que possibilita o autorrespeito como ser humano – que é respeitado reciprocamente pelos outros como instância diante da qual tem de se justificar moralmente; em termos kantianos: como fim e não como meio para outros fins” (FORST, 2010, p. 342-343).

Honneth, constitui uma grave forma de opressão, em termos de atribuição de imagens falsas ou distorcidas relativamente a formas de vida ou características morfológicas.

Imediatamente após a publicação de *A luta por reconhecimento*, Rainer Forst levou as teses de Axel Honneth em consideração em sua tese *Contextos da justiça*. Após criticar os pressupostos inconciliáveis da abordagem hegeliana, Forst propõe o que chamou de contextos de reconhecimento, propondo a submissão das relações de reconhecimento a quatro modos distintos de estima diretamente vinculados aos contextos de justificação que propõe.

Entretanto, tais críticas não foram objeto de maior aprofundamento por parte de Axel Honneth. Este, por sua vez, despendeu tempo e energia para responder as críticas de Nancy Fraser, segundo as quais a justiça envolve necessariamente relações de redistribuição e de reconhecimento e que serão trabalhadas no capítulo seguinte.

## 2 NANCY FRASER E A CRÍTICA AO MODELO UNIDIMENSIONAL DE JUSTIÇA

### 2.1 INTRODUÇÃO

Conforme Fraser (2003; 2022), os debates sobre justiça política e social, no contexto da filosofia ocidental dos anos 1990, indicavam não só o aumento, mas uma verdadeira predominância, por parte de teóricos e de ativistas políticos, das atenções para questões de reconhecimento em detrimento de demandas distributivas. Tais demandas passaram a alimentar as disputas entre grupos mobilizados a partir de reivindicações de etnia, raça, nacionalidade, gênero e sexualidade. Nesse contexto, a conhecida e tradicional luta de classes passou a ser substituída pela identidade de grupo como o principal motor para das pautas políticas. Em outras palavras, desde então, a “luta por reconhecimento tornou-se rapidamente a forma paradigmática de conflito político no fim do século XX” (FRASER, 2022, p. 27).

Esse predomínio coincidiu, historicamente, com o período que imediatamente sucedeu à queda do Muro de Berlim (1989), ao fim da União Soviética (1991) e ao esgotamento das propostas distributivas e igualitárias que simbolizavam no ideário coletivo. E isso resultou em “um campo político complexo e com pouca coerência programática” (FRASER, 2022, p. 30).

Antes do avanço das questões culturais e identitárias no debate filosófico e no campo da ação política, as disputas aconteciam no terreno da distribuição de bens, ao longo do período compreendido entre o fim da Segunda Guerra Mundial e o final dos anos 1980. Naquela época, o padrão de reflexão filosófica partia de assertivas de acordo com as quais a sociedade humana seria uma comunidade necessariamente redistributiva e que os seres humanos viveriam em sociedade para trocar, dividir e compartilhar (WALZER, 2003, p. 01). Da mesma forma, nesse período, entendia-se que a “desigualdade nas oportunidades de vida social deve[ria] ser compensada por uma distribuição justa dos bens coletivos” e que essa meta seria compatível com a ideia (liberal) de direitos individuais, pois “os ‘bens primários’ (no sentido de Rawls) ou são distribuídos para os indivíduos (como dinheiro, o tempo livre e a prestação de serviços), ou são utilizados pelos indivíduos (como a infraestrutura dos sistemas de

transporte, saúde e educação)”, podendo ser distribuídos na forma de direitos prestacionais (HABERMAS, 2018, p. 343). A partir da obra de John Rawls, sistematizada inicialmente no livro *Uma teoria da justiça*, de 1971, houve polarização entre filósofos que defendiam uma maior distribuição de bens e os que, na esteira de Nozick (2011) e em nome da primazia de uma suposta plenitude da liberdade, entendiam que tais medidas seriam não só desnecessárias, como profundamente injustas. De todo modo, mesmo nos debates entre liberais, libertários e comunitaristas, a questão redistributiva era a base teórica da filosofia política *mainstream* da época. No caso, alimentada por ideias elaboradas por um pequeno grupo formador de opinião, composto por pessoas influentes, oriundas de famílias com boas condições materiais e financeiras, em que predominavam homens brancos nos recortes de gênero e de raça, cujas ideias partiam de um número restrito de instituições de elite nos Estados Unidos e no Reino Unido (FORRESTER, 2019, p. XVIII).

Próximo ao final do século XX, esse padrão de reflexão, pautado em questões distributivas, passou a indicar sinais de esgotamento. Nesse sentido, as causas e os motores dos descontentamentos morais deixaram de estar unicamente relacionados a demandas trabalhistas ou de prestações de natureza material. A motivação para os questionamentos políticos passou também a advir “da complexidade difusa de novos grupos de ativistas e movimentos de protestos reunidos sob o conceito guarda-chuva de ‘novos movimentos sociais’” (HONNETH, 2003, p. 115). Tais movimentos tinham inicialmente bandeiras difusas, como reivindicações contra guerras e a favor da paz e proteção ao meio ambiente, visto que as sociedades ditas avançadas estavam passando por um afastamento cultural de preocupações de cunho puramente econômico e social para as relativas a qualidade de vida como um todo. Posteriormente, a partir do foco no multiculturalismo, passou a ser “dominante a ideia de uma ‘política de identidade’, segundo a qual minorias culturais lutam cada vez mais pelo reconhecimento de suas convicções relativas aos seus valores coletivos” (HONNETH, 2003, p. 115).

Hoje, as reivindicações por reconhecimento impulsionam muitos dos conflitos sociais em todo o mundo – de batalhas em torno do multiculturalismo a lutas sobre gênero e sexualidade, de campanhas por soberania nacional e autonomia subnacional a movimentos recém-energizados pelos direitos humanos internacionais. Essas lutas são heterogêneas, com certeza; eles variam do patentemente emancipatório ao absolutamente repreensível, e é por isso que tenho insistido em critérios normativos. No entanto, esse recurso generalizado a uma gramática comum é impressionante, sugerindo uma

mudança de época nos ventos políticos: um ressurgimento maciço da política de *status* (FRASER, 2003, p. 89).

Nessa mudança de ventos políticos, caracterizada pela mudança da ênfase da distribuição para o reconhecimento, foram de indiscutível importância as sistematizações propostas por Axel Honneth (2009), em termos de relações de intersubjetividade e de reconhecimento, e por Charles Taylor (1994), a partir da defesa do multiculturalismo. Constatou-se, pois, que o enfoque estritamente econômico e redistributivo deixou de ser suficiente para fundamentar questionamentos e lutas sociais ao final do Século XX, diante da complexidade dos desafios que passaram a se apresentar à reflexão política e social contemporâneas.

Desde então, “estamos encarando uma nova constelação de cultura política. Nessa constelação, o centro de gravidade mudou da distribuição para o reconhecimento” (FRASER, 2003, p. 89). Entre os principais fatores por trás desse movimento, podem ser apontados, além do fim dos regimes socialistas/comunistas no leste europeu, o fortalecimento de ideologias em defesa do livre mercado e a progressiva expansão das políticas identitárias. Tudo isso, em conjunto, passou a contribuir “para tirar do centro, se não extinguir, as reivindicações por redistribuição igualitária” (FRASER, 2003, p. 08), de modo que a “dominação cultural substituiu a exploração como injustiça fundamental. O reconhecimento cultural desloc[ou] a redistribuição socioeconômica como remédio para a injustiça e como objetivo da luta política” (FRASER, 2022, p. 27).

Como dito, a análise de Nancy Fraser sobre esse tema surgiu nesse contexto histórico. A autora se refere a esse período como “pós-socialista”,<sup>15</sup> no qual se deu a consolidação dos fundamentos culturais e identitários que respaldam diversas demandas por justiça. Segundo afirma, esse movimento levou a um enfoque unilateral e insuficiente para dar conta das injustiças constatadas nos mais variados modelos de sociedade. Seu questionamento é relativamente simples: como priorizar questões de reconhecimento em detrimento de demandas redistributivas justamente no momento (“pós-socialista”) em que se observa o crescimento das desigualdades sociais em todas as partes do mundo? Sua proposta, na época, foi no sentido de que

---

<sup>15</sup> Em trabalho posterior, Nancy Fraser incluiu mais dois aspectos (o “pós-fordismo” e a globalização) na análise do contexto de surgimento e de fortalecimento das demandas de reconhecimento: “A recente mudança da redistribuição para o reconhecimento reflete a convergência de vários fatores. Por questão de brevidade, nós podemos resumi-los através dos termos *portmanteau* [“guarda-chuva”] pós-fordismo, pós-comunismo e globalização” (FRASER, 2003, p. 88-94).

“a justiça hoje requer ambos, redistribuição e reconhecimento”, sendo imprescindível “desenvolver uma teoria crítica do reconhecimento, uma teoria que identifique e defenda apenas as versões da política cultural da diferença que possa ser coerentemente combinada com políticas sociais de igualdade”. E seu argumento principal é o de que “o desfavorecimento econômico e o desrespeito cultural estão hoje entrelaçados e reforçam um ao outro”, constatação essa que requer “o esclarecimento dos dilemas políticos que surgem quando procuramos combater as duas injustiças simultaneamente” (FRASER, 2022, p. 28). Ou seja, ao longo dos anos 1990, Nancy Fraser defendia uma concepção bidimensional de justiça, pautada simultaneamente na redistribuição e no reconhecimento, a qual exige o desenho de uma “orientação política programática que possa integrar o melhor da política de redistribuição e o melhor da política de reconhecimento” (FRASER, 2003, p. 09).

Para justificar a necessidade dessa integração, Nancy Fraser desenvolve, em um primeiro momento, uma proposta de solução para o que chama de falso dilema entre redistribuição e reconhecimento e, em um segundo momento, expõe os fundamentos normativos de sua proposta dualista de justiça, bem como os impactos na teoria social e em possíveis ações políticas. É o que será exposto, a seguir, a partir do artigo *Da redistribuição ao reconhecimento: dilemas da justiça em uma era “pós-socialista”* (publicado originalmente em 1995 e com uma tradução para o português em 2001 e outra em 2022) e do livro *Redistribution or recognition? a political-philosophical exchange* (publicado em parceria com Axel Honneth em 2003).

## 2.2 CARACTERIZAÇÃO DA CONCEPÇÃO BIDIMENSIONAL DE JUSTIÇA

Em seus trabalhos até o começo dos anos 2000, Nancy Fraser adota a premissa de que as sociedades capitalistas ocidentais têm a marca do que aponta como os dois principais tipos de injustiça: um, decorrente da carência de recursos; o outro, como consequência de problemas de reconhecimento cultural e social. A partir disso, passou a defender a concepção bidimensional de justiça, através da qual são feitos diagnósticos e são propostas ações “transformadoras de redistribuição e de reconhecimento, unidas no esforço de estabelecer uma estrutura social básica em que predomine a paridade de participação entre todos os membros em relação aos aspectos mais importantes da vida social” (FORST, 2018, p. 181).

Assim, a redistribuição diz respeito a um conjunto de remédios para injustiças socioeconômicas, as quais abrangem a exploração, a marginalização e a privação. Por exploração, a partir de uma matriz marxiana, entende-se a situação em que o resultado do trabalho é apropriado e aproveitado por outros. Marginalização corresponde a “ser limitado a trabalhos indesejáveis e mal remunerados, ou não ter acesso ao trabalho remunerado como um todo”. E estar em privação é “não ter acesso a um padrão de vida material adequado” (FRASER, 2022, p. 30).

O reconhecimento, a princípio, não está diretamente relacionado a questões materiais ou econômicas; compreende injustiças culturais ou simbólicas. Engloba a dominação cultural, a ausência de reconhecimento e o desrespeito. Nessa discussão, estar sob dominação significa “estar submetido a padrões de interpretação e comunicação associados a outra cultura e que são alheios e/ou hostis à sua”. Desconhecimento corresponde a “ser invisibilizado por práticas interpretativas, comunicativas, representativas que dispõem de autoridade em sua própria cultura”. Por fim, ser desrespeitado, em termos de reconhecimento, significa “ser rotineiramente difamado ou rebaixado em representações culturais públicas estereotipadas e/ou em interações na vida cotidiana” (FRASER, 2022, p. 31).

Em linhas gerais, demandas por reconhecimento partem da necessidade de realçar a identidade de grupos ou coletividades e visam a acentuar suas diferenças. Por sua vez, medidas de redistribuição valorizam mecanismos igualitários e, uma vez implementadas, tendem a diminuir as diferenças.

Essa distinção é observável quando se trata de grupos ou indivíduos tomados isoladamente. É o caso, por exemplo, de pessoas que vivem abaixo dos indicadores de pobreza em regiões que não são assistidas por redes de abastecimento de água tratada e de coleta de esgoto. A partir desse recorte, medidas distributivas (de renda ou de serviços), cujo objetivo seria o de reduzir as diferenças, são prioritárias. Da mesma forma, tome-se o contraexemplo de grupos culturalmente desvalorizados ou marginalizados, como é o caso de minorias étnicas ou de pessoas que tem a sua sexualidade menosprezada. Nessa perspectiva, medidas de reconhecimento, que reforçariam a identidade dos grupos e valorizariam suas diferenças, são mais urgentes.

No entanto, como argumenta Nancy Fraser em vários de seus trabalhos, as relações intersubjetivas, no âmbito das quais indivíduos e grupos interagem constantemente, não podem ser tomadas de modo tão simplificado. Existe uma

complexidade subjacente à intersubjetividade concreta. Em outras palavras, para melhor entender as questões de desigualdade econômica e de desprezo por formas simbólicas de vida (não-reconhecimento), é necessário avançar na análise das relações entre, de um lado, grupos (a partir de um recorte econômico) que demandam por mais igualdade e, de outro, grupos (a partir de um recorte cultural) que reivindicam ter sua diferença valorizada.

Essa complexidade traz duas consequências relevantes. A primeira é a tensão que se pode verificar, principalmente na esfera pública e nas arenas políticas, entre os partidários da igualdade (econômica) e os que defendem tratamentos diferenciados para grupos submetidos à discriminação ou à marginalização (cultural). Tome-se o exemplo das ações afirmativas por meio de cotas raciais: seus defensores se pautam pela busca do reforço às diferenças, ao passo que seus adversários adotam discursos de igualdade por meio de um nivelamento formal, com fundamento no que defendem ser questões de mérito. A segunda consequência é a constatação empírica de que há muitas intersecções nesse campo de reflexão, pois há grupos que sofrem simultaneamente os dois conjuntos de injustiça em questão, cujas soluções exigem remédios redistributivos simultaneamente combinados e ajustados a remédios de reconhecimento. Nesse caso, a ilustração é feita pela imagem de uma pessoa preta, pobre, LGBTQIAP+ e imigrante irregular no Brasil, nos Estados Unidos da América ou em algum país europeu. Esse ser humano é um forte candidato a sofrer injustiças materiais e simbólicas: no campo econômico, a exploração, a marginalização e a privação; e no campo cultural, a dominação, a ausência de reconhecimento, o desrespeito e a degradação de suas identidades. Ou seja, deve-se rejeitar a afirmação de que questões de reconhecimento e de redistribuição seriam mutuamente excludentes. Nesse sentido, o ideal “deveria ser desenvolver abordagens integradas que possam abranger, e harmonizar, ambas as dimensões da justiça social” (FRASER, 2003, p. 26).

Entretanto, é necessário reconhecer que essa integração entre reconhecimento e redistribuição é um trabalho complexo e que envolve atuação em campos distintos do pensamento e da ação. Desde os fundamentos normativos no âmbito da filosofia moral até o engajamento em ações concretas da prática política. Com efeito:

Na filosofia moral, por exemplo, a tarefa é elaborar uma concepção abrangente de justiça que possa acomodar tanto as reivindicações defensáveis por igualdade social quanto as reivindicações defensáveis pelo

reconhecimento da diferença. Na teoria social, como veremos, a tarefa é conceber uma explicação da sociedade contemporânea que possa acomodar tanto a diferenciação entre classe e *status* quanto sua imbricação mútua. Enquanto isso, na teoria política, a tarefa é vislumbrar um conjunto de arranjos institucionais e reformas políticas que possam remediar tanto a má distribuição quanto o não-reconhecimento, minimizando ao mesmo tempo as interferências mútuas que provavelmente surgirão quando os dois tipos de reparação forem buscados simultaneamente. Na política prática, finalmente, a tarefa é promover o engajamento democrático através das divisões correntes, a fim de combinar o melhor da política de redistribuição com o melhor da política de reconhecimento (FRASER, 2003, p. 26-27).

Partindo de tais premissas, verifica-se que uma possível integração entre as medidas de justiça econômica e as medidas de justiça cultural ou simbólica passa pelo enfrentamento de um possível “dilema redistribuição-reconhecimento”, pelo qual pessoas submetidas a esses dois tipos de injustiça necessitam de reconhecimento e de redistribuição e, para tanto, precisariam reforçar e, ao mesmo tempo, negar suas características distintivas (FRASER, 2022, p. 34).

Segundo Nancy Fraser, trata-se de um dilema meramente aparente. Em verdade, conforme propõe, medidas de redistribuição e de reconhecimento devem ser asseguradas de modo conjunto, integrado e harmonizado. O fundamento está justamente na análise das chamadas “coletividades bivalentes”, cuja análise político-filosófica justifica a concepção bidimensional de justiça. Para tanto, é proposto o seguinte experimento mental:

Imagine um espectro conceitual com diferentes tipos de coletividades sociais. Em um de seus extremos estão os modos de coletividade que se enquadram no modelo redistributivo de justiça. No outro, os modos de coletividade que se enquadram no modelo do reconhecimento. No espaço intermediário, os casos que se mostram difíceis porque se enquadram simultaneamente nos dois modelos de justiça (FRASER, 2022, p. 35).

Nos extremos descritos estão grupos que, sem maiores questionamentos, caracterizam-se, de um lado, como demandantes de justiça por redistribuição (como as classes trabalhadores exploradas) e, de outro, como reivindicantes de justiça por reconhecimento (como grupos cujos membros têm a sua sexualidade desrespeitadas). “No primeiro caso, a lógica do remédio é acabar com o grupo enquanto grupo. No segundo, ao contrário, é valorizar ‘o caráter de grupo’, reconhecendo sua especificidade” (FRASER, 2003, p. 39). Dessa forma, a redistribuição (que busca igualar) e o reconhecimento (que visa a diferenciar) são facilmente vislumbráveis. A complexidade, entretanto, aparece nos grupos situados

no centro do espectro, como é o caso das injustiças que envolvem, por exemplo, questões de gênero e de raça. Note-se

Quando consideramos coletividades localizadas no centro do espectro conceitual, encontramos modos híbridos que combinam as características da classe explorada com as de sexualidade menosprezada. Essas coletividades são bivalentes. Elas se diferenciam enquanto coletividades em virtude de ambas as estruturas: a estrutura político-econômica e a estrutura cultural-valorativa da sociedade. Quando oprimidas ou subordinadas, elas sofrem injustiças que podem ser atribuídas simultaneamente à economia política e à cultura. Em suma, coletividades bivalentes podem sofrer ambas as injustiças, isto é, má distribuição econômica e não reconhecimento cultural, de maneira que nenhuma delas é efeito indireto da outra; ambas são primárias e co-originais (FRASER, 2003, p. 39).

Ou seja, “grupos subordinados de modo bidimensional sofrem tanto com a má-distribuição quanto com o não-reconhecimento, de modo que essas injustiças são um efeito indireto uma da outra, mas são ambas primárias e co-originais” (FRASER, 2003, p. 19). A autora utiliza os exemplos das injustiças de gênero e de raça<sup>16</sup> e sua conclusão é a de que uma concepção unidimensional (pautada somente pela redistribuição ou somente pelo reconhecimento) não assegura o adequado enfrentamento das injustiças sofridas por essas coletividades bivalentes. Em outras palavras, “somente remédios redistributivos ou somente remédios de reconhecimento não são suficientes. Coletividades bivalentes precisam de ambos ao mesmo tempo” (FRASER, 2022, p. 39).

Tendo ficado claro que as coletividades bivalentes demandam uma concepção bidimensional de justiça, um outro questionamento deve ser enfrentando: tal situação seria uma exceção que confirmaria a regra da concepção unidimensional de justiça ou seria a regra a ser aplicada aos demais grupos?

O argumento geral de Nancy Fraser responde a esse questionamento, quando afirma que todas as demandas por justiça estão em interação recíproca. Ou seja, demandas redistributivas envolvem reconhecimento e, ao mesmo tempo, lutas por reconhecimento estão abrangem questões redistributivas. A descrição das

---

<sup>16</sup> “Gênero, em suma, é uma diferenciação social bidimensional. Combina uma dimensão de classe, que a coloca no âmbito da redistribuição, com uma dimensão de *status*, que a coloca simultaneamente no âmbito do reconhecimento. É uma questão em aberto se as duas dimensões têm o mesmo peso. Mas corrigir a injustiça de gênero, em qualquer caso, requer mudar tanto a estrutura econômica quanto a ordem de *status* da sociedade. [...] ‘Raça’, é claro, é também uma divisão social bidimensional, um composto de *status* e classe. Enraizado simultaneamente na estrutura econômica e na ordem de *status* da sociedade capitalista, as injustiças do racismo incluem tanto a má distribuição quanto o não reconhecimento. [...] Superar as injustiças do racismo, em suma, requer redistribuição e reconhecimento. Nenhum deles sozinho será suficiente” (FRASER, 2003, p. 21-23).

coletividades bivalentes comprovaria as bases inconsistentes da suposta antítese entre distribuição e reconhecimento.

Nesses grupos, o caráter bidimensional da justiça é muito claro e em todos esses casos demanda-se um conjunto de remédios bifrontes, os quais venham a atacar tanto a questão redistributiva quanto a do reconhecimento. Soluções unilaterais não serão suficientes para resolver a complexidade dos casos de injustiça. Muito pelo contrário; se adotados de modo isolado, poderão até mesmo exacerbar os problemas que visam a solucionar. A partir dessa necessidade de combinação de remédios, Nancy Fraser propõe distingui-los entre afirmativos e transformadores. Note-se:

Por remédios afirmativos, refiro-me a remédios que visam corrigir os resultados não equitativos dos arranjos sociais, sem enfrentar o quadro subjacente que os produz. Por remédios transformadores, em contrapartida, refiro-me a remédios que visam corrigir os resultados não equitativos, reestruturando precisamente o quadro subjacente que os produz. O ponto crucial da contraposição são os resultados finais *versus* os processos que os produzem. Não é a transformação gradual *versus* a transformação apocalíptica (FRASER, 2022, p. 44).

Remédios afirmativos e remédios transformadores são aplicáveis tanto em demandas redistributivas quanto em casos de reconhecimento. No entanto, apresentam objetivos e efeitos distintos.

Em termos de reconhecimento, remédios afirmativos estão vinculados ao que Nancy Fraser chama de multiculturalismo dominante. Essa versão de “multiculturalismo propõe que o desrespeito deve ser corrigido por meio da revalorização de identidades de grupo injustamente desvalorizadas, mas deixa intactos tanto os conteúdos dessas identidades quanto as diferenciações de grupo subjacentes” (FRASER, 2022, p. 45). Por sua vez, remédios transformadores são associados a políticas de desconstrução, “por meio da transformação da estrutura cultural-valorativa subjacente”. Desse modo, ao “desestabilizar identidades e diferenciações dos grupos existentes, esses remédios não apenas elevariam a autoestima dos membros dos grupos desrespeitados, como também alterariam o senso do *self* de todos e todas” (FRASER, 2022, p. 45).

Em termos de injustiça econômica, remédios afirmativos são relacionados ao Estado de bem-estar social. Isso porque visam a sanar “a má distribuição ao mesmo tempo que deixam intacta grande parte da estrutura político-econômica subjacente. Assim, ampliam a participação de grupos economicamente desfavorecidos no mercado de consumo, mas sem reestruturar o sistema de produção” (FRASER, 2022,

p. 47). Remédios transformadores, em matéria de redistribuição, são associados aos ideais socialistas, pois atuam por meio da reconstrução das bases econômicas e políticas da sociedade. Dessa maneira, ao “reestruturar as relações de produção, esses remédios não apenas alterariam a distribuição final da participação no mercado de consumo, como também alterariam a divisão social do trabalho e, com ela, as condições de existência de todos e todas” (FRASER, 2022, p. 47).

Ressalte-se que tais remédios podem apresentar efeitos indesejáveis. É o caso, para usar um exemplo caro à tradição marxiana, da redistribuição afirmativa como remédio para enfrentar injustiças (materiais) sofridas pela classe trabalhadora. Em geral, essas ações são trabalhadas em termos de seguridade social, a qual abrange benefícios de previdência (dirigidos aos trabalhadores em atividade) e a assistência social (em favor dos mais carentes, incluindo desempregados e subempregados). Conforme Nancy Fraser:

Longe de abolir a própria diferenciação de classe, esses remédios afirmativos reforçam e dão forma a essa diferenciação. Seu efeito geral é desviar a atenção da divisão de classes entre trabalhadores e capitalistas, colocando-a na divisão entre parcelas empregadas e não empregadas da classe trabalhadora. Programas de assistência pública ‘focalizam’ aos pobres não apenas o auxílio, como também a hostilidade. Esses remédios fornecem, sem dúvida, um auxílio material necessário. Mas também criam diferenciações antagônicas de grupos sobre as quais há um forte investimento emocional (FRASER, 2022, p. 47).

A redistribuição meramente afirmativa, exatamente por não atacar de modo profundo as causas (ou questões de justificação) das injustiças, tende a acentuar problemas de reconhecimento. A razão está no fato de que esse tipo de remédio demanda a adoção de medidas de duração continuada, as quais, além de atuar de modo superficial frente às origens das injustiças, demandam reforços e realocações frequentes dos benefícios. Utilizando-se uma analogia farmacológica, a redistribuição afirmativa atenua os sintomas, mas não ataca as causas da doença; como resultado, caso a enfermidade avance e seus sintomas se agravem, tende-se a aumentar dose do remédio e isso gera consequências danosas. Dessa forma:

[...] quando aplicados para a má distribuição, eles [os remédios afirmativos] frequentemente provocam uma retaliação em termos de não-reconhecimento. No Estado de bem-estar liberal, por exemplo, programas de assistência pública canalizam ajuda para pessoas pobres, enquanto deixam intactas as estruturas profundas que geram a pobreza; então, devem ser feitas mais e mais realocações superficiais. O resultado é marcar os desfavorecidos como inerentemente deficientes e insaciáveis, pois sempre precisam de mais e mais. Em tais casos, abordagens afirmativas não

somente falham em corrigir a má distribuição; elas intensificam o não-reconhecimento. Seu efeito líquido é acrescentar o insulto do desrespeito ao dano da privação (FRASER, 2003, p. 76-77).

Com efeito, as pessoas que recebem (cada vez mais) prestações distributivas passam a correr o risco de serem estigmatizadas. “Com o tempo, essa classe pode aparecer como privilegiada, como se recebesse tratamento especial ou benesses não merecidas” (FRASER, 2022, p. 47-48). Assim, ao invés de as injustiças materiais serem corrigidas, estas serão agravadas por problemas de reconhecimento.

Nesse contexto, Nancy Fraser argumenta que a combinação de redistribuição transformadora<sup>17</sup> e de reconhecimento transformador seria um conjunto promissor de remédios para o enfrentamento de injustiças. Isso porque seriam enfrentados não apenas os efeitos (como acontece com os remédios afirmativos), mas as causas profundas dos problemas. Ilustrando com a questão de gênero, a autora expõe:

A redistribuição transformadora se destina à correção da injustiça de gênero na economia e consiste em uma forma de feminismo socialista ou social-democracia feminista. O reconhecimento transformador se destina à correção da injustiça de gênero na cultura e consiste em uma desconstrução feminista do androcentrismo por meio da desestabilização das dicotomias de gênero. Assim, o cenário em tela combina as políticas socioeconômicas do feminismo socialista com as políticas culturais do feminismo desconstrutivo. Essa combinação refina de fato o dilema redistribuição-reconhecimento? Esse cenário é bem menos problemático. No longo prazo, o objetivo do feminismo desconstrutivo é uma cultura em que as dicotomias hierárquicas de gênero são substituídas por redes de diferenças múltiplas e interseccionais instáveis e não massificadas. Esse objetivo é consistente com a redistribuição transformadora socialista-feminista (FRASER, 2022, p. 53).

Entretanto, ao mesmo tempo em que essa solução combinada tende a não gerar ressentimentos ou estigmatizações dos grupos injustiçados, percebe-se que não está isenta de custos relevantes. Isso porque sua eficácia pressupõe alterações profundas nas estruturas da sociedade e, historicamente, tais transformações são resultado de lutas sociais, revoluções ou mesmo guerras internas. Nesse sentido, se os remédios transformadores são os melhores na teoria, mas são de difícil implementação prática,

---

<sup>17</sup> Na construção de seu argumento, Nancy Fraser apresenta quatro combinações possíveis entre, de um lado, redistribuição e reconhecimento e, de outro lado, afirmação e transformação: 1) redistribuição afirmativa (“Estado de bem-estar social liberal”); 2) redistribuição transformadora (“Socialismo”); 3) reconhecimento afirmativo (“Multiculturalismo dominante”) e 4) reconhecimento transformador (“Desconstrução”). Por redistribuição transformadora entende-se uma reestruturação “profunda das relações de produção; [que] borra a diferenciação de grupo; [e que] pode ajudar a solucionar algumas formas de não reconhecimento”. Por sua vez, o reconhecimento transformador corresponde a uma reestruturação “profunda das relações de reconhecimento; [que] desestabiliza a diferenciação de grupo” (FRASER, 2022, p. 50).

propõe-se a seguinte reflexão: “Deve-se sacrificar os princípios no altar do realismo?” (FRASER, 2003, p. 78).

De todo modo, visando a enfrentar problemas complexos nas sociedades contemporâneas, que envolvem questões de redistribuição e de reconhecimento, Nancy Fraser reforça a necessidade de utilização de remédios combinados. Tanto para grupos que enfrentam problemas predominantemente distributivos, quanto os que se deparam com questões predominantemente de reconhecimento, assim como as denominadas coletividades bivalentes. No caso, por enfrentar as causas essenciais das injustiças, a autora defende a utilização combinada de mecanismos transformadores de aspectos econômicos e culturais. E isso reforça seu posicionamento de que questões de justiça abrangem necessariamente redistribuição e reconhecimento, ainda que em diferentes pesos, os quais devem ser avaliados empiricamente em cada caso (FRASER, 2003, p. 25).

### 2.3 FUNDAMENTAÇÃO NORMATIVA DA CONCEPÇÃO BIDIMENSIONAL DE JUSTIÇA

Em trabalho publicado originalmente no ano de 1995 em formato de artigo (*From Redistribution to Recognition? Dilemmas of Justice in a “Postsocialist” Age*), Nancy Fraser apresentou relevante crítica sobre o que entendia ser um predomínio de demandas por reconhecimento em detrimento de questões de distribuição. Na época, a autora contextualizou tal situação com o fenômeno que denominou de “condição pós-socialista”, em referência à expressão de Jean-François Lyotard (“condição pós-moderna”). Por “condição pós-socialista”, referia-se, em apertada síntese, a uma espécie de sensação de vazio teórico por parte de grupos e movimentos identificados com ideais distributivos, diante do fim das experiências socialistas no Leste Europeu e na ex-União Soviética no início dos anos 1990.

Esse contexto abriu espaço para que grupos com agenda identitária passassem, de acordo com sua exposição, a pautar o debate público e movimentos reivindicatórios. Seu texto foi uma reação a essa situação e, além dos questionamentos, trazia a proposta de uma concepção dualista de justiça: uma mescla, com diferentes pesos de acordo com cada caso, entre redistribuição e reconhecimento. Como argumento, trabalhou a noção de coletividades bivalentes,

cujos problemas materiais e simbólico-culturais estariam intrinsecamente interligados, ilustradas por lutas envolvendo questões de gênero e de raça. Estes, mais do que outros, são campos que demandam enfrentamento bifronte das injustiças. Preferencialmente, por meio de medidas transformadoras e não meramente afirmativas.

Sua crítica teve importante repercussão nos meios acadêmico e político. No entanto, essa abordagem inicial não apresentava um maior aprofundamento na fundamentação filosófica. Foi em 2003, no contexto de seu debate com Axel Honneth, que Nancy Fraser apresentou em maiores detalhes as justificativas normativas de sua concepção dual de justiça a partir da filosofia moral.

Para tanto, propôs-se a responder quatro perguntas: (1) O reconhecimento é uma questão de justiça ou questão de autorrealização? (2) Distribuição e reconhecimento são paradigmas normativos distintos ou podem ser subsumidos um dentro do outro? (3) Como podemos distinguir reivindicações de reconhecimento justificáveis das injustificáveis? (4) A justiça requer reconhecimento do que é distintivo entre indivíduos ou o reconhecimento do que é comum a todos é suficiente?

O enfrentamento de tais questões, por parte de Nancy Fraser, será exposto a seguir. Antes, porém, é importante registrar que, já nesse trabalho de 2003, Nancy Fraser, ao expor suas reflexões conceituais no âmbito das teorias sociais, já indicava sua propensão (desenvolvida em produções posteriores) de trabalhar uma concepção tridimensional da justiça, acrescentando a dimensão política ao reconhecimento e à redistribuição. Após detalhar o não reconhecimento e a má-distribuição como problemas que impedem a paridade de participação dos membros da sociedade na construção dos objetivos comuns, autora explica:

No argumento anterior, considerei dois modos de ordenamento social, o econômico e o cultural, correspondendo a dois tipos de subordinação e a dois tipos de obstáculos à paridade participativa. Mas não descartei a possibilidade de modos adicionais. Pelo contrário, deixei em aberto a questão de saber se poderiam existir outros modos de ordenamento social correspondentes a outros tipos de subordinação e outras dimensões de justiça. O candidato mais plausível para uma terceira dimensão é "o político". Obstáculos "políticos" à paridade participativa incluiriam procedimentos de tomada de decisão que sistematicamente marginalizam algumas pessoas, mesmo na ausência de má distribuição e falso reconhecimento – por exemplo, regras eleitorais de distrito uninominal onde o vencedor leva tudo que nega voz a minorias quase permanentes (FRASER, 2003, p. 67).

Dessa forma, além da degradação cultural e da privação econômica, a autora indica, mas ainda não desenvolve, a “marginalização política” como uma questão de justiça, cujo remédio é o reforço da “democratização”.

### **2.3.1 O reconhecimento é uma questão de justiça**

Conforme a leitura proposta por Nancy Fraser, tanto Axel Honneth quanto Charles Taylor, dois dos principais teóricos contemporâneos, propõem teorias segundo as quais o reconhecimento consistiria em uma questão de autorrealização (individual e coletiva) e não em uma matéria propriamente de justiça. Os fundamentos de ambos estariam na eticidade hegeliana e não na moralidade kantiana. Isso porque, para eles, ser reconhecido pelo outro seria condição indispensável para o pleno desenvolvimento de uma subjetividade não distorcida, conforme uma noção preestabelecida de vida boa. Nesse sentido, “negar reconhecimento a alguém é como privá-lo(a) de um pré-requisito básico para o florescimento humano” (FRASER, 2003, p. 28).

Nancy Fraser contrapõe-se a esse entendimento e defende a recondução do reconhecimento para o âmbito do político. Propõe, dessa forma, que o reconhecimento passe a ser abordado necessariamente como uma questão de justiça, a partir da moralidade em sentido kantiano. Ou seja, mais do que dizer respeito à violação da autorrealização ou mesmo a uma questão de deformação psíquica, o não-reconhecimento corresponde a um modelo que demanda o reconhecimento de todas as pessoas como parceiras na construção dos objetivos coletivos.

Esse modelo pauta-se não apenas em expectativas internas ou sentimentos, mas também em comportamentos concretos e em ações verificáveis externamente no relacionamento interpessoal. Busca-se, portanto, verificar em qual patamar, no âmbito das relações intersubjetivas, as pessoas pertencentes a outros grupos são colocadas: se umas abaixo das outras (o que constitui causa e consequência de relações de subordinação em detrimento de um grupo visto como inferior) ou se as pessoas estão todas no mesmo nível de consideração (o que pressupõe relações de respeito mútuo e de parceria entre grupos distintos).

Dessa maneira, em se tratando de *status*, o pleno reconhecimento pressupõe que as pessoas se relacionem entre si como pares na modelagem de instituições sociais justas e, além disso, não ajam como se o outro, o sujeito culturalmente

diferente, tivesse uma condição inferior, como se fosse um pária ou mesmo um inimigo. Isso porque, mais do que dizer respeito ao desenvolvimento subjetivo da pessoa a partir da realização de suas expectativas, Nancy Fraser defende que se trata de um pressuposto objetivo necessário para a construção de uma convivência coletiva em bases justas.

Nesse sentido, as instituições sociais somente poderão ser consideradas justas se forem construídas, conservadas e exercidas por pessoas e grupos que se reconheçam mutuamente como pares e parceiros nos empreendimentos coletivos. Ou seja, em crítica à teoria de Axel Honneth, concebe-se o reconhecimento a partir de bases menos subjetivas, as quais podem ser constatáveis e avaliáveis a partir do modo como a estrutura institucional leva os membros da coletividade a se enxergarem e a se tratarem. Em outras palavras, mais do que sentimentos e expectativas internas, o fundamento são ações concretas para que se possa avaliar se as pessoas se tratam como como parceiros ou não.

Deixe-me explicar. Enxergar o reconhecimento como uma questão de justiça é tratá-lo como uma questão de *status* social. Isso significa examinar os padrões institucionalizados de valor cultural quanto aos seus efeitos sobre a posição relativa dos atores sociais. Se e quando tais padrões constituem os atores como pares, capazes de participar em pé de igualdade uns com os outros na vida social, então podemos falar de reconhecimento recíproco e igualdade de *status*. Quando, em contraste, padrões institucionalizados de valores culturais constituem alguns atores como inferiores, excluídos, totalmente diferentes ou simplesmente invisíveis, ou seja, menos do que plenos parceiros na interação social, então devemos falar de não-reconhecimento e de um *status* de subordinação (FRASER, 2003, p. 29).

Ou seja, para Nancy Fraser, o principal fundamento de uma relação de reconhecimento é a necessária paridade entre os membros de uma coletividade. E essa situação não será verificada se uma parcela da população não for tratada com respeito, se for ignorada, se sofrer exploração, se for perseguida ou se vier a ter sua dignidade degradada. Não se trata aqui de autoestima, autorrespeito ou autoconfiança, a partir de elementos psíquicos e subjetivos. Trata-se, conforme Nancy Fraser enfatiza, de se apontar critérios objetivamente mensuráveis para caracterizar alguma relação de subordinação entre grupos sociais, com fundamento em estereótipos ou em padrões institucionalizados de valores culturais, que impeçam de modo concreto a plena participação na vida social de todas as pessoas em condições equivalentes. Dessa maneira, em havendo tais relações de subordinação, a conclusão

é a de que as instituições socialmente construídas não estarão pautadas em bases justas e devem ser readequadas. Segundo afirma:

Chamarei isso de modelo de *status* de reconhecimento. No modelo de *status*, o não-reconhecimento não é nem uma deformação psíquica nem um impedimento à autorrealização ética. Pelo contrário, constitui uma relação institucionalizada de subordinação e uma violação da justiça. Ser não-reconhecido, portanto, não é ter sua identidade distorcida ou ter sua subjetividade prejudicada como resultado de ser depreciado por outros. Em vez disso, deve ser constituído por um padrão institucionalizado de valor cultural de maneira que impeça alguém de participar como par na vida social. No modelo de *status*, então, o reconhecimento errôneo é transmitido não por meio de atitudes depreciativas ou discursos autônomos, mas sim por meio de instituições sociais. Ela surge, mais precisamente, quando as instituições estruturam a interação de acordo com normas culturais que impedem a paridade de participação. Os exemplos incluem leis de casamento que excluem parcerias entre pessoas do mesmo sexo como ilegítimas e perversas, políticas de bem-estar social que estigmatizam mães solteiras como pessoas sexualmente irresponsáveis, bem como práticas de policiais tais como as de “perfil racial”, que associam pessoas racializadas à criminalidade. Em cada um desses casos, a interação é regulada por um padrão institucionalizado de valor cultural que constitui algumas categorias de atores sociais como normativas e outras como deficientes ou inferiores: hétero é normal, gay é perverso; ‘famílias chefiadas por homens’ são adequadas, ‘famílias chefiadas por mulheres’ não são; ‘brancos’ são cumpridores da lei, ‘negros’ são perigosos. Em cada caso, o efeito é criar uma classe de pessoas desvalorizadas que são impedidas de participar em pé de igualdade com outras pessoas na vida social (FRASER, 2003, p. 29-30).

Ou seja, o modelo de justiça proposto por Nancy Fraser não visa a abordar ou a reparar danos psíquicos, mas eliminar situações sociais e padrões institucionalizados de subordinação, de modo a restabelecer a paridade e devolver às pessoas (até então) subordinadas a condição de plenos parceiros na vida social, de modo a poderem interagir com as demais pessoas na condição de pares e não de párias. Em suma, busca-se, com o modelo de paridade de *status*, “desinstitucionalizar padrões de valores culturais que impedem a paridade de participação e os substituir por padrões que a promovam” (FRASER, 2003, p. 30).

Para reforçar seu argumento, Nancy Fraser aponta pelo menos quatro distinções (ou vantagens), que indicariam a superioridade de seu modelo perante o modelo de reconhecimento como autorrealização defendido por Axel Honneth e Charles Taylor.

Em primeiro lugar, o modelo de *status* possibilita a fundamentação de reivindicações de reconhecimento como moralmente vinculantes mesmo diante das condições do pluralismo de valores. Isso porque o modelo da autorrealização demanda o estabelecimento de parâmetros de eticidade ou de bem, os quais terminariam sendo estabelecidos de modo arbitrário e passariam a ter valor de

autoridade. Como isso não é possível, ante o fato do pluralismo das sociedades contemporâneas, as tentativas de justificar as demandas por reconhecimento, no modelo da autorrealização, passariam a ser necessariamente sectárias, pois “nenhuma abordagem desse tipo [com base no modelo de autorrealização pautado na eticidade] pode estabelecer tais reivindicações como normativamente vinculantes sobre aqueles que não compartilham a concepção dos teóricos dos valores éticos” (FRASER, 2003, p. 30). O resultado seria uma progressiva setorização da sociedade.

Nesse sentido, o modelo de *status*, por possuir natureza deontológica, afasta esse caráter segregacionista. Sua vantagem é que não aponta para uma concepção dominante de bem ou de autorrealização pessoal, pois, “apela, pelo contrário, a uma concepção de justiça que pode – e deve – ser aceita por aqueles que possuem concepções divergentes de bem” (FRASER, 2003, p. 31).

Em resumo, conforme Nancy Fraser, o que caracteriza a injustiça do não-reconhecimento não é o estado mental dos renegados e oprimidos, mas a negação da participação em condição de paridade na discussão e na construção dos objetivos sociais comuns, independentemente de concepções éticas ou de entendimentos do que venha a ser uma vida boa. Ou seja, não há que se falar em sectarismo no modelo a partir do *status*, pois se pode perfeitamente “justificar demandas de reconhecimento como normativamente vinculante para todos que concordam em cumprir os termos justos da interação sob as condições do pluralismo valorativo” (FRASER, 2003, p. 31). Nota-se, mais uma vez, a forte influência em Nancy Fraser do caráter deontológico da moralidade kantiana, bem como das construções rawlsianas sobre o pluralismo razoável.

Em segundo lugar, ao afirmar que o não-reconhecimento é causa e consequência de um *status* de subordinação, tem-se que a injustiça a ser corrigida passa a ser situada nas relações sociais e não na subjetividade de cada indivíduo ou mesmo na psicologia intersubjetiva. Isso porque quando o não-reconhecimento é caracterizado a partir da autoconsciência ou da autorrealização dos ignorados, dos rejeitados ou dos oprimidos em termos simbólicos (conforme a leitura que Nancy Fraser faz da obra de Axel Honneth), coloca-se um peso injustificado nessas mesmas pessoas e se abre a possibilidade de lhes atribuir culpa por seu estado de subordinação. Como se fosse uma simples questão de autoestima ou de autoafirmação. Ou seja, a causa do não-reconhecimento estaria apenas na mente dos não-reconhecidos, os quais passariam de vítimas a algozes de si próprios.

Ilustrativamente, seria como atribuir às próprias mulheres a responsabilidade pelas injustiças de gênero ou, aos grupos antirracistas, a culpa pelo agravamento dos problemas raciais que enfrentam.

Em suma, não é possível fundamentar toda uma construção da teoria do reconhecimento, conforme leitura de Nancy Fraser, a partir das expectativas oriundas da autoavaliação das pessoas, as quais se consideram merecedoras de reconhecimento a partir de julgamentos internos. Nesse sentido, o modelo de *status* afasta os efeitos da “psicologização”<sup>18</sup> de situações de injustiça e se diferencia do modelo de proposto do Axel Honneth pelo fato de que

o não-reconhecimento é uma questão de impedimentos externamente manifestos e publicamente verificáveis à posição de algumas pessoas como membros plenos da sociedade. Repará-lo, novamente, significa superar a subordinação. Isso, por sua vez, significa mudar instituições e práticas sociais – uma vez mais, através da desinstitucionalização de padrões de valores culturais que impedem a paridade de participação, substituindo-os por padrões que a fomentem (FRASER, 2003, p. 31).

Em terceiro lugar, o modelo do *status* afasta a ideia de que todas as pessoas teriam um igual direito a estima social, construída e avaliada a partir de elementos individuais e de cunho essencialmente subjetivo. Para Nancy Fraser, tal modelo torna insustentável a caracterização do reconhecimento a partir da expectativa de estima social e, ao mesmo tempo, desprovida de conteúdo próprio, pois ficaria na dependência da eticidade e de expectativas pessoais. Conforme afirma:

Na explicação de Honneth, estima social está entre as condições intersubjetivas para a formação da identidade não distorcida, cuja moralidade deveria proteger. A explicação do reconhecimento proposta aqui, em contraste, não acarreta uma *reductio ad absurdum*. O que ela implica é que todos têm o mesmo direito de buscar estima social sob condições justas de oportunidades iguais. E tais condições não existem quando padrões institucionalizados de valor cultural rebaixam de forma generalizada, por exemplo, feminilidade, “não-branca”, homossexualidade e tudo o que lhes é culturalmente associado. Quando assim é, mulheres e/ou pessoas de cor e/ou gays e lésbicas enfrentam obstáculos na busca por estima que não são encontrados por outros. E todos, incluindo os homens brancos e heterossexuais, enfrentam mais obstáculos ao optar por seguir projetos e cultivar traços que são culturalmente codificados como femininos, homossexuais ou “nem-brancos” (FRASER, 2003, p. 32-33).

---

<sup>18</sup> “O modelo aceita que o desconhecimento pode ter o tipo de efeitos ético-psicológicos descritos por Taylor e Honneth. Mas sustenta que o erro de reconhecimento não depende da presença de tais efeitos. Assim, o modelo de *status* dissocia a normatividade das reivindicações de reconhecimento da psicologia, fortalecendo assim sua força normativa. [...] Pode-se mostrar que uma sociedade cujas normas institucionalizadas impedem a paridade de participação é moralmente indefensável, independentemente de tais normas distorcerem ou não a subjetividade dos oprimidos” (FRASER, 2003, p. 32).

Conforme argumenta, o caminho deveria ser outro: tornar a busca pelo reconhecimento mais próxima à moralidade e, assim, diminuir a carga de subjetividade que se observa no modelo de autorrealização. Nesse sentido, sua leitura é a de que a luta pelo reconhecimento a partir do alcance de estima social deve passar necessariamente pela paridade de armas entre os membros da coletividade, na construção dos interesses sociais. Em outras palavras, um igual direito de buscar o reconhecimento em condições objetivamente equivalentes de debates, de disputas e de deliberações. Nesse ponto, é inegável a influência Jürgen Habermas, com sua proposta de ação comunicativa e situação ideal de fala.

Por fim, o ponto mais importante do argumento de Fraser para justificar o modelo de *status* para o reconhecimento. Segundo afirma, ao caracterizar o reconhecimento como uma questão deontológica (de justiça) e não uma questão de eticidade relativa à autorrealização individual, facilita-se a integração entre as reivindicações de reconhecimento com as de redistribuição. Por outro lado, em se tratando como questões éticas as demandas de reconhecimento, estas estariam em uma situação de incomensurabilidade com a justiça redistributiva e mesmo em rota de colisão. Note-se:

Aqui, em outras palavras, o reconhecimento é atribuído ao domínio universalmente obrigatório da moralidade deontológica, assim como o é a justiça distributiva. Com ambas as categorias habitando assim um único universo normativo, elas se tornam comensuráveis – e potencialmente subsumíveis dentro de uma estrutura comum. Na visão da autorrealização, em contraste, as perspectivas para sua integração conceitual são obscuras. Essa abordagem, como vimos, trata o reconhecimento como uma questão ética, o que o torna incomensurável com a justiça distributiva. Como resultado, quem deseja endossar tanto a redistribuição quanto o reconhecimento parece correr o risco de esquizofrenia filosófica (FRASER, 2003, p. 33).

Em resumo, conforme a caracterização feita por Nancy Fraser, distribuição e reconhecimento possuem origens filosóficas distintas. A primeira possui raízes associadas à moralidade caracterizada por Kant e segue a tradição liberal da filosofia política anglo-americana. E a segunda tem sua origem, inclusive devidamente detalhada por Axel Honneth, na eticidade moldada a partir das obras de Hegel. Seriam, a princípio, categorias incompatíveis, para não dizer incomensuráveis.

Contudo, com sua proposta de caracterizar o reconhecimento como uma questão de justiça e o justificar a partir do modelo de *status*, Nancy Fraser fundamenta

normativamente sua caracterização dos fenômenos contemporâneos por meio da análise conjunta dos elementos distributivos e identitários relativos às demandas políticas, econômicas e sociais. Ou, como afirma, tratar tanto a redistribuição quanto o reconhecimento como matéria de justiça possibilita posicioná-los dentro de uma única estrutura normativa. No caso, a que tem raízes na moralidade de base kantiana.

### **2.3.2 Redistribuição e reconhecimento são paradigmas normativos distintos**

Fixada a premissa de que reconhecimento é uma questão de justiça, Nancy Fraser passa para abordar o ponto sobre a relação entre reconhecimento e redistribuição. Seriam dois parâmetros distintos de justiça ou um poderia ser reduzido ou absorvido pelo outro?

Para Nancy Fraser, o padrão de teorias da justiça redistributiva não acolhe adequadamente todas as questões de reconhecimento. Da mesma forma, as teorias do reconhecimento não conseguem abranger todas as questões distributivas. Em conclusão, nesse contexto, concepção redistributiva da justiça não absorve o reconhecimento, nem este consegue absorver todas os problemas da distribuição de bens e de direitos.

Muitas teorias partem do pressuposto de que existem pessoas que tem seu *status* social reduzido. Entretanto, as causas seriam de ordem jurídica e econômica. Logo, a solução para essa situação de falta de reconhecimento seria a redistribuição de recursos econômicos. E isso seria suficiente para restabelecer a justiça. Contudo, o cotidiano das relações sociais é mais complexo, pois existem situações de injustiça que não são alcançadas por essa redistribuição. Nancy Fraser menciona o caso de um banqueiro de Wall Street, afro-americano, que tem dificuldades para conseguir um táxi para o atender, não obstante o fato inconteste de que tem dinheiro para pagar pelo serviço. Em situações como essa, “a teoria da justiça deve ir além da distribuição de direitos e de bens e passar a examinar os padrões de valores culturais institucionalizados; deve-se perguntar se tais padrões impedem a paridade de participação na vida social” (FRASER, 2003, p. 34).

As teorias do reconhecimento, por sua vez, se tomadas isoladamente, igualmente não abrangem de modo adequado todas as situações de injustiça. Conforme Nancy Fraser, nem mesmo a proposta de Axel Honneth abrangeria a fundo questões econômicas, visto que este autor partiria de uma visão culturalista e reducionista

da distribuição. Para este autor, mudanças nos padrões simbólico e cultural, com reflexos no reconhecimento, abrangeriam problemas distributivos. Ocorre que nem todas as questões de atribuição de direitos e de recursos materiais (para atender demandas distributivas) tem a ver com reconhecimento. Nancy Fraser trabalha com o exemplo de um operário da indústria estadunidense, branco e qualificado, que perdeu seu emprego em razão de um processo de fusão corporativa da empresa onde trabalhava.

Nesse caso, a injustiça da má distribuição tem pouco a ver com reconhecimento. Ao invés disso, é uma consequência de intrínsecos imperativos de uma ordem de relações econômicas especializadas, cuja razão de ser é a acumulação de lucros. Para lidar com casos como esses, uma teoria da justiça deve ir além de padrões de valores culturais para examinar a estrutura do capitalismo (FRASER, 2003, p. 35).

Esses exemplos reforçam a afirmação de que reconhecimento e redistribuição são questões que não podem ser subsumidas, fundidas ou reduzidas uma na outra, como se fossem um único fenômeno. Pelo contrário, ambas são faces distintas das demandas por justiça e devem ser necessariamente trabalhadas em conjunto. Eis, portanto, a concepção dualista de justiça proposta por Nancy Fraser, entre os anos 1990 e início dos anos 2000, assim justificada:

Ao invés de reforçar um daqueles paradigmas para excluir o outro, eu proponho desenvolver o que eu chamarei de concepção “bidimensional” de justiça. Uma concepção bidimensional trata a distribuição e o reconhecimento como perspectivas, e dimensões, distintas de justiça. Sem reduzir uma dimensão na outra, essa concepção envolve ambas dentro de uma estrutura abrangente (FRASER, 2003, p. 35).

O fundamento normativo de tal concepção está na assim chamada “paridade de participação”. Essa paridade exige uma construção social que possibilite que seus membros interajam e se vejam como pares (e não como concorrentes, párias ou inimigos a serem eliminados) na busca de interesses coletivos. O atingimento de tal paridade, conforme Nancy Fraser, é tarefa das mais complexas e exige o cumprimento de dois conjuntos de requisitos.

De um lado, como condição objetiva, faz-se necessária a distribuição de recursos materiais, os quais garantam independência e voz a todos os participantes. Em outras palavras, sem condições materiais mínimas, não se pode falar em paridade de participação, pois preocupações mais urgentes (como a luta a própria luta pela

sobrevivência ou a busca de espaços de manifestação) serão prioridade para grupos marginalizados material e culturalmente.

De outro lado, como requisito (inter)subjetivo de participação, exige-se que “padrões institucionalizados de valores culturais expressem igual respeito para todos os participantes e assegurem igual oportunidade para o atingimento de estima social” (FRASER, 2003, p. 36). O objetivo aqui é afastar padrões culturais que sistematicamente depreciem grupos e características a eles associados. No caso, valores que justificam, ainda que de modo ilegítimo, negar-se a algumas pessoas o *status* de pleno parceiro.

Tanto a condição objetiva quanto a condição intersubjetiva são necessárias para a paridade participativa. Nenhuma delas sozinha é suficiente. A condição objetiva traz à tona as preocupações tradicionalmente associadas à teoria da justiça distributiva, especialmente as relativas à estrutura econômica da sociedade e aos diferenciais de classe economicamente definidos. A condição intersubjetiva traz à tona preocupações recentemente destacadas na filosofia do reconhecimento, especialmente preocupações relativas à ordem de status da sociedade e às hierarquias de status definidas culturalmente. Assim, uma concepção bidimensional de justiça orientada para a norma da paridade participativa abrange tanto a redistribuição quanto o reconhecimento, sem reduzir uma à outra (FRASER, 2003, p. 36-37).

Em outras palavras, trata-se aqui da integração conceitual entre redistribuição e reconhecimento, como condições mutuamente necessárias para o atingimento dos ideais de construção de uma sociedade justa, a qual assegure o mínimo de condições materiais e que, ao mesmo tempo, não negue a determinados grupos a condição de parceria no âmbito das interações sociais.

### **2.3.3 Reivindicações justificáveis de reconhecimento devem ser distinguíveis das injustificáveis**

Tendo já proposto e justificado (1) que o reconhecimento é uma questão de justiça e não de autorrealização individual e (2) que o reconhecimento é uma categoria distinta e que não absorve nem pode ser absorvida pela redistribuição, Nancy Fraser passa a enfrentar o ponto relativo à diferenciação entre demandas de reconhecimento legítimas e demandas de reconhecimento ilegítimas. Qual seria o critério?

Primeiramente, a autora parte do pressuposto de que, em geral, os teóricos do reconhecimento que adotam o paradigma da autorrealização têm dificuldades para adequadamente realizar essa distinção, a partir de parâmetros universalizáveis (e não

com fundamento em expectativas subjetivas de autorrealização ou satisfação individual). Axel Honneth, por exemplo, adota como premissa a afirmação de que para desenvolver sua autoestima as pessoas em geral precisam ser reconhecidas em suas diferenças, de modo que possam construir adequadamente suas identidades pessoais. O critério aqui seria, por assim dizer, a promoção de um sentimento pessoal a partir do tratamento recebido por outras pessoas. A conclusão, segundo Nancy Fraser, seria a de que, nessa versão, demandas por reconhecimento que promovam a autoestima seriam plenamente justificadas e aquelas que a reduzem seriam injustificáveis. Tudo a partir de um critério subjetivo. Entretanto, essa conclusão apresenta problemas:

Por essa hipótese, no entanto, as identidades racistas mereceriam algum reconhecimento, pois permitem que europeus e euro-americanos “brancos” pobres mantenham seu senso de autovalor ao se contrastarem com seus supostos inferiores. Por outro lado, as reivindicações antirracistas enfrentariam um obstáculo, pois ameaçariam a auto-estima dos brancos pobres. Infelizmente, casos como este, em que o preconceito traz benefícios psicológicos, não são raros. Eles são suficientes para refutar a visão de que a promoção da auto-estima pode fornecer um padrão justificativo para reivindicações de reconhecimento (FRASER, 2003, p. 38).

Com efeito, em se tratando de reconhecimento, essa possibilidade de promoção de ideias racistas e preconceituosas (que, não obstante, promovam autoestima, autoconfiança e autorrespeito de pessoas identificadas com bandeiras supremacistas) constitui verdadeiro óbice a uma efetiva distinção entre demandas justas e injustas de reconhecimento. Em uma situação extrema, repita-se, um comportamento de menosprezo racial ou de gênero poderia ser considerado justificado, caso contribuísse para reforçar a autoestima de homens brancos que viessem a o adotar.

Em contraposição à proposta de Axel Honneth, Nancy Fraser reforça sua tese de que o fundamento filosófico do reconhecimento está na necessidade de preservar e fortalecer a paridade de participação na condução dos negócios coletivos. E isso deve ser exigido tanto para questões distributivas, quanto para demandas de reconhecimento.

A abordagem aqui proposta apela à paridade participativa como padrão de avaliação. Como vimos, esta norma abrange ambas as dimensões da justiça, distribuição e reconhecimento. Assim, para ambas as dimensões, o mesmo critério geral serve para distinguir reivindicações justificáveis das não justificáveis. Sendo distribuição ou reconhecimento, os reivindicantes devem demonstrar que os arranjos atuais os obstam de participar em paridade com outros na vida social. Aqueles que demandam redistribuição devem

demonstrar que os arranjos econômicos existentes lhes negam condições objetivas necessárias para participação paritária. Aqueles que demandam reconhecimento devem demonstrar que os padrões institucionalizados de valores culturais lhes negam as necessárias condições intersubjetivas. Em ambos os casos, portanto, a norma ou paridade participativa é o padrão para justificar reivindicações (FRASER, 2003, p. 38).

E mais: tanto para a redistribuição quanto para o reconhecimento, a verificação da paridade participativa é o critério para avaliar os remédios adotados para sanar as injustiças. E ainda tem a vantagem de não demandar julgamentos éticos, como no exemplo, que a própria autora trabalha, relativo ao casamento de pessoas de mesmo sexo. Em termos de reconhecimento, negar essa oportunidade ou mesmo criar impedimentos jurídicos para que todas as pessoas possam cumprir seus projetos de vida em comum, celebrar suas uniões e ter acesso aos efeitos jurídicos decorrentes do casamento, significa diminuí-las em sua condição moral de ser humano e lhes negar a condição de parceiros na construção dos objetivos sociais. Nesse sentido, a fundamentação deontológica afasta a possibilidade de se abrir a discussão sobre se relações heterossexuais devem ser o padrão a ser seguido por todos, em virtude de serem, em tese, intrinsecamente melhores do que as uniões que fogem a essa regra. Assim, “não obstante diferenças interpretativas, a norma de paridade participativa serve para avaliar deontologicamente as reivindicações de reconhecimento, sem necessidade de qualquer avaliação ética da cultura de práticas religiosas em questão” (FRASER, 2003, p. 42).

Além da plena compatibilidade com as condições de pluralismo valorativo das sociedades contemporâneas, é possível também notar, nesse fundamento normativo para avaliar pretensões de reconhecimento e de redistribuição, uma preocupação com a legitimidade democrática nas relações interpessoais, diante da exigência de equivalência (ou mesmo equidade) participativa. Tal fato revela, neste ponto, a influência das propostas procedimentalistas e deontológicas de justiça de matriz kantiana, como a de John Rawls, bem como as diretrizes da ação comunicativa e da democracia deliberativa, conforme trabalhados por Jürgen Habermas.<sup>19</sup> Conforme Nancy Fraser ressalta:

---

<sup>19</sup> “Por maiores que sejam as diferenças que podemos encontrar nos fundamentos dados por Fraser ou Honneth às posturas críticas que sustentam em suas teorias, ambos têm como ponto de partida o modelo habermasiano e o deslocamento efetuado por ele relativamente ao paradigma da *DE* [“Dialética do Esclarecimento”, de Theodor Adorno e Max Horkheimer]. Mesmo que somente Honneth mostre mais explicitamente as relações entre sua teoria e a noção habermasiana de comunicação não distorcida, a partir da qual ele pensa a formação intacta da identidade (ligada à possibilidade de auto-realização),

[...] a norma da paridade participativa deve ser aplicada dialógica e discursivamente, por meio de processos democráticos de debate público. Em tais debates, os participantes discutem se os padrões institucionalizados de valor cultural existentes impedem a paridade de participação e se as alternativas propostas a promoveriam – sem introduzir ou exacerbar injustificadamente outras disparidades. Para o modelo de *status*, então, a paridade participativa serve como um idioma de contestação pública e deliberação sobre questões de justiça. Mais fortemente, representa o idioma principal da razão pública, a linguagem preferida para conduzir a argumentação política democrática em questões de distribuição e reconhecimento (FRASER, 2003, p. 43).

Assim, a exigência de participação paritária, conforme o modelo de *status* proposto por Nancy Fraser, apresenta-se como padrão e critério adequados, do ponto de vista moral e democrático, para dialogicamente segregar as demandas (de reconhecimento e de distribuição) que são universalizáveis e justificáveis das que não são.

#### **2.3.4 A justiça requer o reconhecimento do que é distinto entre indivíduos (ou grupos) como também do que é comum à condição humana**

Como último ponto da fundamentação normativa de sua proposta bidimensional de justiça, Nancy Fraser analisa se as demandas por reconhecimento devem acolher as diversas características que distinguem os grupos humanos ou, pelo contrário, deve levar em conta apenas os aspectos que são inerentes (ou comuns) à condição humana (“*our common humanity*”). Em outras palavras, se e quando os remédios para a injustiça decorrentes do não-reconhecimento devem igualar ou diferenciar pessoas e grupos.

Para responder a essa pergunta, a autora parte da premissa de que a proteção (ou promoção) do reconhecimento é um remédio para injustiças sociais (por meio da garantia da participação paritária) e não se dirige à satisfação de necessidades pessoais de autoconfiança, autorrealização ou autoestima. Nesse contexto, a justiça demanda, a princípio, o reconhecimento relativo a aspectos comuns da condição humana. Entretanto, as demandas por reconhecimento possuem nuances que exigem remédios e soluções construídas ou adaptadas para cada caso e tal constatação

---

também Fraser apresenta uma teoria democrática da justiça em cujas bases estão exigências muito semelhantes àquelas que remontam às condições para a realização plena do procedimento argumentativo e da comunicação estabelecida por Habermas como critérios em sua teoria” (BRESSIANI, 2010, p. 50).

reforça a valorização de características distintivas de indivíduos ou de grupos. Com efeito:

Nos casos em que o não-reconhecimento envolve a negativa da condição humana para alguns, o remédio é o **reconhecimento universalista**; dessa forma, a primeira e mais fundamental correção para o regime de *Apartheid* na África do Sul foi a cidadania “não-racial” universal. Onde, em contraste, o não reconhecimento envolve negar a diferenciação a alguns participantes, o remédio poderia o **reconhecimento da especificidade**; então, muitos feministas reivindicam que a superação da subordinação das mulheres requer reconhecer sua capacidade única e distintiva de dar à luz. Em cada caso, o remédio deve ser adaptado ao dano (FRASER, 2003, p. 46).

Para enfrentar a peculiaridade de cada situação, Nancy Fraser defende uma solução a partir do que chama de “abordagem pragmatista”. Nesse sentido, os remédios para as injustiças devem superar as opções mutuamente excludentes de ou somente igualar ou somente diferenciar. Segundo afirma, o combate às injustiças, por meio de soluções combinadas, devem ser moldadas de acordo com cada caso.

Para [a abordagem] pragmatista, portanto, tudo depende precisamente do que as pessoas atualmente não-reconhecidas precisam para poder participar como pares na vida social. E não há razão para supor que todas elas precisam da mesma coisa em todos os contextos. Em alguns casos, elas podem precisar ser aliviadas do fardo da distinção excessiva atribuída ou construída. Em outros casos, pode ser necessário levar em consideração o caráter distintivo até então ignorado ou negado. Em outros casos, eles podem precisar mudar o foco para grupos dominantes ou privilegiados, expondo a distinção destes últimos, que tem sido falsamente exibida como universal. Alternativamente, eles podem desconstruir os próprios termos em que as diferenças atribuídas são atualmente elaboradas. Finalmente, eles podem precisar de todos os itens acima, ou vários deles, em combinação uns com os outros em combinação com a redistribuição (FRASER, 2003, p. 47).

Em suma, delimitar “quais pessoas precisam de quais tipos de reconhecimento em quais contextos depende da natureza e dos obstáculos enfrentados quanto à paridade de participação. Estes, porém, não podem ser determinados por um argumento filosófico abstrato” (FRASER, 2003, p. 47). De todo modo, essa solução pragmatista e adaptável a cada situação de injustiça supera as propostas reducionistas e apresenta pelo menos duas vantagens em relação a elas.

Em primeiro lugar, afasta-se o conjunto de soluções redistributivas que defendem o reconhecimento apenas quanto ao que é inerente e comum à condição humana. Trata-se de um tipo de argumentação que, pautando-se em uma espécie de regra universalizável, defende que somente as capacidades que todos os humanos podem compartilhar é que deveriam ser objeto de intervenção com o objetivo de, em

as promovendo, sanar injustiças por não-reconhecimento. É comum observar-se a utilização desse argumento por pessoas que se opõem às ações afirmativas, como as cotas raciais para acesso ao ensino superior e a cargos públicos, sob a alegação de que se todas as pessoas são iguais, não poderia haver diferenciações em benefício de grupos específicos. Contudo, essa tem a desvantagem de excluir “dogmaticamente o reconhecimento do que distingue as pessoas umas das outras, sem considerar se tal reconhecimento pode ser necessário em alguns casos para superar obstáculos à participação paritária” (FRASER, 2003, p. 46).

Em segundo lugar, a abordagem pragmatista de Nancy Fraser afasta a alternativa oposta, segundo a qual todos devem ter suas diferenças reconhecidas e promovidas. Tal solução, levada ao extremo e fora de contexto, não só não resolverá as questões de injustiça, como tende a agravar eventuais danos. Adotada pela grande parte dos teóricos do reconhecimento, essa abordagem unilateral “não pode explicar porque é que nem todas, mas apenas algumas, diferenças sociais geram demandas por reconhecimento, nem porque somente algumas dessas demandas, mas não todas, são moralmente justificáveis” (FRASER, 2003, p. 46).

Dessa forma, comparando as duas alternativas acima apresentadas, a proposta híbrida de Nancy Fraser tem a vantagem de construir dialogicamente soluções específicas e devidamente contextualizadas, como respostas às injustiças sociais. E, valorizando as peculiaridades de cada caso de não-reconhecimento, tem a vantagem de diferenciar as demandas de reconhecimento apresentadas para sanar supostas injustiças alegadas por agentes dominantes daquelas reivindicações apresentadas por pessoas ou grupos socialmente subordinados, pois “somente essas últimas demandas são as que promovem participação paritária moralmente justificáveis” (FRASER, 2003, p. 46).

## 2.4 CONCLUSÃO PARCIAL

Inserida na tradição da Teoria Crítica, Nancy Fraser trabalhou, ao longo dos anos 1990, com um diagnóstico de época e uma proposta de natureza emancipatória para o enfrentamento dos problemas apontados.

Em termos de diagnóstico, apontou o que entendia ser o predomínio das demandas por reconhecimento sobre as reivindicações por redistribuição, tanto nas

reflexões filosófica, quanto nas políticas públicas e movimentos de contestação política. Situou essa constatação no contexto do que denominou de “condição pós-socialista”, representada pelo fim da União Soviética e toda a simbologia que esse desfecho da experiência socialista representou no imaginário dos grupos contestatórios dos países ocidentais. Apontou o fortalecimento de ideologias favoráveis ao livre mercado e mesmo libertárias como fonte de descrédito para pleitos redistributivos. Entretanto, constatou que tal movimento era incompatível com dados econômicos e sociais que apontavam para o aumento da concentração econômica, desigualdades sociais e falta de acesso a bens materiais mínimos para a ampla maioria da população mundial. E que tal realidade acontecia tanto em países ricos e países pobres. Nesse sentido, concluiu que a ênfase dada às questões identitárias não seria suficiente para resolver as injustiças, as quais possuem, segundo propõe, uma dupla dimensão, pois são ao mesmo tempo simbólicas e econômicas.

Feito o diagnóstico, Nancy Fraser apresenta sua proposta emancipatória: uma concepção bidimensional da justiça. Desse modo, para contornar as injustiças como um todo seria necessário, de um lado, adotar uma reflexão filosófica que abrangesse tanto o reconhecimento como a redistribuição como elementos normativos da justiça e, de outro, partir para a ação política, por meio da elaboração e execução de remédios transformadores da realidade social.

Para tanto, passou a defender o entendimento de que reconhecimento é uma questão de justiça (e não de realização pessoal no plano ético) e que seu objetivo não é sanar eventuais danos psíquicos daqueles que tem sua individualidade não reconhecida. Nesse sentido, propõe que o objetivo do reconhecimento é tratar as pessoas como parceiros, em condição de igualdade, na construção dos objetivos comuns e que reforçar essa paridade significa reconhecer o outro como um igual. Ademais, propõe a adoção conjunta e combinada de remédios redistributivos e de reconhecimento, tendo em vista que somente sua ação combinada (e apropriada às peculiaridades de cada caso) é que será capaz de contornar as injustiças, tanto no plano econômico quanto no plano cultural e simbólico.

No entanto, o debate sobre a primazia do reconhecimento ou da redistribuição não foi pacificado. De um lado, porque a própria Nancy Fraser desenvolveu uma terceira dimensão de justiça (no caso, a política, que seria um meio de concretização das duas anteriores); e de outro, porque Axel Honneth, como um dos precursores contemporâneos da defesa do reconhecimento e em resposta às críticas recebidas,

reforçou sua posição e reafirmou a primazia do reconhecimento como o elemento normativo fundamental da justiça.<sup>20</sup>

---

<sup>20</sup> “Contra sua proposta de que os objetivos normativos da teoria crítica social sejam agora concebidos como o produto de uma síntese de considerações ‘materiais’ [redistribuição] e ‘culturais’ [reconhecimento] de justiça, estou convencido de que os termos de reconhecimento devem representar a estrutura unificada para tal projeto. Minha tese é que uma tentativa de renovar as pretensões abrangentes da Teoria Crítica nas condições atuais é melhor orientar-se pela estrutura categorial de uma teoria do reconhecimento suficientemente diferenciada, uma vez que isso estabelece um vínculo entre as causas sociais dos sentimentos generalizados de injustiça e a objetivos normativos dos movimentos emancipatórios. Além disso, tal abordagem não corre o risco de Fraser de se introduzir um abismo teoricamente intransponível entre aspectos ‘simbólicos’ e ‘materiais’ da realidade social, uma vez que, nos pressupostos de uma teoria do reconhecimento, a relação entre os dois pode ser vista como resultado historicamente mutável de processos culturais de institucionalização (HONNETH, 2003, p. 113).

### 3 CONTEXTOS DE JUSTIFICAÇÃO EM RAINER FORST COMO PROPOSTA DE SUPERAÇÃO DO DEBATE ENTRE LIBERAIS E COMUNITARISTAS

#### 3.1 INTRODUÇÃO: A CONTROVÉRSIA ENTRE LIBERAIS E COMUNITARISTAS

Nesta pesquisa, a tese dos contextos de justificação de Rainer Forst será utilizada como pano de fundo para a apresentação dos fundamentos da justiça a partir das propostas de reconhecimento, de redistribuição e de justificação, enquanto critérios para a definição de uma sociedade justa.

Sua abordagem orienta-se “pela convicção de que uma análise crítica da controvérsia entre liberalismo e comunitarismo possibilita dar uma contribuição sistemática para o esclarecimento dos conceitos fundamentais de uma teoria da justiça” (FORST, 2010, p. 09). Com efeito, até final dos anos 1980, uma das principais pautas da filosofia política europeia e estadunidense, relacionada à teoria da justiça, estava voltada para esse debate. O pensamento liberal havia sido retomado não fazia muito tempo, principalmente a partir dos trabalhos de John Rawls (“Uma teoria da justiça”), de Robert Nozick (“Anarquia, estado e utopia”) e de Ronald Dworkin (“Levando os direitos a sério”), todos publicados nos anos 1970. Contudo, as teses liberais (e as libertárias) foram objeto de crítica por parte de autores como Michael Sandel, Michael Walzer e Alasdair MacIntyre, para quem os chamados liberais utilizavam abordagem excessivamente abstrata e adotavam uma visão limitada de pessoa, que ignorava sua natureza social e valor da vida em comunidade (CANEY, 1992, p. 273). De todo modo,

“Comunitarismo” e “liberalismo” são conceitos genéricos vagos para designar as posições no interior de uma controvérsia que, durante os anos 1980, centrou-se em torno desse problema e se desenvolveu – também para além do contexto anglo-americano de seu surgimento – como centro irradiador da discussão sobre questões normativas fundamentais das comunidades políticas. A polêmica inflamou-se primeiramente com *Uma teoria da justiça* (1971), de John Rawls, obra que pôs fim aos louvores à grande e antiga tradição da filosofia política normativa e que, com 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 (levando em consideração, por exemplo, a obra de Ronald Dworkin e Bruce Ackerman) (FORST, 2010, p. 10).

Nessa época, embora não houvesse homogeneidade dentro de cada um dos grupos, muito se produziu sobre esse tema. Em verdade, parecia uma disputa entre dois times rivais, os quais angariavam simpatizantes e críticos; no entanto, havia pontos de convergência entre os antagonistas (TAYLOR, 2003, p. 195).

Por outro lado, em razão da quantidade de autores e da qualidade das obras produzidas, é possível inferir que essa dicotomia reduzia o espaço para o aprofundamento das reflexões sobre outros problemas filosóficos igualmente relevantes. Nesse contexto, avançar sobre a caracterização e o alcance da justiça, de modo a abranger temas novos (como questões de reconhecimento e tópicos intergeracionais, como os relativas à responsabilidade ambiental, por exemplo), demandava a superação da disputa entre universalistas e contextualistas. Assim, é possível considerar esse debate como um

[...] bom indicador das polêmicas em torno da melhor maneira de compreender a ideia de liberdade igual em sociedades pluralistas. Por um lado, para os liberais, esta deve ser entendida como uma autonomia individual assegurada pelos direitos individuais fundamentais, institucionalizada numa comunidade político-jurídica, e fundamentada moralmente pela ideia de respeito igual. Por outro lado, para os comunitaristas, a liberdade deve ser vista como autorrealização pessoal no horizonte de valores da autocompreensão cultural dos membros de uma comunidade ético-política. (WERLE, 2008, p. 26).

Ou seja, como estabelecer os princípios da justiça? Seria por meio de uma justiça procedimental abstrata e pautada orientada por uma moral universal, por meio da qual seriam identificados fundamentos deontológicos? Ou seria por meio da busca de uma razão prática substantiva, pautada em contextos concretos, sensível, por assim dizer, à vida real? A escolha de apenas um desses caminhos (seja a via procedimentalista, seja a via contextualista) é insuficiente para caracterizar as bases de uma sociedade justa. Isso porque

[...] normatividades éticas e concepções de justiça pensadas apenas mediante a remissão ao contextualismo poderiam resultar em circularidades deficitárias e reprodutoras de um *status quo* excludente, repressivo e, *ipso facto*, patológico; de outro lado, propor teorias normativas tomando apenas o procedimentalismo como base legitimadora poderia conduzir à cegueira contextual e a hipóteses estéreis. Nesse sentido, opta-se por uma articulação entre o procedimental e o social tencionando um ponto de equilíbrio normativo entre ambos os espectros (LIMA, 2017, p. 27).

Rainer Forst, a partir da tradição da Teoria Crítica, teve o mérito de sistematizar os termos desse debate e de propor uma abordagem alternativa. Mais do que isso, deixou lançadas ideias, que posteriormente iria desenvolver, relativas ao que defende ser o cerne da justiça: a justificação das relações de poder (FORST, 2010; FORST, 2012; FORST, 2014; FORST, 2018).

Como efeito, sua análise sobre a crítica comunitarista à fundamentação da justiça em bases liberais está desenvolvida no livro *Contextos da Justiça: filosofia política para além de liberalismo e comunitarismo* (FORST, 2010), cuja edição original em língua alemã é de 1994. Nesse texto, há um rigoroso levantamento de autores e de posicionamentos, bem como uma sumarização crítica dessa discussão filosófica. Reconhecendo o caráter complexo de ambos os posicionamentos, o autor adota uma abordagem diferenciada “das posições individuais e de seus desenvolvimentos, evitando, assim, cair na armadilha de considerar que há homogeneidade em ambos os lados e que os argumentos liberais e comunitaristas são, em princípio, irreconciliáveis entre si” (SOUSA, 2013, p. 224). Ao final do texto, conclui que a “análise do debate entre teorias deontológico-liberais ‘que se esquecem dos contextos’ e teorias comunitaristas ‘obcecadas pelo contexto’ levou, com isso, a uma diferenciação de quatro contextos normativos nos quais as pessoas estão situadas” (FORST, 2010, p. 275). Esses contextos normativos são: o ético, o jurídico, o político e o moral.

No entanto, sua tarefa não foi fácil. Principalmente, porque as propostas antagônicas possuem imagens, defensores e argumentos que devem ser levados em consideração. Entretanto, conforme sustenta, tanto liberais quanto comunitaristas apresentavam abordagem parciais, deixando importantes questões em aberto.

Rainer Forst, inicia seu trabalho lembrando um conceito (essencialmente liberal) de justiça (como “a virtude político-moral mais elevada, pela qual podem ser medidas como um todo as relações jurídicas, políticas e sociais”), o qual remete à uma imagem muito conhecida: “a *Justitia*, de olhos vendados, com uma balança numa das mãos e uma espada na outra”. De acordo com essa imagem, os olhos vendados (“cegos” aos interesses) representariam a imparcialidade; a balança, a busca por equilíbrio e por igual distribuição (dar a cada um o que é seu) e a espada, a força, a definitividade e a autoridade de seus juízos (FORST, 2010, p. 07). Ocorre que, tal imagem, embora difundida, deixa importantes questões em aberto:

Em que está fundamentada sua autoridade normativa, uma vez que a lei divina ou natural perdeu sua validade? A “justiça” não significa sempre alguma coisa diferente, dependendo do que em cada época e cultura se considera como justo? Imaginemos a *Justitia* numa sociedade religiosa e política caracterizada de modo completamente diferente: a justiça ainda apela a conceitos morais universalistas, comuns? A venda nos olhos dá também motivos a questionamentos: que tipo de representação de imparcialidade é esta que, “sem fazer distinções entre as pessoas”, pretende ser “justa” para pessoas individuais? Uma razão que se afasta das experiências humanas concretas não corre o risco de se tornar ela mesma cega frente às necessidades diferentes dos seres humanos? Se nos voltarmos para o símbolo da balança, a pergunta será: como a razão pode encontrar uma medida uniforme para complexidade de pretensões conflitantes? E o emprego da espada não pressupõe um juízo definitivo e infalível, fundado em normas válidas de modo absoluto, inacessível aos seres humanos? (FORST, 2010, p. 07-08).

Estudos sobre a distribuição dos ônus e dos benefícios da vida em sociedade tomaram grande impulso após a publicação em 1971 de *Uma teoria da justiça* (RAWLS, 2008). A obra é considerada o marco do renascimento da filosofia política no século XX e, em conjunto com os escritos posteriores de seu autor: 1) restabeleceu as bases liberais contemporâneas da justiça,<sup>21</sup> 2) provocou reações e 3) gerou inúmeras discussões e abordagens críticas sobre sua proposta de estrutura básica<sup>22</sup> de uma sociedade justa. Os trabalhos de Jürgen Habermas, por sua vez, são igualmente relevantes no debate sobre os fundamentos e a caracterização da justiça social e política. Seja, pelo caráter eminentemente liberal, seja pelo caminho da democracia deliberativa e pela teoria do discurso ideal, o fato é que ambos os filósofos apresentam contribuições procedimentais relevantes, as quais devem ser levadas em conta na caracterização dos fundamentos da justiça.<sup>23</sup>

---

<sup>21</sup> “Expresso de modo amplo, o conteúdo da concepção da justiça segundo a política liberal tem três elementos principais: uma lista de direitos e liberdades básicos para todos, uma prioridade para essas liberdades e uma garantia de que todos os membros da sociedade terão meios adequados e com múltiplas finalidades para fazer uso desses direitos e liberdades. Note-se que as liberdades são dadas por uma lista” (RAWLS, 2012, p. 13).

<sup>22</sup> “Entende-se como estrutura básica a maneira pela qual as principais instituições sociais se arranjam em um sistema único, pelo qual consignam direitos e deveres fundamentais e estruturam a distribuição das vantagens resultante da cooperação social. A constituição política, as formas de propriedade legalmente admitidas, a organização da economia e a natureza da família, todas, portanto, fazem parte dela. O objetivo inicial da teoria é chegar a uma concepção cujos primeiros forneçam respostas razoáveis às questões clássicas e familiares da justiça social levadas a esse complexo de instituições” (RAWLS, 2002, p. 03-04).

<sup>23</sup> “No debate contemporâneo sobre os fundamentos de uma teoria da justiça política e social, as abordagens de John Rawls e Jürgen Habermas desempenham um papel central. Com sua agora clássica *Teoria da justiça*, Rawls orientou a filosofia política para justificar princípios de justiça e estruturou a discussão até e além de seu *Liberalismo Político*. Ao mesmo tempo, em *Facticidade e validade*, Habermas desenvolveu uma teoria sistemática e abrangente do estado constitucional democrático com base em sua teoria do discurso. As teorias surgiram originalmente de tradições e abordagens muito diferentes, mas finalmente chegaram a um ponto em que Habermas poderia chamar seu debate com John Rawls de uma disputa em família” (FORST, 2014a, p. 79).

No caso de John Rawls, sua proposta de justiça como equidade e, posteriormente, de liberalismo político (e de seus princípios, justificados a partir da posição original, do véu de ignorância e do equilíbrio reflexivo, aperfeiçoados posteriormente pelo fato do pluralismo e pelo consenso sobreposto, entre outras categorias) foram objeto de críticas sob os mais diversos fundamentos. Além dos contrapontos por parte de comunitaristas, tanto a partir da crítica social, quanto da crítica às teorias morais deontológicas (WERLE, COSTA, 1998, p. 328), diversos questionamentos partiram de autores autoproclamados liberais. Foi o caso, de um lado, dos que afirmavam que as teses de John Rawls seriam insuficientemente liberais (NOZICK, 2011) e, de outro, dos que as caracterizavam como insuficientemente igualitárias (DWORKIN, 2002, p. 278). Por sua vez, embora afirmasse que suas críticas estavam inseridas em uma espécie de “disputa em família”,<sup>24</sup> Jürgen Habermas, entre outras observações, apontou o afastamento de Rawls das raízes kantianas que sustentavam a versão original de sua proposta de justiça como equidade (OLIVEIRA, 1998, p. 102).

De todo modo, nos anos imediatamente posteriores sua publicação, a teoria da justiça de John Rawls pautou o debate e foi objeto de reparos da parte de outros liberais, libertários, comunitaristas, marxistas, republicanistas e outras correntes. Considera-se “uma poderosa obra sobre filosofia política e moral, profunda, perspicaz, de grande envergadura e sistemática, possivelmente sem paralelo desde os escritos de John Stuart Mill”, de modo que desde “sua publicação, os filósofos são obrigados a trabalhar dentro dos limites da teoria de Rawls ou, então, explicar porque não o fazem” (NOZICK, 2011, p. 236). Em resposta, ao longo dos anos seguintes, o autor dialogou com seus principais críticos, reconheceu falhas e modificou diversos pontos de suas ideias inicialmente apresentadas. O balanço de suas ideias está exposto nas obras *O liberalismo político* (RAWLS, 2011) e *Justiça como equidade: uma reformulação* (RAWLS, 2003), as quais devem ser lidas em conjunto com *Uma teoria da justiça* (RAWLS, 2008).

---

<sup>24</sup> “A teoria da justiça de John Rawls representa um ponto de viragem na história recente da filosofia prática. Com essa obra, as questões morais, há muito tempo reprimidas, foram reabilitadas por Rawls como objeto a ser levado a sério nas investigações científicas. [...] Visto que admiro esse projeto, compartilho sua intenção e considero corretos os seus resultados essenciais; as divergências que expresse aqui permanecem nos limites estreitos de uma disputa em família. Minhas dúvidas se limitam a saber se Rawls sempre faz valer, de modo convincente, suas importantes e – em minha opinião – acertadas intuições” (HABERMAS, 2018, p. 107-108).

Do conjunto de críticas ao liberalismo deontológico,<sup>25</sup> Rainer Forst abordou, em razão do alcance, da relevância e do impacto, o grupo reunido sob a designação de “comunitaristas”. A rigor, não se trata de uma categoria homogênea, pois cada crítico apresenta fundamentos, metodologias e direcionamentos distintos. “Contudo, tomada de um modo bem geral, pode-se vislumbrar uma tese comunitarista central a justificar o uso desse conceito”:

Ela diz que o “contexto da justiça” deve ser o de uma comunidade que, em seus valores, práticas e instituições amadurecidos historicamente – enfim, em sua identidade –, forma um horizonte normativo que é constitutivo para a identidade de seus membros e, com isso, constitutivo para as normas do justo. Somente no interior desse horizonte de valores é possível colocar as questões da justiça e, com isso, responder sobre o que é bom e o que deve valer para a comunidade, considerando o pano de fundo de suas avaliações e de sua autocompreensão. Princípios de justiça resultam de um dado contexto comunitário, valem somente nele e somente ali podem ser realizados (FORST, 2010, p. 11).

Desse modo, os mais importantes pontos compartilhados pelos comunitaristas são: 1) a descrição da natureza e da essência das pessoas, no sentido de que possuem uma sociabilidade inata e que suas identidades são moldadas pela vida em comunidade, ao contrário dos liberais, que, ao rejeitarem tais afirmações, enfatizam a autonomia e uma concepção individualista do *self*; 2) a defesa de valores comunitários, da participação política e de virtudes cívicas, conjunto esse, em geral, ignorado pelos liberais e 3) o realce do caráter metaético dos princípios políticos e a rejeição do universalismo liberal, sob o argumento de que os valores corretos são os que estão de acordo com os valores compartilhados pela comunidade (CANEY, 1992, p. 273-274). Em suma, a crítica comunitarista posta-se contrária à prioridade do justo sobre o bem, prioridade essa que defende a prevalência dos direitos individuais sobre o bem comum, conforme defendido pelos liberais, a partir de suas matrizes kantianas. Nesse sentido, essa passagem de *Uma teoria da justiça* ilustra a ênfase nos direitos:

Cada pessoa possui uma inviolabilidade fundada na justiça que nem o bem-estar de toda a sociedade pode desconsiderar. Por isso, a justiça nega que a perda da liberdade de alguns se justifique por um bem maior desfrutado por todos. Não permite que os sacrifícios impostos a poucos sejam contrabalançados pelo número maior de vantagens que desfrutam muitos.

---

<sup>25</sup> “No seu sentido moral, a deontologia opõe-se ao consequencialismo, descrevendo uma ética de primeira ordem que contém certos deveres e proibições categóricos que assumem uma precedência incondicional sobre as demais preocupações morais e práticas. No seu sentido fundacional, a deontologia opõe-se à teleologia, descrevendo um tipo de justificação nos termos do qual os primeiros princípios são derivados de um modo que não pressupõe qualquer finalidade ou propósito humanos, nem são determinados por qualquer concepção do bem para o homem.” (SANDEL, 2005a, p. 23-24).

Por conseguinte, na sociedade justa as liberdades da cidadania igual são consideradas irrevogáveis; os direitos garantidos pela justiça não estão sujeitos a negociações políticas nem ao cálculo de interesses sociais” (RAWLS, 2008, p. 04).

Entre os autores comunitaristas trabalhados por Rainer Forst, um dos mais mencionados é Michael J. Sandel. Embora critique as premissas e as conclusões de John Rawls, Michael Sandel costuma registrar sua admiração pelo autor e pelo seu trabalho (SANDEL, 2005a, p. 09-10). De todo modo, dele partiram críticas relevantes ao liberalismo em geral e à justiça como equidade em particular. A rigor, Michael J. Sandel não aceita sua inclusão nesse conjunto dos comunitaristas<sup>26</sup> e entende que esse debate é um “rótulo algo enganador”, pois o importante não seria discutir se direitos devem ser respeitados a qualquer custo, mas sim identificar justificativas para esses direitos, as quais se sustentem a despeito de “qualquer concepção particular de bem”. Conforme expõe:

Para Rawls, tal como para Kant, o justo é anterior ao bom em dois sentidos, e torna-se importante distingui-los. Em primeiro lugar, o justo é anterior ao bom no sentido em que certos direitos individuais funcionam como ‘trunfos’, sobrepondo-se a considerações do bem comum. Em segundo lugar, o justo é anterior ao bom na medida em que os princípios da justiça que especificam os nossos direitos não dependem para a sua justificação de qualquer concepção particular da vida boa. Foi esta segunda reivindicação de prioridade do justo que desencadeou a vaga mais recente de debate acerca do liberalismo rawlsiano, um argumento que floresceu nas décadas de 80 e 90 no século XX sob o rótulo algo enganador de ‘debate entre liberais e comunitaristas’.

Escrevendo na década de 80, alguns especialistas em filosofia política contestaram a noção de que é possível destacar a justiça de considerações do bem. Os desafios ao liberalismo orientada para os direitos, do género daqueles que encontramos nas obras de Alasdair MacIntyre, Charles Taylor, Michael Walzer, e em alguns dos meus próprios textos, são por vezes rotulados de crítica ‘comunitarista’ ao liberalismo. O termo ‘comunitarismo’ é no entanto equívoco, na medida em que implica que os direitos repousam sobre os valores e as preferências prevalecentes numa determinada comunidade e num período de tempo específico. Poucos, se é que alguns, daqueles que desafiaram a prioridade do justo serão comunitaristas, neste sentido. A questão não é saber se os direitos devem ser respeitados, mas se eles podem ser identificados e justificados de um modo que não pressupõe uma qualquer concepção particular de bem (SANDEL, 2005a, p. 245).

---

<sup>26</sup> “Tal como as obras de outros críticos contemporâneos do liberalismo, nomeadamente as de Alasdair MacIntyre, Charles Taylor, e Michael Walzer, LLJ [sigla para o livro “*O Liberalismo e os Limites da Justiça*”, de Michael Sandel] veio a ser identificada com a crítica ‘comunitarista’ de um liberalismo orientado para os direitos individuais. Uma vez que parte do meu argumento é que o liberalismo contemporâneo não oferece uma explicação adequada da comunidade, essa caracterização é, até certo ponto, justa. Em muitos aspectos, no entanto, o rótulo é enganador. O debate entre comunitaristas e liberais que deflagrou nos últimos anos na filosofia política conhece uma grande amplitude, e eu nem sempre me encontro do lado dos comunitaristas” (SANDEL, 2005a, p. 09-10).

As teorias (liberais) que priorizam o justo sobre o bem terminam por “esquecer” os contextos. Por outro lado, as teorias que priorizam as bases comunitárias ou a primazia do bem sobre o justo, mostram-se “obcecadas” pelo contexto e indiferentes a padrões morais universalizáveis (FORST, 2010, p. 11). Trata-se, em outras palavras, do cotejo entre concepções procedimentalistas, de um lado, e concepções reconstrutivistas, de outro, as quais têm suas bases remotas na filosofia de Kant e nas críticas que recebeu de Hegel. É possível, inclusive, associar ressurgimento da crítica comunitarista/hegeliana ao ressurgimento de proposta de fundamentação da justiça em bases liberais/kantianas, no final dos anos 1970, nos mesmos moldes da evolução do pensamento político no começo do século XIX. No entanto, o liberalismo kantiano do século XX “leu” Hegel e, antecipando as críticas que seriam feitas, apresentou propostas mais robustas (CANEY, 1992, p. 289). Nesse sentido:

[...] as teorias da justiça modernas e contemporâneas são marcadas por duas concepções básicas concernentes à justificação normativa do justo e às suas implicações sociais e políticas para a esfera pública: de um lado, a versão procedimentalista, que tem seu ponto de ancoragem em Kant e sua recepção reelaborada por Rawls (1971) a partir de *A Theory of Justice*; e por outro lado, a versão reconstrutivista de Habermas e Honneth, ancorada no projeto de eticidade de Hegel.

Tal tipo de discussão tem sua base primeva na filosofia social e política contemporânea desde os embates entre liberais e comunitaristas a partir da década de 80, e de modo mais originário dentro da modernidade mediante as articulações das propostas de Kant e Hegel, o primeiro apontando para a necessidade de fundamentação de normas a partir de um balizamento transcendental, e o segundo enfatizando a imprescindibilidade do engajamento histórico e social da liberdade como *conditio sine qua non* para o êxito da vida ética (*Sittlichkeit*).

A justiça procedimental parte da premissa do deontologismo, segundo a qual os princípios universais de justiça são anteriores às concepções diversas de bem, ou seja, àquilo que indivíduos perseguem em seus planos particulares de vida como vida boa. Isto é, o modo como indivíduos, culturas e povos determinam o que é vida boa não pode preceder ao que a razão pura prática impõe verticalmente como princípio justo.

A justiça reconstrutivista, por sua vez, parte da suposição de que o justo não pode ser dado previamente de modo independente dos contextos nos quais os sujeitos históricos e concretos estão engajados e traçam os seus planos do que seja uma vida boa (concepções eudaimonistas). Concepções reconstrutivistas refutam o universalismo *a priori* que impõe de cima para baixo princípios de justiça. Contrário a isso, reconstróem o justo a partir da tessitura dos processos sociais (LIMA, 2019, p. 62).

A proposta de Rainer Forst se inseriu no contexto de tal debate. No entanto, ao invés de tentar tomar partido em favor de uma das concepções antagônicas, o autor foi além e, ao propor uma teoria crítica da justiça, sugere se tratar de uma falsa oposição, pois ambas as correntes se pautam em questões de justificação normativa,

mas de cunho predominantemente unilateral. No entanto, questões “sobre a teoria da pessoa, a teoria do direito, a teoria política e a teoria moral não devem ser enclausuradas de modo estreito e unidimensional, como ocorreu, por vezes, no desenrolar da controvérsia” (FORST, 2010, p. 12). Nesse contexto:

O livro *Contextos da justiça*, publicado em 1991 (sic), consiste em um abrangente estudo sobre a justiça política e social a partir de uma visão sistemática e crítica do conhecido debate entre liberais e comunitaristas que dominou a cena da teoria política normativa principalmente na década de 1980. Para Forst, a questão central do debate, articulado em torno de questões de justiça, remetia diretamente para o problema da justificação. Liberais e comunitaristas, cada qual a seu modo, lançavam mão de diferentes perspectivas para justificar concepções de justiça aparentemente concorrentes. A crítica comunitarista perpassava quatro campos de discussão cruciais, em que a justificação normativa se explicitava de forma conflituosa: a constituição de um eu, a neutralidade do direito, o *ethos* da democracia e uma concepção universalista da moral. Cada uma dessas quatro dimensões – ou contextos – admite diferentes modos de justificação de valores e de normas (MELO, 2013b, p. 17).

A partir disso, tentou-se conciliar os pontos de divergência na busca dos melhores parâmetros para a fundamentação de uma sociedade justa.<sup>27</sup> Conforme o argumento central, os parâmetros de justiça devem ser imanentes aos contextos e, ao mesmo tempo, transcendentais a eles. Precisam, pois, “reivindicar validade [*Geltung*] para uma comunidade particular e suas autocompreensões e instituições específicas, mas ao mesmo tempo se apresentar como um espelho crítico moral para essas autocompreensões e instituições” (FORST, 2010, p. 09). Isso porque a justificação unilateral, ainda que no âmbito de cada contexto, enfatiza os parâmetros considerados importantes por cada corrente e desconsidera indevidamente aspectos relevantes da outra abordagem. Dessa forma:

Considerados pontos de vista opostos de justificação, liberais e comunitaristas acabaram separando contextos práticos intersubjetivos que, apesar de poderem ser de certo modo diferenciados, não poderiam pretender determinar unilateralmente a dimensão correta e única em que se baseia a justificação. Pois se reforçássemos, como pretendem os liberais, a neutralidade do direito, uma concepção “transcendental” de pessoa racional e uma moral universalista, sublinhando assim a prioridade do justo diante do bem, então a justificação normativa estaria fundada de modo totalmente indiferente ao contexto. Contrariamente, se atribuíssemos um peso central à dimensão da pessoa ética, à ligação entre direitos e valores, democracia e

<sup>27</sup> “Forst, indo além dessa oposição, acredita ser necessário formular uma teoria crítica da justiça capaz de justificar o ancoramento dos princípios normativos nos valores, nas práticas e nas instituições da comunidade política, compatibilizando dessa maneira os aspectos universalistas com a reivindicação de validade daqueles princípios para a autocompreensão e instituições sociais específicas” (MELO, 2013b, p. 17).

bem comum, reforçaríamos, com os comunitaristas, uma posição obcecada pelo contexto (MELO, 2013b, p. 17).

Dito isso, para promover (ou justificar) essa conciliação,<sup>28</sup> propõe a necessária distinção entre quatro contextos de justificação, que terminam por abranger quatro conceitos de *self* e quatro conceitos de comunidade. Nesse sentido, é preciso reconhecer a coexistência das duas abordagens, sem que o reconhecimento das justificativas de um grupo signifique desconsiderar, por incorreta ou inadequada em sua totalidade, as justificativas da corrente antagônica. Dessa forma, a partir da distinção dos contextos normativos, mostra-se possível “comprovar a compatibilidade dos direitos individuais com o bem da comunidade, da universalidade política com a diferença ética, do universalismo moral com o contextualismo, e permitem evitar oposições falsas” (FORST, 2010, p. 13).

Assim, para delimitar os contextos da justiça, Rainer Forst expõe e desenvolve as críticas e réplicas de ambos os lados. Divide-as em quatro partes. Em primeiro lugar, expõe a objeção à caracterização atomista de pessoa, a qual é um pressuposto das teorias liberais. Em segundo lugar, trabalha a oposição comunitarista à pretensão, defendida pelos liberais, de neutralidade e imparcialidade dos princípios da justiça e do direito, representadas pela defesa da prioridade do justo sobre o bom (primazia incondicionada dos direitos individuais frente ao interesse coletivo). Em terceiro lugar, aborda a tese comunitarista de que as concepções liberais de comunidade são insuficientemente éticas e pouco integradoras. Por fim, analisa os questionamentos às teorias morais de caráter universalistas (FORST, 2010, p. 12).

A partir das críticas comunitaristas trabalhadas, são propostos quatro conceitos distintos de pessoa e de comunidade. Esses corresponderão a quatro contextos normativos distintos, conforme será exposto a seguir.

### 3.2 RAINER FORST E A JUSTIÇA E SEUS CONTEXTOS DE JUSTIFICAÇÃO

---

<sup>28</sup> Trata-se, segundo o autor, “de um conceito de justiça política e social fundamentado moralmente, que evita tanto a objeção de cegueira quanto ao contexto como também a objeção de um contextualismo que desconhece o núcleo universalista da reivindicação por justiça. A diferenciação dos ‘contextos da justiça’ deve ajudar a esclarecer as condições normativas segundo as quais a estrutura básica de uma sociedade pode ser considerada justa” (FORST, 2010, p. 08).

### 3.2.1 Contexto ético

Por contexto ético, entende-se a esfera normativa que abrange as concepções de vida boa de uma pessoa, enquanto “membro de comunidades éticas particulares, com cujas histórias a biografia singular (‘própria’), a narrativa do *eu* – seu passado, presente e futuro – está vinculada” (FORST, 2010, p. 307). Nesse sentido, a justificação diz respeito ao indivíduo: suas ações têm que estar em sintonia com seu conjunto de valores, crenças e visão de mundo. Acrescente-se, porém, que tudo isso deve ser compartilhado com os grupos aos quais a pessoa se identifica. Em outras palavras, o agir ético exige coerência com parâmetros que não são universais, pois

Questões éticas dizem respeito a quem e o que sou, quem me tornei e o que pretendo ser, como a pessoa que “agora” sou. São questões sobre a orientação que tenho em “meu” mundo, que não é uma orientação apenas “minha”, mas também do mundo dos outros. Questões éticas são aquelas que uma pessoa tem de responder para si com os outros, mas ela sozinha é responsável por elas (FORST, 2010, p. 308).

Ou seja, no plano ético, o compromisso da pessoa é com a sua consciência, a partir de seus próprios valores razoáveis. A característica mais relevante é a ausência de caráter coercitivo (como no caso do direito) e universalizante (como no caso da moral). Questões éticas vinculam pelo convencimento e pela livre adesão individual. Ganha relevância, nesse contexto, segundo Rainer Forst, a necessidade de a pessoa se conhecer, observar-se e conseguir se explicar. Portanto, prevalece o *self*”, embora inserido em um “nós”, que o reconhece e que o acolhe. Em suma: nesse contexto, “eu me justifico para mim mesmo e diante dos demais – dos valores que são importantes para nós – mas eles somente são importantes porque cada pessoa individual os considera como tal: sua validade não tem força categórica” (FORST, 2010, p. 308).

Os parâmetros normativos para a definição e justificação da esfera ética são um dos pontos da disputa entre liberais e comunitaristas. A principal crítica diz respeito à essência individualista e descontextualizada pressuposta pelas doutrinas liberais. De acordo com ela, não seria correto atribuir à pessoa humana o poder de se abstrair de sua própria cultura e, assim, moldar de modo solitário seu próprio caráter e sua identidade. Isso porque estaria necessária e irremediavelmente imersa nas comunidades das quais faz parte (CANEY, 1992, p. 274).

Para ilustrar o argumento, observe-se a situação inicial proposta por John Rawls, conforme seu experimento mental relativo à posição original. Nele, as partes

envolvidas na tarefa de estabelecer os princípios que regerão a estrutura básica da sociedade deveriam se submeter a um véu de ignorância. Assim, poderiam se desfazer (ainda que temporariamente) de todas as suas características, contingências e informações que, direta ou indiretamente, pudessem vir a influir no resultado. Somente desse modo é que estariam livres e imunes à influência de interesses próprios e alheios. E somente assim é que haveria um procedimento verdadeiramente equitativo. Esse modelo é assim descrito:

A ideia de uma posição original é configurar um procedimento equitativo, de modo que quaisquer princípios acordados nessa posição sejam justos. O objetivo é usar a ideia de justiça procedimental pura como fundamento da teoria. Devemos, de algum modo, anular as consequências de contingências específicas que geram discórdia entre os homens, tentando-os a explorar as circunstâncias sociais e naturais em benefício próprio. Para fazê-lo, presumo que as partes se situam por trás de um véu de ignorância. Elas desconhecem as consequências que as diversas alternativas podem ter sobre a situação de cada qual e são obrigadas a avaliar os princípios apenas com base em ponderações gerais.

Presume-se, então, que as partes não conhecem certas particularidades. Em primeiro lugar, ninguém sabe qual é seu lugar na sociedade, classe nem status social; além disso, ninguém conhece a própria sorte na distribuição dos dotes e das capacidades naturais, sua inteligência e força, e assim por diante. Ninguém conhece também a própria concepção de bem, as particularidades de seu projeto racional de vida, nem mesmo as características especiais de sua psicologia, como sua versão ao risco ou sua tendência ao otimismo ou ao pessimismo. Além do mais, presumo que as partes não conhecem as circunstâncias da própria sociedade. Isto é, não conhecem a posição econômica ou política, nem o nível de civilização e cultura que essa sociedade conseguiu alcançar. As pessoas na posição original não sabem a qual geração pertencem (RAWLS, 2008, p. 165-166).

Esse ponto de partida, juntamente com suas premissas e suas consequências foram objeto imediato de crítica por parte de comunitaristas. Seguindo-se o modelo de Michael J. Sandel (2005b), haveria pelo menos cinco pontos que deveriam ser levados em conta para demonstrar que as teses liberais seriam equivocadas. Em primeiro lugar, haveria uma mera suposição antropológica a indicar seres individualistas e racionais na posição original. Porém, tal suposição não teria qualquer correspondência com realidade das relações humanas. Dessa forma, partindo de uma premissa tida por ruim (ou inverossímil) seria impossível chegar a princípios adequados de justiça (FORST, 2010, p. 17-18). Em segundo lugar, tais seres individualistas e racionais, na posição original, seriam sujeitos morais completamente desengajados da realidade que os circunda. Nesse sentido, a natureza ética e as concepções de bem seriam apenas questões de preferências de sujeitos independentes e nunca do ambiente e da intersubjetividade. Tal situação, igualmente,

não corresponderia à realidade das relações humanas (FORST, 2010, p. 18). Em terceiro lugar, as duas premissas anteriores (a suposição antropológica e o “eu desvinculado”) levariam à conclusão de que toda teoria moral deontológica pressuporia seres em situação atomística, isolados e descontextualizados (FORST, 2010, p. 22). Em quarto lugar, a crítica comunitarista aponta no sentido de que toda e qualquer concepção moral de natureza deontológica não só seria ruim, como estaria fadada ao fracasso. “Uma vez que não se pode representar coerentemente as pessoas sem concepções constitutivas e comunitárias do bem, os princípios da vida comum também não poderiam ser concebidos sem concepções do bem” (FORST, 2010, p. 23). E, em quinto lugar, ainda de acordo com a crítica comunitarista, as premissas individualistas e descontextualizadas das teorias liberal-deontológicas gerariam contradições internas insanáveis, principalmente quando tratam de questões de justiça redistributiva. No caso de John Rawls, essa crítica é voltada ao segundo princípio da justiça como equidade (o da diferença). Em outras palavras, como explicar o dever de compartilhar, com a camada menos favorecida da sociedade, os frutos dos talentos naturais com vistas a compensar as desigualdades, partindo do pressuposto de que tais talentos são estritamente individuais? Considera-se, a rigor, um argumento com viés utilitarista, visto que os ganhos de uns seriam destinados ao aumento do bem-estar de outros.<sup>29</sup> Nesse sentido, ao contrário das premissas liberais, somente se houvesse uma coletividade à qual tais talentos naturais estivessem vinculados é que seria justa uma redistribuição feita nessas bases. Nesse sentido, os comunitaristas se dizem mais coerentes que os adeptos do liberalismo e, dessa forma, afirmam que sua explicação seria mais adequada (FORST, 2010, p. 24-25).

Em linhas gerais, tais críticas não procedem. Não porque as teses do liberalismo (em qualquer de suas vertentes) não tenham falhas. Na realidade, liberais e comunitaristas indicam, com algum sucesso, vulnerabilidades recíprocas. Contudo, cada grupo peca pela unilateralidade (tanto na composição de suas teses, quando na crítica da tese contrária) e pelo fato de não abordarem o cerne do debate.

---

<sup>29</sup> “A crítica de Sandel a essa argumentação vale-se de uma objeção levantada por Nozick. Enquanto Rawls considera a melhoria nas oportunidades de vida que o princípio da diferença propicia a cada um dos socialmente menos favorecidos como a expressão do respeito kantiano às pessoas e como o princípio de tratar as pessoas não como meios, mas como fins, Nozick critica o argumento para considerar os talentos naturais como ‘trunfos comuns’ como sendo um argumento não kantiano e fundamentalmente utilitarista. Pois, segundo o princípio da diferença, pessoas com determinados talentos especiais são tratadas como meios para os fins da igualdade social. Segundo a teoria de Nozick sobre as pretensões legítimas dos indivíduos à propriedade legalmente adquirida, esse princípio viola os direitos dessas pessoas [...]” (FORST, 2010, p. 25).

Nesse sentido, para ilustrar o argumento com as teses de John Rawls, basta lembrar que esse autor trabalha, desde seus textos iniciais, um liberalismo igualitário. Ou seja, descola-se de posicionamentos libertários (que defendem uma suposta liberdade absoluta e por uma igualdade meramente formal) e, reconhecendo desigualdades fáticas, valoriza princípios redistributivos e compensatórios. Para isso, é importante ressaltar que John Rawls: 1) sempre deixou claro, desde a edição original de *Uma teoria da justiça*, que a posição original é um experimento mental e como tal deve ser considerado, pois não visa a descrever seres humanos reais ou em condições reais de existência, mas visa a isolar e realçar a importância de um mínimo de imparcialidade, de modo a possibilitar a definição de princípios de justiça com potencial de universalização (mesmo que não fossem plenamente aceitos, não poderiam ser prontamente rejeitados) (RAWLS, 2008, p. 25-26); 2) sempre trabalhou com medidas de compensação de eventuais exageros de abstração e de individualismo, como a ponderação de juízos através do equilíbrio reflexivo, a caracterização da teoria da justiça como uma concepção política (e não metafísica), o reconhecimento do fato do pluralismo, o consenso sobreposto e a importância da razão pública (RAWLS, 2011); 3) sempre defendeu um liberalismo igualitário, o qual parte da premissa de que existe uma realidade subjacente a sociedades desiguais, para as quais os princípios de justiça devem ser voltados (RAWLS, 2011, p. 53-54). Realidade essa que é fortemente desigual e extraordinariamente injusta (SEN, 2019, p. 23). Daí a necessidade de medidas redistributivas em busca de redução das desigualdades materiais e de compensação de injustiças. Nesse sentido, no debate entre liberais (incluindo libertários) e comunitaristas, é possível segregar pelo menos três posições:

[...] enquanto Rawls procura avaliar as pretensões dos indivíduos diante da sociedade segundo princípios de justiça aos quais todos poderiam dar seu assentimento a partir de um ponto de vista equitativo, Nozick absolutiza as pretensões ('naturais') dos indivíduos contra o ponto de vista da justiça social, e Sandel absolutiza, em contraposição a isso, a pretensão prioritária de uma comunidade em relação a seus membros. (FORST, 2010, p. 27)

Entre essas posições (Nozick, Rawls e Sandel), é possível constatar que uma comunidade é composta por pessoas com distintas concepções éticas; ou seja, diversas concepções de bem. Nesse sentido, em razão do fato do pluralismo, um Estado soberano não tem condições de constituir, por meios legítimos e democráticos, uma comunidade ética com concepções uniformes de bem. Não há, pois, como uma

concepção ética abrangente impor-se aos membros de determinada coletividade. Da mesma forma, não é possível trabalhar um conceito uniforme de pessoa, como também não é possível uma caracterização homogênea das diversas comunidades existentes, como se houvesse a possibilidade de se desconsiderar as peculiaridades internas. Sem levar essa característica em conta, nem liberais nem comunitaristas conseguiriam resultados que pudessem desconstituir as teses opostas.

Em sendo assim, para Rainer Forst, é necessário, antes de tudo, segregar os conceitos de pessoa ética e de pessoa de direito e, conseqüentemente, separar os de comunidade ética e de comunidade jurídica.<sup>30</sup> São contextos distintos e inconfundíveis e, dessa forma, devem ser tratados pela filosofia política. Com efeito:

Isso mostra que no debate entre liberais e comunitaristas é necessário distinguir os diferentes conceitos de pessoa, aos quais correspondem diferentes conceitos de comunidade. Pois às diferentes relações entre pessoa e comunidade correspondem diferentes tipos de relações de reconhecimento: de natureza ética ou político-jurídica. Essas dimensões não devem ser reduzidas uma a outra: relações jurídicas não substituem relações éticas, bem como não são substituídas por elas. “Pessoa de direito” é um conceito abstrato que não deve ser entendido ontologicamente; nas relações jurídicas, trata-se de direitos e deveres fundamentais que formam a base da estrutura fundamental regulada juridicamente; nas relações éticas, trata-se de doutrinas éticas ‘abrangentes’ que determinam a vida boa dos indivíduos e as ‘avaliações fortes’ (Taylor) de sua identidade (FORST, 2010, p. 40).

No âmbito dos contextos de justificação propostos por Rainer Forst, o ético é o que diz respeito à atribuição (por escolha, no caso dos liberais, ou por imersão, no caso dos comunitaristas) de doutrinas éticas abrangentes (morais, políticas, religiosas). Nesse sentido, suas diretrizes somente vinculam quem as aceita de modo, por assim dizer, voluntário (sem imposição jurídica, política ou moral). Ou seja, a diferença é que os valores éticos se valem do convencimento e da adesão, pois não apresentam caráter coercitivo e não são universalizáveis. Aponta-se, assim, para uma separação entre ética, direito e moral:

Normas jurídicas pedem observância de todos os parceiros do direito enquanto membros de uma determinada comunidade jurídica e são resultado de um processo de legislação realizado no interior de uma comunidade política, ao passo que as normas morais pretendem ter validade universal, isto é, vinculam todos os seres humanos enquanto membros da comunidade

---

<sup>30</sup> “Portanto, como resultado sistemático do debate Rawls-Sandel, surge uma primeira diferenciação entre a pessoa ética e a pessoa do direito (como portadora de direitos e como sujeito do direito) – sem que esse resultado implique que o modelo rawlsiano da posição original seja a única ou a melhor possibilidade de fundamentar princípios para a estrutura básica da sociedade com base em conceitos da razão prática, princípios que sejam adequados à diferenciação entre os conceitos de pessoa” (FORST, 2010, p. 41)

dos seres humanos (se valerem no sentido jurídico-positivo). Em contraposição, os valores éticos têm uma outra pretensão de validade: são válidos apenas para os indivíduos que se podem identificar com esses valores, isto é, que podem afirmá-los como parte de suas identidades do ponto de vista de sua história de vida (como histórias no interior de comunidades e determinados contextos) (FORST, 2010, p. 41).

Ou seja, o campo da ética (e do bem) diz respeito à configuração de uma “vida boa para mim” e essa concepção, a não ser que se pautem em justificativas recíprocas e universalizáveis, não pode ser impostas aos outros. O campo das normas morais, por sua vez, tem como objeto a justificação e legitimação universal do agir. Em suma, “valores éticos e normas [morais] que vinculam universalmente apresentam respostas diferentes a questões práticas diferentes, às quais correspondem a critérios diferentes de validação” (FORST, 2010, p. 42).

Por fim, deve ser observado que, embora distintos e separados, há uma relação próxima entre os contextos ético e jurídico. Uma relação de reforço e de proteção (ou mesmo de promoção). Nesse sentido, é possível afirmar que o direito tutela o ético (o “*self*” “não público”, cujos preceitos, por si, não têm caráter vinculante em relação a outros). Dessa forma, o direito, produzido pela comunidade política em sintonia com o contexto moral, atua como uma capa protetora da autonomia ética. Rainer Forst faz uma interessante alegoria com a história bíblica do apóstolo que quando judeu chamava-se “Saul”, mas que ao se converter ao cristianismo passou a se chamar de “Paulo” e, posteriormente, tornou-se um dos fundadores do catolicismo. Para o contexto jurídico, não deve fazer diferença se Saulo é judeu ou se Paulo é católico, pois, embora pessoas éticas distintas, ambos são pessoas de direito e, como tais, submetem-se às mesmas obrigações e tem suas autonomias éticas sob a guarda da “capa protetora” do contexto jurídico. Conforme o trecho abaixo:

A identidade da pessoa de direito [*Rechtspersonen*] coloca, por assim dizer, uma capa externa protetora para a pessoa ética; protege a identidade particular de uma pessoa e, ao mesmo tempo, limita-a segundo princípios da justiça morais e universais. Para a identidade político-jurídica constituída por meio desses princípios – e sua tradução no direito positivo – não faz diferença alguma se Saulo se tornou Paulo no caminho de Damasco. Assumir um ponto de vista normativo que promova a igualdade de direitos individuais básicos para todas as pessoas significa, portanto, que todas as pessoas são indivíduos em sua existência ética cuja vida boa consiste em ter direitos que permitem uma livre escolha de valores (FORST, 2010, p. 38).

Considerando que a pessoa ética é o ponto de partida das relações intersubjetivas e que há uma multiplicidade de doutrinas éticas razoáveis, cabe ao

direito preservar tal essência plural e possibilitar a escolha livre de valores e de modos de vida. Nesse sentido, a pessoa de direito há de preservar a pessoa ética. No entanto, surge outro questionamento relevante: qual o papel do direito diante de questões éticas: deve ser neutro ou deve interferir nas escolhas para compensar desigualdades e injustiças decorrentes relacionadas ao contexto ético?

Esse é outro ponto de divergência entre liberais e comunitarista (a questão da neutralidade ética do direito) analisada por Rainer Forst no âmbito do “contexto jurídico” e que será objeto da próxima seção.

### **3.2.2 Contexto jurídico**

Na tese dos contextos de justificação de Rainer Forst, o direito corresponde à esfera de diretrizes produzidas pelos cidadãos no contexto político e que atua como mecanismo garantidor das respectivas deliberações. Nesse sentido, deve servir de capa protetora da autonomia ética e, ao mesmo tempo, estar em sintonia com preceitos universalizáveis a partir das normas morais. Assim, para bem cumprir seus objetivos, o contexto jurídico deve possuir caráter coercitivo e ser eticamente neutro, de modo que “no plano da pessoa de direito, ‘justificação’ significa que as pessoas têm de justificar suas ações, e com a referência à ‘legalidade’ dessas ações conforme o direito vigente” (FORST, 2010, p. 313)

Como decorrência da ideia de pessoa descontextualizada que adotam como ponto de partida, os partidários do liberalismo apresentam uma concepção de direito que deve ser neutra frente à multiplicidade de modos de vida e à diversidade ética no interior de determinada sociedade. Nesse sentido, para ter legitimidade e ser justo, o direito não deve tomar partido e não pode estabelecer incentivos nem criar barreiras para compensar eventuais desigualdades. Ressalve-se, no entanto, a tradição do liberalismo igualitário proposto por John Rawls e seguido (ainda que com ressalvas) por outros filósofos. Nesse caso, defende-se a conciliação entre, de um lado, a neutralidade do direito frente a diversas concepções éticas e, de outro, a adoção de instrumentos jurídicos que visam a compensar desigualdades e a sanar injustiças. Por sua vez, a crítica comunitarista rejeita essa exigência de neutralidade e defende que o direito, para ser justo, não pode ser imparcial. Rainer Forst defende ser possível uma conciliação, desde que os contextos de justificação sejam devidamente segregados. Um desses contextos corresponde ao direito.

A concepção liberal, cuja defesa da primazia do justo sobre o bem se reflete na concepção de direito, tem raízes no início da modernidade. Não obstante a diversidade de doutrinas que assim se apresentam, o cerne do liberalismo está nas seguintes características: 1) liberdade negativa; 2) pluralismo e 3) consenso sobre normas universais. Em outras palavras: individualismo, tolerância e procedimentalismo. Ou seja, ao direito caberia preservar as individualidades, promover a tolerância e submeter-se a procedimentos abstratamente universalizáveis.

Note-se que somente posteriormente é que as demandas por igualdade e justiça social passaram a ser temas abordados pelos liberais. Ainda assim, de modo limitado, dentro do quadro teórico acima descrito. Ou seja, “[a]rgumentos a favor da igualdade social ou da soberania popular devem ser construídos com base nesses valores [liberais], pois ambas não são partes desses fundamentos centrais” (FORST, 2010, p. 47). Assim, trabalhando a partir de tais bases é que a versão igualitária passou a acrescentar uma outra característica ao liberalismo: “a proposição de medidas que propiciem a todos os cidadãos os meios polivalentes apropriados que lhes permitam fazer uso efetivo de suas liberdades e oportunidades” (RAWLS, 2011, p. 07). Em todo caso, a questão é saber se essa característica é compatível com a alegada neutralidade ética do direito defendida pela tradição liberal.

Para os comunitaristas, o direito não pode ser neutro em termos éticos, sob pena de agravar e perpetuar injustiças. Com efeito, o direito não deve ignorar desigualdades arbitrárias. Dessa forma, a exigência de imparcialidade decorreria da indevida junção entre ética, direito, política e moral; para o liberalismo, todos esses planos deveriam ser puros, neutros e imparciais, como se as pessoas sempre estivessem em alguma versão da posição original rawlsiana. Nesse sentido, uma das críticas mais relevantes ao liberalismo está justamente na afirmação de que a defesa da neutralidade não seria neutra; na realidade, estaria a refletir e reforçar uma específica visão de mundo. Dessa maneira, o direito supostamente imparcial estaria a serviço da perpetuação de uma concepção (liberal) oculta e favorável a determinados grupos.

Para Rainer Forst, o direito deve ser neutro quanto a questões éticas. Não pode, pois, tomar partido e não pode promover uma concepção particular de vida boa. Isso não quer dizer, no entanto, que seu conteúdo deve ser indiferente a desigualdades e a injustiças. No entanto, estas questões (ou intervenções) não seriam a rigor um problema jurídico, mas temas que devem ser levados com conta no contexto político, pelos cidadãos, aos quais cabem conciliar as pretensões universalizáveis do contexto

moral com a preservação das autonomias próprias do contexto ético. Dessa forma, nessa caracterização, não cabe ao direito fazer escolhas; cabe-lhe executar as opções legitimamente determinadas pela comunidades política, pautadas em processos discursivos e deliberativos, assegurando-se a ampla participação e sempre observando justificações recíprocas e universalizáveis.

A comunidade jurídica, ao contrário dos agrupamentos éticos, não precisa compartilhar visões de mundo e concepções de bem. As pessoas de direito travam relações de natureza impessoal, de modo que não há compromisso de comunhão ética, muito menos uma identificação pessoal com seu conteúdo, para que as leis sejam obrigatórias. Ou seja, no contexto jurídico, as pessoas compõem “uma comunidade, mas de um modo diferente do das pessoas éticas: seja como Saulo ou Paulo, uma pessoa é membro da comunidade jurídica e uma pessoa do direito; deve seguir a lei e, como tal, tem determinados direitos” (FORST, 2010, p. 313). Nesse âmbito, não cabe à pessoa de direito exigir que o conteúdo da lei se adeque às suas concepções de vida. Em havendo incompatibilidade, cabe ao destinatário da lei adaptar-se ao seu conteúdo, pois “são normas do respeito mútuo que as pessoas têm de se atribuir recíproca e obrigatoriamente para possibilitar a cooperação social com uma certeza jurídica” (FORST, 2010, p. 313).

A partir desse desenho, é possível afirmar que Rainer Forst compartilha uma concepção positiva do direito, segundo a qual as normas jurídicas são justas porque legisladas. Questionamentos quanto ao seu conteúdo devem ser resolvidos nos contextos políticos. O parâmetro de justificação jurídica da ação da pessoa de direito é a lei em vigor, muito embora esta deva estar em sintonia com as normas morais, conforme a mediação feita pela comunidade política. Ou seja:

Aqui, a referência à sua própria concepção de bem, ao politicamente correto ou ao que é permitido moralmente não vale como fundamento; só vale a referência ao direito. Obrigação jurídica significa assumir a responsabilidade por sua própria ação conforme ao direito vigente. As normas jurídicas referem-se à ação ‘externa’ e deixam os motivos da ação (conforme ao direito) ao encargo do agente. O direito é uma estrutura “coercitiva”: para agir juridicamente a coerção é apoiada por sanções externas, não internas (FORST, 2010, p. 313-314).

Em todo caso, mesmo que o direito independa do convencimento íntimo dos membros da comunidade jurídica, o autor reconhece a importância de uma adesão interna das pessoas aos comandos jurídicos, uma espécie de “consciência do direito”

no sentido de um respeito diante dos outros enquanto pessoas do direito com direitos iguais” (FORST, 2010, p. 314).

Em razão desse caráter impessoal e desvinculado do contexto ético, o direito assegura uma autonomia pessoal. Nesse sentido, desde que atue em conformidade com as normas jurídicas, a pessoa de direito não precisa justificar sua ação em termos éticos, muito menos expor eventuais motivos pessoais que respaldam suas condutas. Conforme Rainer Forst, no contexto jurídico, o que importa é a atuação conforme as leis em vigor. Como consequência dessa separação, direito atua como uma capa protetora da autonomia ética das pessoas. Dessa forma, ao não se comprometer com qualquer concepção boa de vida, o direito termina por assegurar o espaço necessário à preservação e ao desenvolvimento dos mais diversos valores éticos razoáveis. Razoabilidade deve ser entendida a partir da constatação de que “a autonomia jurídica não apenas pressupõe o respeito e a tolerância mútuas e as obrigações recíprocas, mas também a capacidade de ser responsivo e a responsabilidade pelas ações próprias” (FORST, 2010, p. 314).

Ao contrário das concepções éticas, que pressupõem a adesão voluntária quem as seguem, as normas jurídicas são vinculantes e coercitivas, independentemente da concordância da pessoa quanto ao seu conteúdo. Nesse sentido, afirma-se que o direito tem pretensões de vinculação geral, pois se dirige indistintamente a todos os membros da comunidade jurídica. Suas normas seriam, dessa forma, justificadas de modo universal. Contudo, tal afirmação deve ser feita com ressalvas, em razão do alcance dos ordenamentos jurídicos nacionais. Em verdade, as “normas jurídicas são justificadas de um modo diferente das morais, a saber, como normas positivas jurídicas de uma comunidade jurídica limitada politicamente (e não de uma comunidade universal de todas as pessoas morais)” (FORST, 2010, p. 315).

Com efeito, sem ingressar em detalhes da técnica jurídica da relação entre direito nacional e direito internacional, o fato é que o limite de abrangência das leis é o limite da própria comunidade política na qual foram produzidas e estão inseridas. Uma norma jurídica de caráter internacional, por maior que seja a relevância de seu conteúdo moral, não será vinculante a menos que uma comunidade política a reconheça e a transforme em norma internamente válida. Dessa forma:

O vínculo entre direitos humanos e soberania popular significa que não existe democracia sem o exercício e institucionalização do poder político na forma do direito (e, com isso, o *status* da pessoa de direito privada autônoma) e

nenhum direito legítimo sem uma legitimação democrática (por meio do cidadão político autônomo) (FORST, 2010, p. 110).

Dessa maneira, a ideia de uma justificação universal do direito é restringida pela existência de estados nacionais, os quais têm o poder soberano (dentro do contexto político) de estabelecer o direito em vigor. Assim, esse caráter supostamente universal do contexto jurídico abrange, mais precisamente, somente as pessoas de direito alcançadas pela comunidade política. Com efeito, cabe à comunidade política de um país a decisão sobre quem será submetido às suas leis e em qual medida. No entanto, há um limite fático intransponível: as leis só são vinculantes até o limite da capacidade de o estado soberano impor seu cumprimento. Isso é o oposto do que ocorre, por exemplo, no âmbito do contexto moral, cujas normas universais abrangem a comunidade de todos os seres humanos, considerados em sua dignidade. Em todo caso, as comunidades políticas não podem estar fechadas às exigências de natureza universal, pois “têm obrigações morais de respeitar moralmente as outras pessoas e as comunidades que não pertencem à comunidade política” (FORST, 2010, p. 318).

Essa característica do direito, que o limita à comunidade política que elabora as normas jurídicas, reforça seu caráter impessoal e vinculante, pois não há direito positivo sem passar, de modo democrático e legítimo, pelo crivo da política e da deliberação dos concidadãos. Com isso, evitam-se os riscos inerentes ao argumento de prioridade de direitos morais transcendentais e ao descumprimento de normas jurídicas a partir de convicções éticas ou objetivos políticos (FORST, 2010, p. 315). Se assim fosse, o direito perderia seu caráter de vinculação impessoal e, com isso, teria comprometido seu papel na configuração de uma sociedade justa e sua tarefa de proporcionar segurança nas relações intersubjetivas.

Entretanto, se houver um grave descasamento entre o direito legislado e as normas morais universais? Se as justificativas para a edição de determinadas leis (ou para o ordenamento jurídico como um todo) não tiverem o necessário caráter recíproco e universal? Em suma, se as leis forem absolutamente injustas, a comunidade jurídica deverá cumpri-las sem questionar?

Trata-se de tema complexo, pois envolve necessariamente abordagens do direito, da filosofia e da política. Podem ser citados, por exemplo, o questionamento da justiça de leis aprovadas em regimes ditatoriais ou totalitários, como foi o caso da Alemanha nazista ou mesmo a Lei de Anistia no Brasil, de 1979. Ou mesmo em questões de preservação ambiental, uso de armas nucleares ou outros artefatos de

destruição em massa. Rainer Forst reconhece, nesses casos, a legitimidade das objeções de consciência, da desobediência civil e do direito de resistência. No entanto, remete a solução para a comunidade política, enquanto instância de elaboração das normas jurídicas:

Por fim, pode haver uma resistência ao direito motivada moralmente (uma forma mais ampla de desobediência civil): aqui, as pessoas não falam primeiramente como pessoas éticas baseadas em “seus” valores, mas como membros da comunidade de seres humanos. Não são reivindicados valores éticos ou princípios políticos de tratamento igual, mas imperativos morais que não podem ser violados por uma comunidade jurídica, seja em relação aos seus próprios cidadãos ou “estranhos”, seja também em relação às gerações seguintes. As pessoas morais falam, então, em nome dos sem fala ou dos sem nome, as vítimas das decisões jurídicas, que, por exemplo, vão de encontro aos interesses fundamentais da humanidade numa perspectiva mais ampla. Em tais casos, o direito tem de ponderar sobre como avaliar a ruptura da lei levando em consideração os motivos; a comunidade política, em contraste, tem de se perguntar se essas objeções não acabam tornando efetivas normas morais que não podem ser preteridas por nenhuma comunidade política (FORST, 2010 p. 316-317).

Em todo caso, eventual descumprimento das leis deve ser excepcional e deve ser justificado com base em situações de grave e insuportável injustiça. Ainda assim, a solução não deve ser construída no contexto de aplicação do direito; deve, sim, ser elaborada pelas instâncias políticas, para que as normas injustas sejam aperfeiçoadas ou revogadas. Dessa forma, revisada a legislação, de modo que seus fundamentos estejam devidamente justificados em termos de reciprocidade e de universalidade, retoma-se o caráter impessoal e obrigatório das normas jurídicas.

### **3.2.2 Contexto político**

Ao segregar os contextos de justificação em quatro esferas normativas, Rainer Forst reforçou o papel da política enquanto arena da cidadania e da democracia e como instância produtora (e legitimadora) de normas jurídicas. Isso porque:

Os cidadãos não se autocompreendem apenas como pessoas do direito que vivem em uma comunidade jurídica, mas também como membros de um projeto político-histórico ao qual se sentem obrigados na medida em que expressa determinados princípios que consideram dignos de serem defendidos diante de si mesmos, de seus concidadãos e de terceiros (FORST, 2010, p. 317-318).

É nesse contexto que se pode observar, de modo mais nítido, a ideia de autonomia kantiana, pois o cidadão atua não apenas como destinatário, mas como elaborador das normas que guiarão suas condutas. Em contrapartida, a comunidade política tem responsabilidades perante os concidadãos, as pessoas éticas, as pessoas de direito e em relação às pessoas morais. É na esfera política, portanto, que o cidadão deve justificar publicamente sua atuação e suas opções e, assim, construir soluções de compromisso. Deve, pois, atuar por meio de processos que garantam ampla participação, de modo que as escolhas preservem e promovam as identidades éticas e estejam em sintonia com as normas universais.

A comunidade política não é um dado, no sentido de ter uma existência pautada em termos abstratos e independente dos demais contextos. Pelo contrário, é um ambiente de luta, dentro do qual ocorrem, mediante regras previamente estabelecidas, os processos de construção das leis que criarão deveres e reconhecerão direitos que serão aplicados no contexto jurídico. Nesse sentido, por ser um contexto essencialmente conflitante (pois trata diretamente de relações de poder), a legitimidade da atuação política deve se guiar pela garantia da participação de todos os concidadãos e pela atuação discursiva (FORST, 2010, p. 318).

Ressalte-se que é possível estabelecer dois momentos na produção legislativa. Primeiro, há as leis que se destinam a reger o processo político em si. É o caso do estabelecimento de regras de representação (por exemplo: sistemas eleitorais, financiamento de campanhas, funcionamento de partidos políticos) e de participação dos concidadãos na atividade política (como é o caso da previsão e amplitude da proposição de projetos de lei de iniciativa popular) ou regras de votação (maioria simples ou maiorias qualificadas). Geralmente, as regras desse primeiro grupo (que, conforme lembrado por Forst (2010, p. 313), Hans Kelsen denomina de “norma fundamental” e Herbert Hart refere-se como “regras secundárias”, pois são como “metarregras”, que regulam a produção de outras regras) estão voltadas diretamente para a própria comunidade política e estão previstas nas constituições de cada país. Ou seja, no “plano da cidadania e da democracia, a ‘justificação’ refere-se, portanto, prioritariamente à justificação recíproca de normas que devem valer universalmente para essa comunidade política: à autolegislação dos cidadãos” (FORST, 2010, p. 318). Em segundo lugar, a comunidade política atua seguindo o primeiro conjunto de regras, de modo a produzir leis dirigidas às pessoas de direito. Em ambos os casos, os cidadãos devem agir sob justificativas recíprocas e universais.

Nesse ponto, a atuação política deve se fundamentar em razões discursivas que se justifiquem em termos de reciprocidade e de universalidade, de modo a garantir a validade, no sentido habermasiano, das normas políticas e jurídicas. Nesse sentido, a “universalidade da norma tem de se comprovar antes que possa ser uma norma jurídica. Somente essa universalidade discursiva pode sustentar a pretensão de legitimidade do direito e obrigar politicamente os cidadãos” (FORST, 2010, p. 318). Essa justificação da norma jurídica, a partir de sua produção no contexto político, promove um processo de aceitação, por meio do qual as pessoas de direito, ao reconhecerem as leis como também sendo suas, reforçarão seu cumprimento voluntário de seus comandos (ainda que não concordem plenamente com o conteúdo das obrigações estabelecidas).

Quando se trata de contextos de justificação, surge o questionamento quanto ao caráter ético da comunidade política. Deveria a esfera política refletir alguma concepção particular de bem? Tal como a comunidade das pessoas de direito, a arena política deve ser eticamente neutra. E deve ser assim para garantir a pluralidade de visões de mundo e evitar as tentativas de imposições por parte de qualquer grupo, seja majoritário ou minoritário. Nesse sentido, os “cidadãos criam e realizam o direito no qual pessoas éticas (particulares) são reconhecidas como pessoas de direito (iguais). As autonomias ética, jurídica e política formam um vínculo interno” (FORST, 2010, p. 280). Não é tarefa simples, pois é comum que pessoas éticas, atuando por meio de grupos, tenham a pretensão de ampliar suas visões de mundo e concepções de vida boa. Não pelo convencimento, mas pelo direito. Para isso, buscam o ambiente político como instrumento, com o objetivo de produzir normas jurídicas que visam a vincular as pessoas de direito, ainda que tais leis venham a impor concepções éticas desprovidas de caráter recíproco e universal.

Em outras palavras, somente quando uma comunidade política não adota ou não se identifica com qualquer concepção ética é que ela pode abranger toda a pluralidade de identidades, coletividades e individualidades. Isso porque o vínculo entre os concidadãos (no contexto político) não deve se justificar pela identidade ou aproximação de valores éticos, mas pelo compromisso de estabelecer as diretrizes de uma vida social em comum, que reconheça o fato do pluralismo. Somente assim, as pessoas poderão se ver “como concidadãos dotados dos mesmos direitos e a comunidade política pode ser considerada um ‘bem’ comum” (FORST, 2010, p. 281).

Se não é possível uma absoluta identidade entre os planos éticos, jurídico e político, em que termos devem esses contextos se relacionar? Responde-se: por meio de um processo complexo de complementaridade e legitimação. Com efeito, embora possam entrar em conflito, tais contextos não estão necessariamente em oposição. A autonomia ética (desde que razoável) é assegurada pela capa protetora do direito. As regras jurídicas, por sua vez, são produzidas e obtêm legitimidade (pelo menos do ponto de vista procedimental) a partir do modo participativo e discursivo como são elaboradas pela comunidade política, cuja premissa básica é o reconhecimento recíproco dos cidadãos como sujeitos dotados de iguais direitos de atuação política. Por outro lado, em termos substanciais, ao mesmo tempo que o direito deve ser eticamente neutro (para poder preservar não uma, mas todas as concepções de bem), deve refletir, na maior medida possível, o contexto moral, a partir de normas aplicáveis a todos as pessoas (de modo recíproco e universal), em razão de sua condição de sujeitos morais.

Na proposta de Rainer Forst, a distinção forte entre os contextos jurídico e político aponta para um reforço da atividade política. O autor enfatiza que a pessoa de direito tem sua autonomia limitada, pois, em regra, é apenas destinatário da norma (e não seu autor). Em suas palavras:

Normas jurídicas, porém, não são justificadas para e por meio de pessoas do direito. Essa é uma tarefa da legislação que, se o direito quiser fazer valer sua pretensão de ser válido universalmente – e isto significa para cada pessoa como destinatário do direito – tem de ser uma justificação universal por meio dos cidadãos como autores do direito. [...] Os cidadãos são responsáveis pelo direito, enquanto que as pessoas do direito são responsáveis diante do direito (FORST, 2010, p. 313).

Ou seja, no contexto político, o cidadão tem autonomia plena, pois, além de ser destinatário (pois deve se submeter às normas que disciplinam a produção de leis), é elaborador das normas jurídicas. Dessa forma, ressalvados os casos extremos de desencontro entre o contexto moral e os contextos político e jurídico, que levam à desobediência civil ou ao direito de resistência (FORST, 2010, p. 315-316), o direito há de ser obedecido enquanto as normas estiverem em vigor. Eventuais injustiças e descasamentos entre o direito positivo e normas morais devem ser corrigidas no contexto político, mediante a produção legislativa. Assim:

O discurso político de cidadãos com direitos iguais preenche o vácuo que surge quando a pessoa de direito não é identificada com a pessoa moral, mas

sua figura concreta é considerada como sendo institucionalizada no interior de uma comunidade jurídica. Essa figura concreta deve, certamente, estar de acordo com as normas morais, mas é determinada pelo discurso político de cidadãos autônomos que é a instância legítima que estabelece e modifica o direito. E é aqui que possíveis redefinições do conteúdo 'não neutro' das regulações jurídicas podem ser justificadas (FORST, 2010, p. 100).

Ou seja, conforme o trecho acima, a política é, para Rainer Forst, a “instância legítima que estabelece e modifica o direito”. Em outras palavras, reforça-se seu papel de mediação entre os planos moral e ético (ou, em outras palavras, entre o universal e contextual), a ser materializado por meio de leis. Por outro lado, limita-se o direito ao papel de executor ou garantidor (em razão de seu caráter coercitivo) das opções políticas, sem possibilidade de eventuais correções, no momento da aplicação das leis aos fatos, do conteúdo do que foi legislado.

Desse modo, a caracterização do contexto jurídico de Rainer Forst aponta para uma natureza conservadora do direito (o que, a princípio, pode soar estranho à tradição da Teoria Crítica na qual o autor se insere). Isso porque, no âmbito dos contextos da justiça, o direito é desenhado como uma proteção do contexto ético, a partir dos acordos firmados e das formulações elaboradas no contexto político. Em todo caso, a configuração da comunidade política ressalta a amplitude de suas atribuições, realça a importância da justificação (em bases recíprocas e universais) e reforça a importância da participação da comunidade de cidadãos na produção normativa destinada às pessoas de direito.

### **3.2.2 Contexto moral**

No contexto moral, em razão de sua dimensão universal, a justificação normativa para o agir humano requer uma fundamentação diferente e mais ampla, quando comparada com as que se aplicam aos contextos ético, jurídico e político. Essas esferas de ação têm por base motivações e critérios inerentes à pessoa ética (embora inserida no conjunto de comunidades específicas), de vigência quanto à pessoa de direito e de legitimidade democrática, no caso da pessoa política (os cidadãos). No entanto, na esfera moral, a ação exige justificação que transcende os planos anteriores, pois

Aqui [no contexto moral] a questão “o que devo fazer?” não se coloca primeiramente como aquela sobre quem sou ou que é bom para mim, ou sobre o que o direito exige, ou sobre o que é do interesse de todos os

cidadãos, mas como aquela sobre o que é moralmente justificado, como se deve agir “como ser humano”. O que vale moralmente tem que valer para todas as pessoas morais como seres humanos (FORST, 2018, p. 318-319).

Em outros termos, âmbito justificativo da moral é o mais ampliado possível e abrange os seres humanos enquanto pessoas morais e que devem ter sua dignidade considerada, preservada e promovida.

A tese dos contextos da justiça parte de um plano mais específico (o ético), o qual indaga a natureza e a identidade do *self*; passa pelo contexto (jurídico), o qual se mostra um pouco mais amplo, ao indagar sobre o que as normas de direito garantem e obrigam; avança para uma análise mais ampla no contexto (político) de elaboração das leis a partir do interesse dos cidadãos, mas vinculado a uma comunidade política nacionalmente limitada. Chega-se, por fim, ao contexto moral, que abrange normas universais e que considera o ser humano desvinculado de suas circunstâncias e que tem como objeto a caracterização daquilo que é justificado moralmente, a partir da condição de ser humano. Nesse sentido, a “universalidade moral significa respeitar cada pessoa como representante da comunidade universal dos seres humanos, como um ‘próximo’” (FORST, 2010, p. 342).

Trata-se, portanto, do contexto mais amplo de justificação: o que tem por objeto a “fundamentação de normas morais estritamente universais entre pessoas como pessoas morais e membros da comunidade moral de todos os seres humanos” (FORST, 2010, p. 283). Nesse sentido, a noção de pessoa está envolvida pela ideia de direitos humanos e, ao mesmo tempo, justifica essa categoria jurídica, política e filosófica. Isso porque, nessa comunidade ampliada, ação humana deve ser pautada, segundo a tradição kantiana, em normas que se legitimam a partir de uma fundamentação recíproca e universal. No contexto moral (universal), em síntese, é que se torna possível e adequado estabelecer a essência mínima da dignidade humana, abstraindo-se das tradições e peculiaridades de cada comunidade (ética, jurídica ou política). Isso porque

As pessoas não são apenas pessoas éticas, pessoas do direito ou cidadãos com seus respectivos direitos e deveres, elas são também, como seres humanos, pessoas morais que possuem determinados direitos e deveres de reconhecimento para com, em princípio, “cada” pessoa – direitos que o conceito concreto de pessoa do direito deve ter em seu cerne (FORST, 2010, p. 283).

Ou seja: na comunidade moral de seres humanos, a “autonomia moral significa, portanto, agir segundo normas que valem universalmente num sentido moralmente irrestrito. Não são contestáveis com boas razões; sua validade é incondicionada, categórica e universal” (FORST, 2010, p. 319). O agir desse modo se pauta em justificações que exigem, além da universalidade, o caráter de reciprocidade entre as pessoas. Dessa forma, é possível vislumbrar dois momentos da ação moral: o momento da universalidade garante o caráter generalizante da ação humana (se o agir não for extensível a todos os seres humanos, não é moralmente adequado); por sua vez, o momento da reciprocidade assegura um poder de veto aos indivíduos que, concretamente, são atingidos por ações amorais ou imorais (ou seja, que violam o dever de universalidade). Isso porque normas morais não são as que “‘transcendem o contexto’ no sentido de que valem apenas para seres ‘ideais’, incorpóreos, mas sim que são válidas para todos, e isso significa que valem para cada pessoa moral *vis-a-vis* cada outro – e merecem essa validade” (FORST, 2010, p. 210).

O contexto moral impõe restrições ao político quando da produção das leis que comporão a comunidade jurídica. Por sua vez, ações morais priorizam fundamentação universalizante; ações éticas demandam respostas que levem em conta o *self* situado. A conciliação entre tais extremos, longe de eliminar a relevância de cada um desses âmbitos (ético e moral), está nas construções políticas e na garantia proporcionada pelo direito. Ou seja, por meio dos contextos jurídico e político é possível realizar construções que levem em conta a interação entre o universal e o pontual.

Somente normas que puderem ser justificadas universalmente podem ser impostas moralmente. Por outro lado, normas morais não substituem valores éticos, normas jurídicas ou processos políticos. Normas morais são invocadas quando os contextos ético, jurídico ou político são criticáveis ou questionáveis do ponto de vista moral (caráter recíproco e universal das opções adotadas). Universalidade moral constitui o padrão mínimo a ser respeitado pelos demais contextos. Nesse sentido, afirma-se que os “princípios morais do respeito à dignidade humana e do reconhecimento da obrigação de justificar universalmente normas válidas universalmente concedem às pessoas morais como seres humanos o conforto mínimo de um Hotel Hilton” (FORST, 2010, p. 284).

Por fim, na tese dos contextos da justiça, o plano moral atua como uma espécie de razão última de justificação. Não é por acaso que a ordem de exposição dos contextos adotada por Rainer Forst começa pela comunidade ética, passa pela

jurídica, avança pela política e chega à moral. Curiosamente, conflitos intersubjetivos tendem a ser resolvidos nessa ordem. Se for possível buscar uma solução no plano da eticidade, a divergência pode ser superada da melhor maneira possível, pois as partes envolvidas estarão seguras de que adotarão a melhor decisão possível, de acordo com suas convicções mais íntimas e em sintonia com as comunidades éticas a que pertencem e compartilham valores. A princípio, seria a solução ideal. Contudo, isso pode não acontecer (e quase sempre não acontece). Caso esse acordo não seja possível na esfera ética, parte-se para a mediação jurídica: independentemente das concepções de bem das partes, o direito apresentará uma solução que deverá ser acatada por todos (tanto por “Saulo” quanto por “Paulo”, para utilizar a alegoria bíblica de Rainer Forst). Contudo, se o direito não tiver instrumentos aptos para resolver o caso, retorna-se para o contexto político. Nessa hipótese, os concidadãos, em procedimento público, participativo e deliberativo, indicarão a solução, por meio da alteração do direito vigente. Se ainda assim, não for encontrada uma solução justa, que apresente justificativas minimamente recíprocas e universais, será demandada a comunidade moral de seres humanos: nesse caso, o conflito (que não foi devidamente solucionado nos planos ético, jurídico ou político) deverá ser resolvido com fundamento em normas universalizáveis que, partindo da dignidade humana, reconheçam o ser humano como fim em si mesmo, unicamente por sua condição de pessoa moral.

Para ilustrar, tome-se o caso de uma situação de aplicação da pena de morte a ser executada por apedrejamento em um país, cujo governo tenha uma natureza teocrática (no qual os contextos ético, jurídico e político não são devidamente segregados) e em cujo ordenamento jurídico haja previsão legal dessa hipótese. O questionamento humanitário quanto à pena de morte em si e quanto à crueldade do modo de execução, provavelmente, não será resolvido no plano ético (pois parcela considerável da sociedade considera a conduta eticamente compatível com suas convicções pessoais, as quais são compartilhadas comunitariamente); não será resolvido no contexto jurídico (pois a penalidade está prevista no direito desse país) e não serão resolvida no contexto político (pois é possível que a comunidade política como um todo não se disponha a alterar a lei ou as minorias não tenham força suficiente para isso). Dessa forma, o último apelo ocorrerá através do contexto moral. Aí, sim, será possível argumentar a injustiça da penalidade, pois sua previsão jurídica (ainda que legitimada pela ética e pela política) viola qualquer concepção de

justificação recíproca e universal e desconsidera qualquer noção de dignidade humana.

É nesse sentido, portanto, que o contexto moral (que fundamenta as normas de direitos humanos universais e que deve ser observado pela comunidade política quando da elaboração das normas jurídicas) funciona como último elemento a fechar a estrutura dinâmica e mutuamente interativa dos contextos da justiça.

### 3.3 CONCLUSÃO PARCIAL

A resposta à crítica comunitária sobre a natureza de pessoa pressuposta pelos liberais (isolada, descontextualizada ou atomizada) está na distinção entre os contextos ético (constituído comunitariamente) e jurídico (elaborado de modo relativamente abstrato). Por sua vez, tais contextos estão em uma unidade complexa e interativa com os planos político e moral.

Qualquer comunidade, no mundo do Século XXI, é, em termos éticos, caracterizada pelo fato do pluralismo razoável. Nesse sentido, coexistem diversas e razoáveis concepções de bem, muitas vezes incompatíveis entre si. Por outro lado, não cabe ao direito (nem à política) escolher uma de tais concepções e a promover em detrimento das demais (o que pode levar à intolerância, a perseguições e ao extermínio físico e cultural). Deve, pois, o direito (a partir da política) reconhecer tal fato e atuar como uma capa protetora das identidades éticas, de modo a preservar as diferenças e promover a autonomia dos indivíduos, naquilo que não gerar desigualdades arbitrárias nem injustiças. Para isso, de modo a evitar os excessos do universalismo, as normas jurídicas devem ser submetidas aos (legítimos) processos de elaboração e estar em sintonia com as normas morais. Passa-se, assim, do contexto mais individual e concreto (o nível ético e pessoal) ao mais geral e abstrato (o nível moral), sob a mediação da política e com a garantia do direito.

Deve ser observado que, embora possa apresentar pretensões de universalidade, o plano jurídico não ultrapassa as fronteiras de um estado soberano. Depende, pois, da institucionalização ou, na linguagem jurídica, da “positivação” de valores éticos ou de normas morais, através dos processos políticos.

Nesse sentido, o processo de justificação passa a adquirir importância. Decisões no sentido de tornar obrigatórios valores éticos, de um lado, ou que venham a restringir

direitos, de outro, devem estar respaldadas em justificação recíproca e universal, em sintonia com o contexto da pessoa moral. “O direito só pode ser sensível a vozes particulares do bem se falar uma linguagem universal ou que possa ser generalizada” (FORST, 2010, p. 191). Da mesma forma, a necessidade de justificação passou a demandar um reforço da legitimidade da política, o que remonta à ideia kantiana de que só haverá efetiva liberdade (e, assim, legitimidade) se os destinatários das normas jurídicas puderem ser, ao mesmo tempo, autores dessas mesmas normas. Isso por meio da participação (ainda que de modo indireto) no processo político.

Assim, o resultado é que uma teoria justa da justiça deve abranger conjuntamente esses quatro contextos. Deve, pois, levar em conta os sujeitos concretos (e, ao mesmo tempo, abstratos) dotados de autonomia ética, jurídica, política e moral. E deve, em suma, ter a justificação recíproca e universal das relações de poder como sua diretriz mais importante.

## 4 JUSTIFICAÇÃO COMO FUNDAMENTO PRIMEVO DA JUSTIÇA: CRÍTICA DAS RELAÇÕES DE PODER EM RAINER FORST

### 4.1 INTRODUÇÃO

O presente e último capítulo analisa uma das abordagens mais recentes, no âmbito da Teoria Crítica, para a questão da justiça: a justificação das relações de poder. Segundo Forst (2010; 2012; 2018), mais do que as questões de redistribuição e de reconhecimento, são as decisões políticas, tomadas em momento anterior, as que mais impactam a distribuição dos benefícios e dos ônus da vida em sociedade. Nesse sentido, avaliar a justiça das relações sociais é avaliar a existência e o conteúdo das razões que dão respaldo a tais decisões políticas.

Seu posicionamento, de claro matiz kantiano, é no sentido de que as relações de poder devem estar fundamentadas em justificativas recíprocas e universais. Dessa forma, problemas de redistribuição e de reconhecimento são consequências de relações de poder desequilibradas ou indevidamente justificadas.

Na primeira parte, serão expostas as origens da proposta de Rainer Forst. Já em sua obra *Contextos da justiça* (FORST, 2010), o autor realça a importância do contexto moral, o qual pressupõe razões universais e generalizáveis.

Na segunda parte, serão apresentadas e analisadas as relevantes críticas apontadas por Caney (2014) à concepção de justiça de Rainer Forst. Embora reconheça o valor dos argumentos apresentados e afirme compartilhar diversos pontos em comum, Simon Caney sustenta que a teoria da justificação não seria suficiente para isoladamente apresentar uma fundamentação abrangente para os fenômenos relativos à justiça. Primeiro, por ser unidimensional e reducionista e, segundo, por paradoxalmente não se mostrar suficientemente justificada.

Por fim, na terceira parte, analisa-se o posicionamento de Rainer Forst frente ao debate entre Axel Honneth e Nancy Fraser, bem como as respectivas réplicas. Para superar ambas as posições, Rainer Forst enfatiza a justificação das relações de poder. Ao final, conclui-se que tal ênfase tende a reforçar os espaços de debate e de deliberação política, pois ao mesmo tempo que estabelece o dever de justificação para os detentores do poder, empodera os destinatários a exigirem tais justificações em bases recíprocas, universais e dialógicas.

## 4.2 RAINER FORST E A TEORIA DA JUSTIÇA COMO JUSTIFICAÇÃO DAS RELAÇÕES DE PODER

Na parte final de seu trabalho sobre os quatro contextos da justiça, Forst (2010) reforça a relevância dos elementos justificativos para a fundamentação normativa do agir humano em cada uma das esferas nas quais a pessoa está inserida. Partindo da noção de “contextos de justificação” (ético, jurídico, político e moral), afirma que “as pessoas como agentes são, no sentido prático, seres ‘autônomos’ autodeterminantes quando agem de forma consciente e fundamentada. Como tais, são responsáveis por suas ações: podem ser questionadas acerca das razões pelas quais agiram” (FORST, 2010, p. 305). E, sendo questionadas, devem ter a plena capacidade de justificar suas escolhas e suas ações a partir de parâmetros morais (recíprocos e universais) e, dessa forma, compartilhar suas motivações com as demais pessoas.

Dadas sua natureza e sua abrangência, quando comparado com os demais contextos, o de justificação moral ganha destaque como ponto de partida para os desenvolvimentos teóricos realizados posteriormente pelo autor. Quando, em trabalhos subsequentes, propõe uma abordagem unidimensional para a justiça, Rainer Forst estabelece o liame necessário entre contextos de justiça e contextos de justificação. Note-se:

Um contexto de justiça é sempre um contexto de justificação específico, no qual todas as relações sociais e políticas fundamentalmente relevantes, incluindo as relações econômicas, precisam de uma justificação recíproca e universal. Por isso, em termos reflexivos, os critérios de reciprocidade e de universalidade, de critérios de validade moral convertem-se em critérios de justificação discursiva. Observados sob essa luz, os contextos da justiça são, ao mesmo tempo, contextos de justificação que se apoiam nesses mesmos critérios (FORST, 2018, p. 184-185).

De acordo com esse argumento, o sujeito moralmente autônomo em sentido kantiano é aquele que age conforme parâmetros universalizáveis, reconhece e respeita todas as outras pessoas como destinatárias e, ao mesmo tempo, autoras de pretensões justificáveis em termos morais. Com efeito, esse aspecto da condição humana pressupõe o reconhecimento do outro como portador de um direito moral à justificação (FORST, 2010, p. 319). Nessa época, embora ainda focado nos contextos da justiça tomados em conjunto, Rainer Forst defendia que essa justificação moral deveria ser necessariamente universal e recíproca:

A justificação autônoma das ações morais em contextos se apoia no fato de que as razões recíprocas e universais apontam para a correção da ação: o momento de reciprocidade preenche aqui a função moral de observar o direito de veto das pessoas morais como indivíduos “concretos”, enquanto o momento de universalidade garante justamente a universalidade das razões que justificam a ação e vincula a aceitabilidade recíproca de determinados modos de ação como normas universais, de modo que as boas razões têm de considerar, em princípio, o direito de veto normativo de todas as pessoas morais possíveis. A pretensão de justificação moral de uma ação implica a pretensão que possa ser justificada à luz de normas justificadas moralmente: com base em razões [válidas] universalmente, e não de forma restrita (FORST, 2010, p. 319-320).

A partir dessa exposição, a demonstrar a relevância atribuída ao contexto de justificação moral, Rainer Forst propôs-se a explorar a noção de um direito humano à justificação como o fundamento normativo para a justiça. Assim, em trabalhos publicados ao longo ao longo dos anos 2000, com destaque para os livros *Right do justification* (FORST, 2012) e *Justificação e Crítica* (FORST, 2018), passou a defender e a detalhar a tese de que a essência da justiça está pautada nas relações de justificação e não no cumprimento de reivindicações redistributivas, muito menos na temática do reconhecimento. Conforme explica:

A justiça não é um conceito teleológico, visto que, em primeiro lugar, se apoia nos deveres deontológicos que dizem respeito àquilo que as pessoas devem umas às outras no interior dos contextos da justiça, e, em segundo lugar, que o olhar crítico não se orienta para o fato de que às pessoas falta algo que seria bom, mas antes para o fato de que se priva as pessoas de algo que elas poderiam reivindicar como razões recíprocas e universais que não poderiam ser rejeitadas. A justiça visa a acabar com a dominação e o exercício arbitrário e injustificado do poder, seja em uma perspectiva política ou social em geral. Portanto, trata-se sobretudo da posição – do *status* – dos cidadãos com igualdade de direitos na vida política e social, isto é, como pessoas com um direito fundamental à justificação (FORST, 2018, p. 185-186).

Para o autor, “o que é mais importante vem primeiro”. E, no caso, em termos de justiça, o que há de vir primeiro é a justificação, em bases universais e recíprocas, das relações de poder. Isso porque, conforme argumenta, o anseio fundamental “que uma pessoa pode erguer no mundo político – mas também no respectivo contexto da moral como um todo – é a de ser uma autoridade de justificação própria e de estar em uma posição igual à dos outros em relação àquilo que deve valer para ela” (FORST, 2018, p. 17). E ser uma autoridade de justificação é exercer sua natureza de um ser justificante, ou seja, exercer sua condição de credor e de devedor de razões morais.

Portanto, nessa concepção unidimensional, é a partir da condição inata de “ser justificante” que surge o direito humano à justificação. Este, por sua vez, limita e

condiciona as relações de poder, as quais devem estar necessariamente pautadas em justificativas universais e recíprocas. Por fim, em última instância, são essas justificativas que servem de fundamento para a justiça.

Desse modo, o modelo proposto por Rainer Forst pauta-se na primazia da justificação recíproca e universal das relações de poder e tem como principais características as que serão detalhadas a seguir, conforme resumidas por Caney (2014, p. 148-151).

Em primeiro lugar, Rainer Forst parte da premissa de que, a rigor, existiriam dois modelos, ou melhor, “duas imagens” da justiça: de um lado, a justiça distributiva e, de outro, a justiça pautada nas relações de justificação. Conforme expõe, as pessoas em geral teriam ficado, ao longo do tempo, presas à primeira imagem, pois esta teria passado a fazer parte da própria linguagem humana e, dessa forma, teria influenciado o modo como os pensamentos são construídos e como é feita a comunicação interpessoal, conforme sua analogia ao que foi tratado por Wittgenstein em suas investigações filosóficas.<sup>31</sup>

Tal predomínio dessa imagem da justiça, argumenta Rainer Forst, seria resultado de uma interpretação mais do que milenar do princípio segundo o qual promover a justiça corresponde a “dar a cada um o que é seu” (*suum cuique*) e que pauta a maior parcela dos debates sobre a justiça distributiva (FORST, 2012, p. 03-04). Por essa imagem duradoura, o cerne da justiça estaria em determinar “quem recebe o quê e quanto”. Assim, a procura “de respostas a essa questão leva ou à comparação da dotação de bens entre as pessoas e se sugerem certas conclusões relativas, ou procura-se saber se os indivíduos possuem ‘o suficiente’ dos bens considerados vitais para uma vida boa” (FORST, 2018, p. 38).

Conforme expõe, essa caracterização, por estar pautada essencialmente na distribuição, terminaria por negligenciar questões essenciais à justiça. São apontados pelo menos quatro problemas: (1) ignora-se a questão sobre como os bens são produzidos (“surgem no mundo”); (2) desconsidera-se o aspecto de poder relativo às

---

<sup>31</sup> “Em suas *Investigações filosóficas*, Ludwig Wittgenstein escreve: ‘Uma imagem nos matinha presos. E não pudemos sair dela, pois residia em nossa linguagem, que parecia repetir para nós inexoravelmente’. Uma imagem desse tipo influencia nossa linguagem sobre um assunto, vincula os modos de usar uma palavra e, assim, constitui sua ‘gramática’: como nós a entendemos e a usamos. Mas tais imagens também podem encaminhar nossa compreensão de um tema em uma falsa direção, por exemplo, ao observar o famoso quadro enigmático do pato e da lebre, talvez seja possível ver apenas um aspecto. Ou, quando nosso pensamento é determinado por exemplos particulares que nos levam a fazer falsas generalizações” (FORST, 2018, p. 35-36).

estruturas de elaboração e de distribuição do que é apontado como relevante; (3) pressupõe-se que as reivindicações por bens são “dadas” (não se sabe por quem) e não “construídas” de modo dialógico com a participação de todos os interessados e (4) gera-se confusão entre, de um lado, atos de caridade e de solidariedade e, de outro, atos de justiça propriamente ditos (FORST, 2012, p. 04).

Ressalte-se que esse último ponto, indicado como questão problemática da justiça distributiva, demanda uma breve explicação. Segundo o autor, seriam duas situações que possuiriam naturezas distintas: de um lado, a redistribuição de bens para vítimas de desastres naturais e, de outro, a destinação de compensações para vítimas de injustas relações sociais e econômicas. No primeiro caso, distribuir bens seria uma questão de caridade ou de solidariedade, ao passo que na segunda hipótese seria uma indiscutível questão de justiça. A rigor, a tese é a de que não se poderia tratar como pessoas caridosas e solidárias aquelas que têm a obrigação de redistribuir seus bens por um dever de justiça, principalmente quando se trata de pessoas (ou de grupos) que obtiveram ganhos materiais a partir de situações de exploração e de injustiça. Para ilustrar, é possível uma analogia com o caso de uma empresa que explora a extração mineral em larga escala, atividade que gera elevados lucros financeiros, mas que acarreta elevado impacto ambiental e social, como desmatamentos de grandes áreas, poluição e assoreamento de rios e a morte ou êxodo de populações nativas. Caso venha a adotar medidas espontâneas de reflorestamento, de recuperação de cursos de água e mesmo de compensação dos impactos sociais e culturais sofridos por povos originários, essa empresa não o fará com fundamento em caridade, bondade, solidariedade intergeracional, ou qualquer motivo equivalente. Suas ações de prevenção, de compensação e de recuperação dos impactos serão um dever de justiça. Para Rainer Forst, essa diferença é relevante. Em suas palavras:

É certo que, observados do ponto de vista da correção, em ambos os casos a ajuda é recomendada. No entanto, segundo a minha compreensão da gramática da justiça, em um caso trata-se de um ato de solidariedade moral e no outro, de um ato de justiça, diferenciados conforme o respectivo envolvimento nas relações de exploração e de injustiça e em virtude de um tipo de mal em questão. Ignorar essa diferença pode levar a uma situação – mais ou menos a uma dialética a moral – na qual o que seria propriamente uma exigência da justiça passa a ser considerado um ato de “ajuda” generosa (FORST, 2018, p. 39).

O autor reconhece que a imagem distributiva é predominante, mas é justamente em contraponto a ela é que desenvolve sua proposta, a partir da segunda imagem, que visa a fundamentar a justiça em termos de relações de justificação. De todo modo, é interessante notar que Rainer Forst, não se sabe com que grau de sinceridade, reconhece, na seguinte passagem, a possibilidade de ele mesmo estar preso (na perspectiva “wittgensteiniana” descrita) à segunda imagem da justiça: “Ambas as ideias têm seu valor; mas, aos meus olhos, a última é central para a gramática da justiça. Mas quem pode descartar o fato de estar aprisionado em uma imagem unilateral?” (FORST, 2018, p. 67).

Em segundo lugar, após indicar as inconsistências da primeira imagem, Rainer Forst defende que o segundo retrato seria o mais importante, o mais completo e o mais adequado para representar a justiça.

Conforme propõe, mais do que distribuir direitos e bens materiais, promover justiça significa atacar o que afirma ser a origem de todos os males: o exercício arbitrário do poder. Dessa forma, para estabelecer um conceito de justiça o autor parte do que entende ser a pior forma de injustiça: um conjunto de relações de poder desprovido de justificativas universais e recíprocas. De acordo com suas palavras:

O conceito de justiça possui um significado central que tem a arbitrariedade como seu conceito oposto: seja a dominação arbitrária de indivíduos ou de uma parte da comunidade (por exemplo, uma classe), seja pela aceitação de contingências sociais que leva a posições e relações assimétricas de dominação que são aceitas como fatais e inexoráveis. A dominação da arbitrariedade é a dominação de seres humanos sobre seres humanos sem razão legítima e, onde a luta contra a injustiça é retomada, ela se orienta contra a injustiça essas formas de dominação (FORST, 2018, p. 41).

Trata-se de uma abordagem inovadora quanto à motivação para as lutas sociais. Nesse ponto, assemelha-se, à primeira vista, ao ponto de partida da teoria do reconhecimento de Axel Honneth, segundo a qual existem reivindicações de justiça que não possuem um cunho apenas e necessariamente redistributivo. No entanto, Rainer Forst dissocia-se da teoria honnethiana, por entender que ela se identifica mais com a primeira imagem da justiça (FORST, 2018, p. 65), e é categórico ao reforçar que o “impulso fundamental contra a injustiça não é prioritariamente o querer algo ou o querer-algo mais; antes, é não mais querer ser dominado, oprimido e ignorado em sua pretensão e direito fundamental à justificação” (FORST, 2018, p. 41).

De acordo com essa segunda imagem, não se deve “considerar prioritariamente, como vítima da injustiça, a pessoa a quem faltam bens, mas sim a pessoa que não é

levada em conta na produção e na distribuição de bens” (FORST, 2018, p. 41). Dessa forma, a reflexão sobre a justiça deve alcançar um momento prévio: analisar criticamente quem, e sob quais justificativas, efetivamente estabelece as regras sobre como os bens sociais devem ser produzidos e distribuídos. Dessa perspectiva, alocações injustas seriam decorrentes de problemas de justificação. Em outras palavras, o foco da justiça passa a ser, primeiramente, a reflexão sobre o que gera (no caso, as relações arbitrárias de poder) e não sobre os efeitos de situações de injustiça (no caso, problemas de distribuição e mesmo de reconhecimento). Isso em razão do caráter necessariamente relacional da justiça, no qual “não se pergunta primeiramente por estados de coisas subjetivas ou objetivas (de carência ou abundância), mas sim pelas relações justas entre seres humanos e o que estes devem uns aos outros e por quais razões” (FORST, 2018, p. 45).

Rainer Forst reconhece que existem inúmeros caminhos para abordar os debates contemporâneos sobre justiça, como a valorização da liberdade pessoal, as diversas modalidades de igualdade, a busca por ações alocativas e distributivas e as questões de reconhecimento (FORST, 2012, p. 188-194). Entretanto, ele reforça que a sua proposta de caracterizar a justiça a partir de duas imagens teria a vantagem de demonstrar o que há em comum em diversas correntes aparentemente antagônicas (liberais,<sup>32</sup> libertários, comunitaristas e igualitários, entre outros) e, além disso, atestaria o fato de essas teorias não abordarem o que entende ser o cerne da questão da justiça: as relações justificadas de poder. Para ilustrar, cita o exemplo do debate sobre igualdade.

No fundo, essa discussão refere-se a dois pontos: a saber, por um lado, a questão “igualdade de quê?” – bens, recursos, bem-estar ou capacidades – e, por outro, a questão “por que mesmo igualdade?”. Contudo, a partir da perspectiva da diferença das duas imagens da justiça resulta que tanto os defensores quanto os oponentes da igualdade partem da mesma compreensão, e inclusive frequentemente a expressam em uma imagem específica: a da deusa *Justitia* como mãe que tem de dividir um bolo entre seus filhos e se pergunta como isso deve ser feito. Então, ou se argumenta (como em Isaiah Berlin, Ernst Tugendhat, Stefan Gosepath e Wilfried Hinsch) a favor da primazia da distribuição igual de bens e, depois, em virtude dela, outros argumentos a favor de distribuições desiguais legítimas – por exemplo, necessidades, desempenho, reivindicações, direitos previamente adquiridos – são ponderados como casos particulares. Ou se propõem um cálculo igualitário de satisfação de necessidades – o bem-estar – que serve como finalidade da distribuição. Porém, a questão de como o bolo foi produzido e –

---

<sup>32</sup> Para Rainer Forst, “Rawls não faz parte da primeira imagem, mas sim da segunda imagem da justiça, aquela que põe em primeiro plano as estruturas e as relações sociais e a posição social dos indivíduos” (FORST, 2018, p. 57).

o que é mais importante – quem pode ser a mãe permanece não tematizada ou é explicada a partir da distribuição de um “bem” do “poder”. Mas não existe esse “bem” para ser distribuído, visto que pressupõe, outra vez, uma autoridade distribuidora e também uma noção reificada do poder (FORST, 2018, p. 42-43).

Ocorre que o poder de estabelecer o bem a ser redistribuído não existe por si só. Não é um dado da natureza, mas resultado da elaboração humana. Desse modo, há duas alternativas: (1) ou essas relações são constituídas de modo arbitrário, e aí deixam de refletir um exercício legítimo “poder” (“*Macht*”) e passam a ser resultado de pura “violência” (“*Gewalt*”), (2) ou então se submetem a um processo discursivo de construção para que, a partir de então, possam estabelecer as condições em que os debates distributivos venham a ocorrer em bases justas. Ou seja, o modo como o poder é moldado “é a primeira questão da justiça – em outras palavras, para ficar em uma imagem prática, [é] a questão sobre como a mãe e bolo aparecem no mundo” (FORST, 2018, p. 43-44).

Em terceiro lugar, Rainer Forst argumenta que, para afastar a possibilidade de o exercício se tornar arbitrário, devem ser elaboradas e apresentadas justificativas universais e recíprocas para sua existência e para sua atuação.

A questão da justiça política e social é se as relações políticas e sociais são justificáveis, e a resposta a essa questão é o apelo a uma estrutura básica de justificação na qual a questão da justificação se torne prática - não apenas como uma questão sobre as justificativas que sustentam relações de regra (incluindo, é claro, distribuições), mas em particular quanto à existência ou não de estruturas de justificação que permitam que as justificações dominantes sejam expostas ao escrutínio crítico. A regra da arbitrariedade que a justiça supostamente supera é uma regra sem razões adequadas e sem foros e procedimentos de justificação adequados. A dominação deve ser diagnosticada criticamente em ambos os níveis, o das justificativas existentes (inadequadas, possivelmente ideológicas) e o das estruturas ausentes de justificação (FORST, 2017, p. 135-136).

Assim, um poder arbitrário se materializa por meio do domínio desprovido de razões ou justificado de modo insuficiente. Isso porque para haver justiça é preciso existir um conjunto formado por pessoas “livres e iguais, capaz de receber o consentimento – mais precisamente, não apenas capaz de consentimento no modo subjuntivo, mas capaz de receber o consentimento com base em procedimentos de justificação institucionalizados” (FORST, 2018, p. 51).

Em quarto lugar, na configuração de sua teoria da justiça, Rainer Forst afirma que o dever de apresentar justificativas seria a contrapartida de um direito humano básico à justificação. Trata-se de uma prerrogativa de cada ser humano exigir, de um

lado, razões legítimas de quem exerce o poder e, de outro lado, participar da construção coletiva e discursiva de justificativas fundadas em critérios universais e recíprocos. Em verdade, a preocupação com o direito humano à justificação é uma relevante atualização da tradição liberal a partir da perspectiva da Teoria Crítica. Nesse ponto, propõe-se avançar no debate entre Jürgen Habermas e John Rawls sobre justiça e deliberação. Ou seja:

[...] para Forst, razão prática é a razão para a justificação. Juntas, razão prática e justificação definem justiça fundamental como uma “estrutura básica de justificação”. Aqui, autonomia moral e política convergem para um “direito básico à justificação”, um trampolim para outras definições de um sistema de direitos humanos. O direito moral à justificação é o aspecto central da teoria da justiça de Forst. Esse direito visa a fundamentar o procedimento reflexivo de razão prática para a justificação de normas entre pessoas livres e iguais. Esse [procedimento] visa a se apresentar também como um processo construtivista através do qual todos os direitos humanos são discursivamente justificados – não derivados – da adoção de um direito fundamental à justificação. De tal princípio partem duas vias de construtivismo, um moral e outro político. Juntos, eles definem que parece ser a dupla natureza dos direitos humanos: como direitos morais gerais e como direitos jurídicos concretos (CORRADETTI, 2020, p. 34).

Por sua vez, o direito básico à justificação promove a autonomia, pois decorre não apenas de um preceito da razão discursiva, mas se constitui em um princípio moral de base kantiana, que fundamenta a diretriz segundo a qual as pessoas devem ser tratadas como sujeitos de justificação e não como meros objetos de distribuições de bens a partir de critérios estabelecidos pelos detentores do domínio político, escolhidos à revelia dos destinatários. Ou seja:

Nisso reside o caráter kantiano da abordagem, que coloca no centro a autonomia daqueles para quem devem valer determinadas normas de justiça – a autonomia e a “dignidade” de não estar subordinado a normas ou estruturas a não ser àquelas que podem ser justificadas perante os indivíduos. Essa dignidade é também violada quando os indivíduos são considerados simplesmente beneficiários das distribuições, e não como atores independentes da justiça (FORST, 2018, p. 53).

Em quinto lugar, esse direito à justificação decorre da própria natureza humana, no sentido de que as pessoas são seres que fornecem justificativas [*“reason-giving beings”* ou *“justificatory beings”*] e que, ao mesmo tempo e de modo recíproco, exigem-nas. Em outras palavras, o ser humano é um ser justificante e tal característica

abrange e absorve suas demais qualidades.<sup>33</sup> Inclusive a razão, principalmente para os fins da reflexão filosófica. Note-se:

A filosofia definiu os seres humanos de várias maneiras: como seres que são dotadas de razão (*animal rationale*) e equipados com a capacidade única de linguagem (*zoon logon echon*), que também são finitos e limitados, “seres imperfeitos” e, por último, mas não menos importantes, como seres sociais (*animal sociale*) e políticos (*zoon politikon*). A meu ver, o que emerge da combinação dessas definições é a imagem do ser humano como ser justificador. Eles não apenas têm a capacidade de justificar ou assumir a responsabilidade por suas crenças e ações dando razões aos outros, mas em certos contextos eles veem isso como um dever e esperam que os outros façam o mesmo (FORST, 2012, p. 01).

Nesse sentido, as pessoas são dotadas de autonomia para a avaliação e escolha de suas razões e seus motivos. No entanto, encontram a limitação das razões que estão disponíveis. Assim, se “quisermos responder à questão da normatividade, portanto, devemos nos engajar em uma crítica da razão justificadora e nos libertar da falsa alternativa de que temos que partir de princípios abstratos ou de contextos concretos” (FORST, 2017, p. 21).

Ou seja, para o exercício de suas razões justificantes, as pessoas precisam levar em conta, na maior medida possível, os “contextos culturais e sociais e práticas de justificação em que elas existem e nas quais têm de encontrar respostas a questões teóricas e práticas” (FORST, 2017, p. 21). Em suma, para sustentar sua tese de que justiça é, essencialmente, justificação, Rainer Forst parte da premissa de que a principal característica do ser humano consiste na sua justificabilidade, a qual englobaria suas naturezas comunicativas, sociais e políticas.

Em sexto lugar, Rainer Forst abre espaço para os pressupostos e garantias jurídico-políticas ao direito à justificação. Essa lista prevê: 1) direitos individuais de liberdade; 2) direitos de participação política e 3) direitos econômicos que assegurem uma base material concreta que permita às pessoas o exercício das liberdades e da participação política (CANEY, 2014, p. 150). Note-se que essa lista coincide com a sequência das gerações ou dimensões de direitos fundamentais comumente

---

<sup>33</sup> “Em filosofia, depende-se muito de qual definição do ser humano é colocada no centro da investigação, e esse papel pode ser desempenhado por interpretações muito diferentes desse ser – por exemplo, como um ser dotado de razão, como um ser social, avaliador, ser cultural ou histórico, como um ser comunicante, um ser livre ou vinculado, um ser autônomo ou finito, limitado, para citar apenas alguns. Acho que essas interpretações podem ser conectadas de forma a incorporar o que há de mais importante em cada uma delas. Para fazer isso, os seres humanos devem ser vistos como seres justificadores. A razão é entendida, portanto, como a capacidade de se orientar no mundo a partir de razões boas e justificadoras, sejam elas usadas de maneira teórica ou prática (FORST, 2017, p. 21).

trabalhada por juristas constitucionalistas, como é o caso de Robert Alexy, mencionado por Honneth (2009, p. 189).

Para desenvolver esse argumento de que o direito à justificação requer garantias jurídico-políticas, Rainer Forst parte de um conceito próprio de democracia, segundo o qual esta consiste em uma prática política de argumentação e de justificação [*reason-giving*] entre cidadãos livres e iguais, na qual perspectivas individuais e coletivas estão sujeitas a mudanças por meio de deliberação, de modo que somente serão consideradas legítimas as normas, regras ou decisões que resultarem de alguma forma de acordo justificado entre os cidadãos (FORST, 2012, p. 155). Importante ressaltar que exercício democrático requer condições materiais mínimas que assegurem equivalência de participação:

As instituições de uma democracia deliberativa são uma coisa e as condições sociais e materiais para delas se fazer uso são outra. Como Rawls propõe, o “valor da liberdade” é desigual se alguns cidadãos têm mais recursos materiais e habilidades pessoais que outros para usar seus direitos formalmente garantidos. Uma vez que isso é especialmente problemático no caso de liberdades políticas, Rawls considera que seu “valor justo” deve ser tido como o primeiro princípio da justiça. Todos devem ter uma justa oportunidade de participar na vida política e influenciar as decisões políticas. Essa equidade é posta em risco se o processo político é dominado pelo poder político, por exemplo. Isso tem implicações de longo alcance tanto no nível institucional (e.g. financiamento de campanhas políticas) quanto no nível social (e.g. com relação à educação, informação e afins) (FORST, 2012, p. 161-162).

Rainer Forst revela, nesse ponto, a essência deontologicamente kantiana de sua teoria. Além disso, antecipa-se, embora de modo lacônico neste trecho de sua obra, a uma crítica relevante que pode ser dirigida à justificação como o mais importante critério de justiça. Ou seja, ao reconhecer a necessidade de patamares mínimos de liberdade, de condições materiais e de participação democrática, diante de desequilíbrios decorrentes de concentração de poder econômico e político, cria uma condicionante e tenta afastar o questionamento sobre a real primazia de lutas por justificação em contextos não-eurocêntricos de escassez de condições materiais mínimas para a existência humana.

### 4.3 TEORIA DA JUSTIFICAÇÃO COMO UMA CONCEPÇÃO UNIDIMENSIONAL E INSUFICIENTEMENTE JUSTIFICADA DA JUSTIÇA

A partir da estrutura delimitada no item anterior, é possível construir, ainda que de modo resumido, um conjunto das críticas mais relevantes à proposta da teoria da justiça de Rainer Forst.<sup>34</sup> Para tanto, será utilizada a sistematização proposta por Caney (2014, p. 147-166).

Primeiramente, Simon Caney parte da caracterização, elaborada por Rainer Forst, de que existiriam duas imagens da justiça. A primeira imagem é a da justiça distributiva e a segunda, a da justiça a partir das relações de justificação. O argumento da proposta é o de que a primeira imagem seria inadequada e insuficiente e que a segunda imagem seria a que melhor abrangeria as questões relativas à justiça.

Simon Caney discorda desse desenho por dois motivos. Primeiro, porque entende que não existem apenas dois modelos de justiça. Segundo, porque afirma que os argumentos apresentados por Rainer Forst não são suficientes para justificar a conclusão de que o primeiro modelo deveria ser descartado e que todos os esforços teóricos e práticos deveriam ser concentrados em torno do segundo modelo. Em poucas palavras, é como se a teoria da justificação não estivesse suficientemente justificada.

Em vez disso, sugiro, devemos endossar uma visão híbrida que abranja tanto a primeira imagem quanto a visão de Forst, e que não trate nenhuma delas como a única consideração fundamental. Na minha opinião, a justiça é um conceito híbrido com muitos componentes diferentes que podem levar a diferentes direções. Forst oferece o que é, em certo sentido, uma teoria monista que tem uma raiz comum – a justiça é simplesmente o Direito Básico de Justificação.

Ele escreve no capítulo 10 [do livro *Right do justification*] que "a questão da justificabilidade do poder, regra e coerção" é "a primeira questão da justiça" ([FORST, 2012] p. 239). Acho que é uma das questões da justiça, mas não que seja a única, nem a primeira, nem a mais básica (CANEY, 2014, p. 152).

---

<sup>34</sup> "O trabalho de Rainer Forst sobre o direito à justificação representa uma importante contribuição para as teorias contemporâneas de justiça e democracia. Ele apresenta um rico relato sistemático da justiça – um que tem uma unidade atraente. Eu simpatizo com muitos de seus temas – sua defesa de uma espécie de universalismo; sua sensibilidade ao poder, exploração e opressão; seu compromisso com a justificação e fundamentação; e seu tratamento da justiça e injustiça globais. Concordo com sua resposta àqueles que argumentam que o discurso dos direitos humanos é necessariamente culpado de etnocentrismo, e também estou de acordo com sua análise de *The Law of Peoples*, de Rawls. Além disso, admiro a capacidade de Forst de discutir e integrar alguns pensadores e tradições de pensamento muito diferentes. Resumindo: o relato desenvolvido em *O direito à justificação* é poderoso e atraente" (CANEY, 2014, p. 147).

No lugar da proposta unidimensional da justiça como justificação, Simon Caney propõe uma visão pluralista e que necessariamente tenha as seguintes aspectos: (1) deve abranger a justiça distributiva, ou seja, reflexões sobre como os benefícios e contrapartidas devem ser distribuídos na sociedade; (2) deve tratar da legitimidade ou justiça política, ou seja, sobre o exercício justificado do poder político e (3) não deve ser uma concepção monista, ou seja, não deve considerar qualquer das alternativas anteriores como a mais importante ou como o único fundamento para a justiça. Com efeito:

A condição (3) é de importância crítica. Como observado acima, Forst não nega que a justiça envolve a distribuição de ônus e benefícios ([FORST, 2012] p. 4) – ninguém poderia negar isso de forma plausível – mas nega sua primazia. A justa distribuição de tais ônus e benefícios, em sua opinião, não é a ideia *raiz* [*root idea*] da justiça e está subordinada à explicação de Forst sobre o justo exercício do poder (ao que me refiro como (2) acima). O que constitui justa distribuição de ônus e benefícios é simplesmente aquela definida pela BRJ [*Basic Right do Justification*]. Eu penso, ao contrário, que (1) tem uma existência separada. A meu ver, a distribuição mais justa de ônus e benefícios não é definida pelo BRJ, mas é derivada (pelo menos parcialmente) independentemente do BRJ. (Digo “pelo menos parcialmente” porque concordo que garantir o BRJ tem implicações distributivas. Meu ponto é que a justiça distributiva não é totalmente derivada do BRJ) (CANEY, 2014, p. 152).

Note-se que essa proposta nega a primazia tanto da distribuição quanto do exercício justificado do poder político, mas se silencia quanto ao reconhecimento. De todo modo, Simon Caney, em resposta a Rainer Forst, denomina seu modelo de “Visão de duas imagens” (“*Two Picture View*”). De acordo com ele, a natureza da justiça distributiva não pode ser reduzida (1) aos pressupostos (no caso, “as condições materiais que devem ser realizadas para que as pessoas se envolvam no diálogo necessário”), muito menos aos resultados (no caso, “as decisões que emergem do processo político”) do direito à justificação (CANEY, 2014, p. 152).

A partir dessa “*Two Picture View*”, são apresentadas outras críticas à teoria da justiça como justificação. Com efeito, em seu ataque à primazia do caráter redistributivo da justiça, Rainer Forst argumenta que essa imagem ignora o modo como os bens produzidos chegam ao mundo para serem destinados aos beneficiários. Como se a única preocupação dos distributivistas fosse apenas com os resultados a serem obtidos e não levassem em conta a origem dos bens. Simon Caney afirma que essa afirmação não procede. E justifica demonstrando que há, sim, uma preocupação, registrada por diversos filósofos políticos (como John Rawls, Ronald Dworkin, Amartya

Sen, entre outros), com a origem dos bens que serão objeto de redistribuição. Ou seja, “o modo como chegam ao mundo” importa em termos de justiça distributiva (CANEY, 2014, p. 154).

Por outro lado, Rainer Forst argumenta que a primeira imagem da justiça ignora a questão política sobre quem (e sob quais justificativas) estabelece a estrutura de produção e de distribuição de bens. Para Simon Caney, esse segundo ponto está subsumido na primeira crítica. Ou seja, tanto o modo como os bens chegam ao mundo quanto quem determina seu modo de produção e comanda sua destinação são igualmente importantes para segmentos relevantes de partidários da justiça redistributiva.<sup>35</sup> Por outro lado, mesmo que esse ponto afirmado por Rainer Forst fosse realmente procedente, Simon Caney entende que não seria motivo suficiente para abandonar a primeira imagem (distributiva) da justiça.

Meu segundo ponto é que, sem mais argumentos, isso não demonstra que devemos rejeitar a primeira imagem. Pode mostrar apenas que precisamos aumentá-lo. Isso é o que minha proposta de Visão de Duas Imagens [*Two Picture View*] faz. Diz que há duas questões – (a) o que é uma distribuição justa de ônus e benefícios (justiça distributiva) e (b) quem deve exercer o poder e como deve fazê-lo (justiça política/legitimidade). E, insiste, nenhum deles pode ser totalmente capturado nem subsumido pelo outro (CANEY, 2014, p. 155-156).

Além das questões anteriores, há o argumento apresentado por Rainer Forst no sentido de que a justiça distributiva negligencia o fato de que as reivindicações justificadas de bens não são “dadas”, mas somente podem ser construídas em procedimentos discursivos de justificação. Para Simon Caney, mais uma vez, o argumento não convence. E não convence porque, segundo argumenta, não é possível afirmar que uma visão filosófica da justiça somente pode ser considerada correta se (e quando) for submetida ao mesmo processo de legitimação política. Nesse sentido, mostra-se necessária uma distinção, que Rainer Forst não explora de modo adequado, entre justificação filosófica e justificação política. Desse modo:

[...] a afirmação de que a justificação da legitimidade política pode exigir uma justificação discursiva por meio de “procedimentos de justificação” políticos

<sup>35</sup> “Entendo que as teorias *mainstream* da justiça distributiva têm os recursos conceituais para levar em conta essas questões (e, dados seus compromissos, devem de fato fazê-lo). Considere novamente a noção de Rawls sobre as “bases sociais do autorrespeito”. Promover esse ato de boa-vontade, no entanto, tem grandes implicações para a estrutura de produção e de distribuição. A realização do ideal rawlsiano é incompatível com apenas enviar a todos um determinado pacote de bens; requer, por exemplo, entre outras coisas, um local de trabalho organizado de forma a incorporar a reciprocidade e promover as bases sociais do autorrespeito” (CANEY, 2014, p. 155).

parece plausível (embora não seja incontroversa). No entanto, não se segue disso que minhas opiniões sobre justiça somente serão (filosoficamente) sólidas e corretas se tiverem passado pelo mesmo processo político. Então – de acordo com a primeira imagem – pode-se dizer que as visões de Rawls ou Dworkin ou Nozick são justificadas porque resultam de um argumento filosófico sólido, enquanto ao mesmo tempo concordam com a segunda imagem – que estas podem não ser aplicadas através do exercício do poder político sem algum tipo de processo de justificação política (CANEY, 2014, p. 156-157).

Em suma, conforme exposto, um fundamento filosófico da justiça deve se submeter a um procedimento filosófico de justificação; de modo distinto, a aplicação no campo político desse mesmo fundamento há de passar por procedimento distinto de justificação. No caso, agora, por um procedimento de natureza política.

Por fim, Simon Caney enfrenta o que parece ser, a princípio, o argumento que mais chama a atenção para defender a primazia da justificação em face da redistribuição de bens como fundamento da justiça. Segundo Rainer Forst, o foco na primeira imagem da justiça obnubilaria a diferença entre dois grupos de beneficiários: o primeiro, correspondente às pessoas cujas carências decorrem de desastres naturais; o segundo, que abrange aquelas outras, cujas situações seriam resultado de exploração política ou econômica. Desse modo, conforme ressalta, focar apenas na redistribuição de bens, sem analisar as causas das carências, geraria confusão entre o que deveria ser questão de justiça e atos de solidariedade.

Simon Caney contesta essa posição de duas maneiras. De acordo com a primeira, que ele chama de “versão fraca” do argumento de Forst, haveria uma contradição em termos, pois não seria possível elaborar um conceito de justiça que não incluísse formas de subjugação. Por suas palavras, “qualquer fundamentação normativa adequada da justiça deve incluir os conceitos de exploração, dominação e autogoverno. Qualquer fundamentação que os omita é defeituoso” (CANEY, 2014, p. 158). Quanto a este ponto, afirma não haver discordância relevante.

Entretanto, propõe-se a analisar a questão de modo mais detalhado. Assim, segunda maneira consiste em atacar a “versão forte” do argumento. Segundo Rainer Forst, haveria uma distinção entre carências decorrentes de condições naturais e carências decorrentes de exploração, subjugação e opressão. Para ele, somente em face do segundo grupo é que se poderia falar adequadamente em injustiça. Nesses termos, a conclusão lógica seria a de que Rainer Forst adota uma concepção muito restrita de justiça, a qual deliberadamente exclui inúmeras crises humanitárias, as quais não poderiam ser consideradas questões de justiça. Ou seja, é como se se

excluísse uma parte essencial do conceito de justiça.<sup>36</sup> Para Simon Caney, esses fundamentos não são convincentes para a adoção de uma abordagem tão restrita.

Forst costuma escrever que quando alguém sofre de pobreza ou desnutrição, mas isso não é resultado de exploração ou subjugação, então não há injustiça. É moralmente mau – e temos deveres de solidariedade e caridade para ajudar – mas não se trata de injustiça.

Não sei por que nós deveríamos ter essa visão. Há um corpo de pensamento estabelecido que adota uma visão totalmente contrária. Isso está, por exemplo, incorporado na Declaração Universal de Direitos Humanos e no Pacto Internacional das Nações Unidas sobre Direitos Econômicos, Sociais e Culturais. É o ponto de vista defendido por Henry Shue em *Basic Rights* e muitos outros. É, por exemplo, afirmado por James Griffin em *On Human Rights* e Amartya Sen em *The Idea of Justice*. Sen, por exemplo, deixa claro que a justiça é o que ele chama de conceito “focado na realização” ou “baseado na realização” – isto é, está preocupado com os tipos de “vidas que as pessoas podem realmente viver”. David Miller e John Rawls também adotam a abordagem de Shue. Procurei defender esse tipo de visão em *Justice Beyond Borders* e em outros lugares. Diante disso, acho que não podemos simplesmente supor que a erradicação da pobreza decorrente inteiramente de causas naturais seja necessariamente uma questão humanitária em oposição a uma questão de justiça (CANEY, 2014, p. 159).

Em tréplica, Rainer Forst não acolhe tais críticas e mantém sua posição quanto à distinção entre questões de caridade (e/ou de solidariedade) e questões de justiça. Conforme afirma:

Assim, ao contrário de Caney (p. 157), mantenho a distinção entre deveres humanitários e deveres de justiça, e acho que faz uma grande diferença se os Estados, por exemplo, reconhecem que devem ajudar os outros com base em razões humanitárias ou com base em razões de justiça. Em nosso mundo, a troca dessas gramáticas tem um custo ideológico enorme, pois muitas vezes os Estados que se beneficiam de um sistema internacional gravemente injusto oferecem “generosamente” “ajuda” àqueles que mais sofrem com essa injustiça sistêmica. Assim, ao contrário de Caney (p. 159), acredito que sua elisão da diferença na gramática moral corre o risco de fazer uma enorme “excisão” (Sidgwick) de uma parte essencial de nosso vocabulário moral. Resumindo, abrir mão da distinção que defendo não apenas leva à perda do vocabulário positivo da justiça como algo específico, mas também tira do nosso vocabulário a capacidade de identificar fenômenos de injustiça [...] (FORST, 2014, p. 209).

De todo modo, independentemente da consistência da fundamentação filosófica apresentada, deve-se reconhecer que se trata, nesse ponto, de uma abordagem muito

---

<sup>36</sup> “Henry Sidgwick nos diz em *The Methods of Ethics* que, ao tentar definir o conceito de 'justiça' (assim como, sem dúvida, outros conceitos morais e políticos) 'podemos, por assim dizer, cortar a borda irregular do uso comum, mas não devemos extirpar nenhuma porção considerável'. Minha preocupação é que a abordagem de Forst faça uma 'excisão de [uma] parte considerável'. Ou seja, redefine a justiça de maneiras que perdem contato com a maneira como ela é frequentemente usada” (CANEY, 2014, p. 160).

restrita por parte de Rainer Forst, não obstante a relevantes razões que apresenta para a sustentar. Entretanto, deve ser observado que caridade e solidariedade constituem deveres morais e, com muita frequência, deveres jurídicos em muitos ordenamentos jurídicos nacionais.<sup>37</sup> Inclusive plano internacional e transnacional esses deveres morais são reforçados juridicamente. Dessa forma, as reflexões sobre esse tema merecem um detalhamento e um aprofundamento maior, de maneira a analisar a possibilidade e os impactos de eventual exclusão da ideia de justiça de questões carregadas de relevante conteúdo moral.

#### 4.4 DISTRIBUIÇÃO, RECONHECIMENTO, JUSTIFICAÇÃO E A “GUINADA POLÍTICA” NO ÂMBITO DA JUSTIÇA

Rainer Forst abordou o debate entre Nancy Fraser e Axel Honneth na perspectiva de reforçar sua proposta de justificação das relações de poder. Suas ideias estão sintetizadas e sistematizadas principalmente em dois textos, já objeto de revisões e de sucessivas publicações, cujas versões em língua portuguesa apresentam os títulos *Duas imagens da justiça*<sup>38</sup> e *O que é mais importante vem primeiro: distribuição, reconhecimento e justificação*,<sup>39</sup> os quais correspondem aos capítulos um e cinco do livro *Justificação e crítica* (FORST, 2018). Segundo afirma:

O debate entre Nancy Fraser e Axel Honneth coloca frente a frente as duas tentativas mais promissoras de construção de uma abrangente *teoria crítica da justiça*. Ao mesmo tempo, o antagonismo entre os respectivos enfoques nos lembra o clássico “cisma da crítica”, ou, dito de modo mais preciso, a divergência entre duas linhas teóricas, ambas com suas raízes no discurso crítico do Esclarecimento e na tradição marxista. A primeira linha visa sobretudo superar as relações de *desigualdade* econômicas, sociais e políticas. Voltadas para a esfera da econômica política, a “exploração” foi e continua a ser seu tema central. A segunda denuncia principalmente o *empobrecimento* da vida pessoal e cultural sob o modo de produção

<sup>37</sup> Observe-se que a Constituição brasileira de 1988 estabelece que, entre os objetivos da República Federativa do Brasil, estão: “construir uma sociedade livre, justa e solidária” (artigo 3º, I); “erradicar a pobreza e a marginalização e reduzir as desigualdades sociais e regionais” (artigo 3º, III) e “promover o bem de todos, sem preconceitos de origem, raça, sexo, cor, idade e quaisquer outras formas de discriminação” (artigo 3º, IV). Note-se que são deveres jurídicos fortemente carregados de conteúdo moral e que envolvem necessariamente questões filosóficas de justiça.

<sup>38</sup> As principais ideias deste texto já tinha sido objeto do livro *Right do justification* (FORST, 2012), cuja edição original em alemão é de 2007.

<sup>39</sup> Uma versão anterior deste texto compôs uma coletânea com artigos críticos sobre a obra de Axel Honneth (na qual ele apresenta respostas, inclusive ao texto de Rainer Forst): *First things first: redistribution, recognition and justification* (FORST, 2011).

capitalista moderno e se refere primordialmente ao vocabulário crítico da “alienação”, e não ao da exploração. É claro que essas duas formas de crítica foram e estão vinculadas uma a outra de vários pontos de vista. Porém, continua a busca por uma teoria que possa integrá-los, pois as diferenças categoriais entre ambas as abordagens são evidentes (FORST, 2018, p. 177-178).

Segundo expõe, mais do que contrapor duas posições antagônicas (uma de tradição kantiana e outra de linhagem hegeliana), essa disputa entre distribuição e reconhecimento protagonizada por Nancy Fraser e Axel Honneth “reflete questões mais profundas, que vão além disso, a saber, questões sobre como os seres humanos deveriam ser vistos na qualidade de sujeitos sociais, ou seja, reflete questões de ontologia social” (FORST, 2018, p. 179).

Por um lado, Rainer Forst afirma que o posicionamento de Nancy Fraser (não obstante sua proposta de conciliar distribuição e reconhecimento) estaria mais propenso a adotar uma proposta com viés universalizante e, por assim dizer, alheia a contextos específicos. Por outro lado, informa que seria justamente o combate a esse alheamento (ou alienação, que leva ao afastamento ou à negação de formas de vida boa) que seria o foco da atenção dos que, como Axel Honneth, trabalham dentro de uma perspectiva de eticidade, em busca de caracterizar alguma espécie de unidade entre a sociedade e seus membros. Dessa forma:

Somente por esse ângulo podemos entender por que os representantes da primeira abordagem, como Nancy Fraser, não concebem sua crítica da sociedade como uma crítica das “patologias sociais”. Com isso evitam o ônus de terem de provar o que seria, então, uma forma “saudável” de vida social – uma carga que Axel Honneth, em seu abrangente empreendimento teórico, procura reiteradamente formular sob novas formas, e mais precisamente em variações menos carregadas do ponto de vista metafísico. Honneth está convencido de que é preciso assumir essa tarefa quando não nos contentamos com uma forma reduzida de crítica que não consegue apreender a totalidade de uma forma de vida “falsa” (FORST, 2018, p. 180).

Nesse sentido, para Rainer Forst essa controvérsia apresenta uma dimensão muito maior do que pode aparentar a princípio. Trata-se não de “um debate em que apenas a estrutura política da justiça está em questão, mas em que estão em jogo as possibilidades normativas e metodológicas fundamentais de um pensamento sobre a justiça”, bem como sobre a relevância, para uma teoria crítica, da busca por um conceito de justiça (FORST, 2018, p. 180).

O autor, então, passa a apresentar sua concepção unidimensional ou monista de justiça. Propõe o afastamento tanto da redistribuição quanto do reconhecimento,

por os considerar insuficientes, e adota como fundamento o exercício do direito humano à justificação no âmbito das relações políticas.

Essa concepção, diferentemente de Fraser, propõe uma abordagem monista da justiça, que todavia, não está baseada, como na teoria de Honneth, em uma descrição substantiva do reconhecimento e da autorrealização. Não obstante, pressupõe uma forma fundamental de reconhecimento: o reconhecimento do direito fundamental à justificação de cada membro da estrutura básica da sociedade em ser respeitado como participante em igualdade de direitos nos procedimentos de justificação socialmente efetivos. Esse é o cerne do significa respeitar a dignidade humana nesse contexto (FORST, 2018, p. 186).

É possível vislumbrar proximidades, em alguns aspectos, entre a teoria da justificação de Rainer Forst e o critério de paridade de participação proposto por Nancy Fraser. É o que se extrai do seguinte trecho:

Os princípios fundamentais da justiça não demandam nenhum modo predeterminado de distribuição de certos bens. Antes, exigem que cada modo de distribuição seja definido no processo de justificação. É importante observar que podemos definir como justos ou equânimes arranjos diferentes e concorrentes entre si, dependendo de como todos os concernidos puderam participar do processo de surgimento daqueles arranjos, e se tiveram uma oportunidade suficiente de influenciar no resultado (FORST, 2018, p. 186).

Ora, se a justificação pressupõe a efetiva participação dos interessados no processo de formatação das relações de poder, é intuitiva a conclusão de que exigir e fornecer justificativas pressupõe a exigência de os sujeitos se enxergarem mutuamente como iguais e de se tratarem como parceiros na construção de objetivos comuns. Entretanto, para Rainer Forst as semelhanças com Nancy Fraser terminam nos pressupostos, pois não concorda que sua teoria seja completamente associada ou identificada com a dela.

Para distinguir sua abordagem, propõe a diferenciação entre o que chama de “justiça fundamental” e “justiça máxima”. Primeiramente, afirma ser necessário garantir “uma estrutura no interior da qual todos os membros disponham de um *status* e um poder suficientes para participar das decisões acerca das instituições sob as quais tem de viver” (FORST, 2018, p. 188). Para tanto, entende ser imperativo o estabelecimento de uma estrutura básica de justificação. A essa estrutura ele denomina “justiça mínima”. Por sua vez, mostra-se igualmente imperativo um outro tipo de estrutura, uma que possa assegurar “direitos, oportunidades de vida e bens que os cidadãos de uma sociedade não podem negar reciprocamente” (FORST, 2018, p. 188). Nesse último caso, está-se diante das condições materiais mínimas para que

os sujeitos morais possam exercer o direito à justificação por meio das estruturas e procedimentos assegurados no âmbito da “justiça mínima”. Rainer Forst se refere a essas condições materiais mínimas como “justiça máxima”, cujas características e efeitos aproximam-se da ideia redistributiva de bens e de direitos. Assim, nesse desenho, “justiça fundamental” e “justiça máxima” atuam em complementaridade para assegurar o pleno exercício do direito humano à justificação.

Partindo dessa distinção, Rainer Forst propõe que a “paridade de participação” pode apresentar significados distintos conforme se está a tratar de “justiça fundamental” ou de “justiça máxima”. Conforme expõe:

Provavelmente, a “paridade de participação” significa algo diferente em cada tipo de interpretação da justiça. Na justiça fundamental, a paridade de participação abrange o direito efetivo à justificação no interior das instituições políticas e sociais “reflexivas”, que se transformam democraticamente. Ela inclui essencialmente o poder de decidir sobre as instituições que regulam como os bens em geral são produzidos e distribuídos. Por conseguinte, quando argumentamos a favor de uma abordagem “transformadora” da justiça social – como também Nancy Fraser o faz [...] –, então temos de falar sobre as instituições equânimes de produção e de distribuição, e não prioritariamente sobre redistribuição. [...] Na forma da justiça máxima, a “paridade de participação” poderia ser a expressão universal (e geral) para a possibilidade de levar uma vida plena e integrada socialmente, sem sofrer uma forma de injustiça estrutural (FORST, 2018, p. 188-189).

Para o autor, portanto, a “paridade de participação” de Nancy Fraser, embora próxima a sua proposta garantir o direito à justificação por meio da participação paritária, não é suficiente para resolver os problemas da justiça. Isso porque, segundo afirma, o valor igualdade (justificada) é o que está mais próximo da explicação de Nancy Fraser (e não a redistribuição e o reconhecimento). Nesse sentido, segundo Rainer Forst:

Aqui, presumo que o conceito de igualdade é o mais importante, e não a ideia substantiva de “participação”. Se for assim, então parece que a reciprocidade e a universalidade fornecem os critérios normativos mais apropriados, 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. 189-190).

Da comparação entre as abordagens acima, podem ser extraídas muitas semelhanças. A própria Nancy Fraser reconhece tal fato ao afirmar que enxerga muitos de seus entendimentos em Rainer Forst. Segundo afirma, “o mero fato de que

posso imaginar interpretá-lo dessa maneira mostra o quão próximos em espírito nossos pontos de vista realmente são” (FRASER, 2007, p. 335). Com efeito, em resposta à crítica à sua concepção bidimensional de justiça, a autora afirma que:

Rainer Forst e eu concordamos com os objetivos básicos da teoria crítica. Para ele, também, tal teoria cumpre melhor seus objetivos práticos e emancipatórios quando faz da crítica da injustiça institucionalizada sua prioridade. Ao contrário de minha disputa com [Nikolas] Kompridis, então, minhas discordâncias com Forst são intraparadigmáticas. Com a premissa de um compromisso compartilhado com a crítica teórica da justiça, elas dizem respeito à melhor maneira de realizar esse projeto.

Para especificar esse desacordo central, devo primeiro observar os pontos de acordo, que são muitos. Na verdade, apesar de sua postura de imparcialidade cuidadosamente cultivada, li Forst como alguém do meu lado, e contra Axel Honneth, em quase todas as questões fundamentais debatidas em *Redistribution or Recognition?* Alinhando minha posição com a tradição da crítica da exploração e a de Honneth com a da crítica da alienação, o próprio Forst se posiciona em favor da primeira. Assim, ele concorda comigo que a teoria de Honneth falha de duas maneiras principais em fornecer uma base conceitual adequada para a teoria crítica (FRASER, 2007, p. 328).

Entretanto, ao final de sua resposta, Nancy Fraser reafirma seu posicionamento, reforça sua abordagem bidimensional da justiça<sup>40</sup> e conclui que Rainer Forst, em linhas gerais, utiliza um caminho diferente (o direito à justificação) para chegar a conclusões semelhantes às suas.<sup>41</sup> No caso: a de “que uma sociedade justa exige que ninguém seja privado dos recursos, posição e voz necessários para evitar a exclusão ou marginalização em qualquer arena importante de interação social” (FRASER, 2007, p. 335).

Por outro lado, embora divirja das ideias de Axel Honneth, Rainer Forst aceita que a teoria do reconhecimento é mais próxima de questões concretas de injustiça, pois “dispõe de um sensor indispensável para apreender as experiências de sofrimento social em geral e da injustiça em particular” (FORST, 2018, p. 184). Além

---

<sup>40</sup> “Em geral, então, há boas razões para preferir minha abordagem à de Forst com respeito a todas as quatro questões consideradas aqui: o objeto, a modalidade, o escopo e a ontologia social da crítica normativa. Assim, na filosofia moral, como na teoria social, a concepção de justiça da teoria da participação parece fazer um trabalho melhor ao colocar as primeiras coisas em primeiro lugar, assumindo que as duas visões são interpretadas como rivais” (FRASER, 2007, p. 335).

<sup>41</sup> “Em geral, então, Forst e eu concordamos que uma teoria crítica da sociedade contemporânea deve ser teoricamente multidimensional e normativamente monista. No entanto, Forst não endossa a teoria que propus. No plano da teoria social, ele parece rejeitar meu relato de três ordens de subordinação entrelaçadas em favor de um “pluralismo de noções avaliativas”. No plano da filosofia moral, ele propõe substituir meu princípio de paridade de participação por uma norma de justificativa. O resultado aparente é substituir uma justificativa da concepção de justiça pela minha concepção teórica da participação” (FRASER, 2007, p. 328).

disso, admite um ponto de convergência: ambas as teorias parecem partir da necessidade de se reconhecer o outro como detentor de direito humano à justificação.

[A concepção da justiça como justificação] pressupõe uma forma fundamental de reconhecimento: o reconhecimento do direito fundamental à justificação de cada membro da estrutura básica da sociedade em ser respeitado como participante em igualdade de direitos nos procedimentos de justificação socialmente efetivos. Esse é o cerne do que significa respeitar a dignidade humana nesse contexto (FORST, 2018, p. 186)

Entretanto, as similitudes encerram-se nesse ponto. Primeiramente, tal como Nancy Fraser, Rainer Forst afirma que nem todas as injustiças podem ser subsumidas às questões de reconhecimento, pois “muitos fenômenos de injustiça no âmbito da economia parecem ter outras causas e seguem uma outra lógica do mercado ou sistêmica, que deve ser criticada e reconhecida como tal” (FORST, 2018, p. 191).

Além dessa objeção de caráter geral, Rainer Forst apresenta pelo menos mais dois questionamentos à proposta de Axel Honneth. Inicialmente, entende que o reconhecimento não é um fim em si mesmo, mas um meio para se atingir um bem maior, no caso a justiça. Com efeito, conforme expõe, a motivação das lutas sociais não estaria na busca por estima social ou algo parecido; mas sim na busca por igualdade de *status* e de oportunidades.

[...] mesmo que fosse correto que se exigisse uma mudança na estrutura social do reconhecimento sob a forma de uma revalorização da “contribuição” de alguns grupos, essa mudança poderia ser somente um meio para o fim justiça, e não o fim em si mesmo – a finalidade não está em uma estima social específica, mas em dispor de um *status* social igual e de oportunidades iguais em relação aos outros, e em não mais ser discriminado (o que é algo diferente de receber uma estima específica). Desse modo, questiono a afirmação de Honneth de que uma teoria deontológica inverte falsamente a relação meio-fim e é cega em relação às finalidades da justiça social (FORST, 2018, p. 191-192).

Em seguida, mesmo se o reconhecimento fosse considerado um fim em si mesmo e não um meio para garantir relações justas, Rainer Forst questiona os próprios critérios trabalhados por Axel Honneth (amor, direito e estima social). Conforme argumenta, o próprio teórico do reconhecimento utiliza termos e expressões de conteúdo justificatório, como se cometesse algo parecido a um ato falho, como se em seu íntimo considerasse que reconhecimento estivesse subsumido na justificação. No fim das contas, argumenta Rainer Forst, o que estaria em jogo ao tratar de

reconhecimento seria a busca por igualdade ou reciprocidade, cuja desconsideração demandaria robusta justificação. Note-se:

Tenho igualmente dúvidas no que diz respeito à questão de se os critérios de reconhecimento bastam para definir as reivindicações por justiça justificáveis (incluindo as reivindicações por reconhecimento). Pois todas essas reivindicações devem ser justificadas segundo os critérios de reciprocidade e de universalidade: todas aquelas formas de “desrespeito” que não podem ser justificadas de modo recíproco e universal cabem na categoria injustiça. Vamos chamar isso de *a priori da justificação*. Além disso, diferentemente de Honneth, penso que isso não se afasta muito de suas próprias considerações, pois, quando se trata de traduzir um fenômeno – ou uma experiência subjetiva – de desrespeito em uma experiência de injustiça e esta, por sua vez, em uma exigência por justiça, Honneth usa os conceitos “justificar”, “justa” ou “igual”: reivindicações por reconhecimento devem ser “fundamentadas” [...], e as injustiças na distribuição expressam “relações de reconhecimento injustificadas” [...]. No que diz respeito à justificação dessas relações ou reivindicações, é evidente que o critério essencial, se não o único, é o da igualdade – ou da reciprocidade, em meus termos (FORST, 2018, p. 192).

Axel Honneth respondeu às críticas de Rainer Forst (HONNETH, 2011, p. 415-416). Embora as considerasse elegantes, entendeu-as falhas em razão de possuírem um relevante caráter abstrato. De acordo com suas palavras:

A tentativa elegante de Rainer Forst de resolver a disputa entre mim e Nancy Fraser, recomendando que retornássemos a um antecedente “direito à justificação”, acaba falhando por causa de sua abstração. Pode ser verdade que, em um sentido muito geral, a ideia de justiça pode ser entendida como o princípio de que os arranjos sociais devem ser universal e reciprocamente justificáveis, mas isso significaria essencialmente que as ordens sociais só podem ser consideradas “justas” se se provarem ser “justificadas”, conforme um discurso livre e irrestrito entre todos os membros da sociedade (HONNETH, 2011, p. 415).

Para Axel Honneth, por sua vez, uma teoria da justificação deve necessariamente levar em conta o fato de que os participantes dos discursos justificantes não estão na condição de distanciamento que lhes permita trabalhar com o grau de abstração pressuposto por Rainer Forst. Dessa forma, “nesse sentido fundamental, o reconhecimento mútuo sempre precede o discurso, e a atribuição mútua de capacidades normativas [*Statuseinräumung*] sempre precede a justificação” (HONNETH, 2011, 416). E, concluindo sua tréplica, faz como que uma provocação a Rainer Forst, sugerindo o reforço da análise do que poderia ser perfeitamente um quinto (ou um primeiro) contexto de justificação: o social. Note-se:

Posso apenas sugerir as consequências de inverter a relação entre reconhecimento e justificação desta forma; em essência, a historicidade dos contextos de justificação deve receber um papel muito mais forte do que Rainer Forst está disposto a conceder. Os contextos sociais de justificação

são tudo menos secundários, porque já contêm as normas morais que podem ser subsequentemente julgadas em termos de sua adequação. Uma teoria da justiça social deve, portanto, procurar descobrir o conteúdo normativo desses contextos. Somente quando estes últimos tiverem sido determinados por meio de uma reconstrução normativa de sua contemporaneidade histórica, podemos aplicar a eles o padrão de justificabilidade (HONNETH, 2011, p. 416).

Observe-se que o teor da resposta de Axel Honneth está em sintonia com o contexto geral de sua obra e de suas premissas filosóficas. Isso porque, se Jürgen Habermas indicou e tentou resolver o que suponha ser um déficit democrático inerente à obra de Horkheimer e Adorno, Axel Honneth se propôs a enfrentar o que entendia ser um déficit sociológico em toda a tradição da Teoria Crítica. Daí, por exemplo, seu cuidado em reforçar sua argumentação a partir de dados e informações empíricas no *Luta por reconhecimento* (HONNETH, 2009), ainda que por interpostos autores. Nesse sentido:

A crítica de Honneth é a de que a teoria social de Habermas, ainda que tenha mostrado avanços significativos em relação a Horkheimer e Adorno, não conseguiu superar um outro tipo de déficit tão significativo quanto o problema do “déficit normativo” apontado por Habermas. Trata-se do “déficit sociológico” da Teoria Crítica. Trata-se de pensar os fundamentos normativos da crítica com base na dinâmica social efetiva ou inseridos nela, isto é, segundo as experiências de injustiça e os conflitos que se seguem a tais experiências (MELO; WERLE, 2006, p. 184).

Assim, a resposta de Axel Honneth (a cobrar – ou sugerir – algum aporte social e concreto – ou menos abstrato – à teoria da justificação) deve ser situada no contexto geral de sua obra, principalmente com a sua preocupação, desde seus primeiros trabalhos, com a redução do déficit sociológico da Teoria Crítica.

É bem verdade que Rainer Forst tentou se antecipar a uma possível objeção de déficit sociológico em sua obra.<sup>42</sup> Com efeito, na introdução de seu livro *Justificação e crítica*, o autor tenta se afastar de eventuais críticas ao informar que, embora compartilhem as mesmas raízes kantianas, não segue por completo a abordagem rawlsiana, a qual elege princípios *abstratos* e depois procura encaixá-los em modelos

---

<sup>42</sup> “Uma segunda objeção possível pelo ângulo da teoria de Honneth poderia ser a de que a abordagem da justificação é a-histórica porque está fundamentada unicamente em um princípio abstrato da razão. Mas, como já procurei mostrar em outros lugares – em minha reconstrução do discurso da tolerância desde a Antiguidade até a atualidade –, a reivindicação por justiça foi e continua sendo uma reivindicação para ser respeitado como agente com um direito à justificação, no sentido de uma reivindicação por relações políticas e sociais que possam ser justificadas reciprocamente. Nesse sentido, essa reivindicação é uma mola propulsora importante e central dos conflitos sociais (FORST, 2018, p. 201).

sociais para configurar o fundamento das relações de poder (FORST, 2018, p. 16). Assim, defende que sua teoria da justificação das relações de poder não adotaria, segundo suas próprias palavras, uma construção monológica, abstrata e ideal, muito menos uma reconstrução indutiva a partir de elementos concretos tidos como bons. A justificação, conforme afirma, deve ser fruto de construções dialógicas e concretas, a partir do meio social.

Assim, a abordagem que adoto não parte da construção abstrata de um ideal nem de uma concepção empírica, supostamente realista, da política como um lugar do choque de interesses normativos que excluem princípios superiores, o que acaba no decisionismo. Ela entende a questão fundamental da dominação legítima como uma questão de justiça – isto é, como dominação justificada, não dominadora e que exclui a arbitrariedade – e reconstrói recursivamente as normas – em parte de natureza procedimental, em parte substantiva – que possibilitam essa justificação. Com isso, a justiça não é apenas o que vale como justo em uma sociedade, mas sim aquilo que nela pode valer de modo recíproco e universal quando os destinatários das normas são os autores livres e iguais dessas normas. Que eles se tornem esses autores é a primeira exigência da justiça (FORST, 2018, p. 19).

Dessa forma, Rainer Forst repele a crítica que Axel Honneth lhe dirige, afirmando que uma filosofia política e social que busque apoio ou somente em princípios morais abstratos ou apenas em diretrizes éticas concretas, sem submeter tais parâmetros à parcela dominada dos membros de um grupo social, não se mostra adequada e tende a reforçar o *status quo* de injustiça. Assim, “apenas se perpetuaria a alienação social, tão corretamente criticada por Rousseau, Hegel e Marx, pois a alienação real existe onde os indivíduos não se veem como sujeitos de justificação que possuem um direito à justificação nos contextos sociais e políticos” (FORST, 2018, p. 20).

Contudo, mesmo diante de tais contra-argumentos, é provável que Axel Honneth mantivesse sua posição e seus contrapontos aos fundamentos e ao desenho da teoria da justificação de Rainer Forst.

#### 4.5 CONCLUSÃO PARCIAL

Independentemente da procedência ou não das críticas à teoria da justificação, apresentadas neste capítulo, Rainer Forst tem o mérito de resultar, de modo direto ou indireto, em algum nível de fortalecimento do espaço político a partir da “guinada política” que propõe. Isso porque ao enfatizar a necessidade de justificação das relações de poder, termina por reforçar, de um lado, o dever de as autoridades políticas motivarem suas ações e, de outro, empodera os cidadãos a exigir tais

justificativas daqueles que têm o dever de as apresentar. Mais do que meramente estabelecer razões abstratas, ao determinar o dever de quem exerce poder de submeter suas motivações aos destinatários, abre-se espaço para que as decisões sejam tomadas de modo dialógico, mediante ampla participação democrática. É nesse sentido, portanto, que é possível afirmar que a teoria da justificação de Rainer Forst tende a reforçar os ambientes políticos de debate e de deliberação. Acrescente-se que tal preocupação já estava presente em sua caracterização dos contextos da justiça, no início dos anos 1990, principalmente no âmbito do contexto político da justiça (FORST, 2010). Contudo, é importante ressaltar que esse reforço do espaço político pressupõe, necessariamente, a existência de condições mínimas de segurança material e de instituições políticas democráticas. Onde tais requisitos se mostrarem falhos, principalmente em países mais pobres e economicamente mais desiguais, não será intuitivo esse reforço do espaço político.

Com efeito, a preocupação unicamente voltada à redistribuição de bens, sem se atentar para o modo como eles são produzidos e sobre quem determina as regras quanto à escolha dos beneficiários, do quanto é recebido e de quem arca com os custos, pode levar a situações de completo alheamento quanto à natureza e legitimidade de governos e regimes políticos. Nas palavras de Rainer Forst:

Com isso, porém, se perdem os elementos essenciais da justiça social e política, segundo a qual se trata da configuração de um contexto de cooperação política e social, e a primeira questão aqui é como os indivíduos estão envolvidos na produção dos bens materiais e imateriais, de modo que um resultado só pode ser justo quando é produzido sob condições capazes de serem consideradas justas por todos. Seria uma coisa muito boa se existisse um grande Leviatã que distribuísse o maná, mas isso teria pouco a ver com a justiça política e social. E se uma ditadura do bem-estar social cuidasse para que uma grande parte das *basic capabilities* fosse assegurada, certamente a vida nela seria muito melhor, segundo determinados padrões, do que em uma democracia social com escassez de recursos; porém não seria justa (FORST, 2018, p. 49).

Segundo afirma, a dominação “só pode ser legítima se for justificada, o que implica que uma determinada práxis de justificação tem de ser institucionalizada, e esta é a primeira tarefa da justiça social e política” (FORST, 2018, p. 16). É justamente nessa contextualização que a teoria da justificação propõe uma “guinada política”, de modo que as pessoas passem a ser vistas não só como destinatários, mas como sujeitos da justiça (e isso vale tanto para as concepções unidimensionais como para as demais propostas). Conforme afirma:

Uma estrutura da sociedade justa tem muitos aspectos, que, contudo, em seu cerne, se resumem a um só: uma estrutura básica justificada de modo recíproco e universal. Por isso, o que se deveria buscar em primeiro lugar é uma estrutura de poder para uma justificação efetiva. Defendo uma guinada política nos debates teóricos sobre a justiça, visto que não pode haver uma teoria da justiça adequada sem antes considerar a questão política das relações de poder no interior de uma sociedade. As pessoas não devem ser vistas primeiramente como destinatárias da justiça; pelo contrário, elas deveriam ser entendidas como sujeitos da justiça capazes de agir, isto é, como agentes autônomos que participam das decisões sobre as estruturas de produção e de distribuição que determinam suas vidas – evidentemente, levando em consideração as limitações dos sistemas sociais desenvolvidos nas sociedades modernas (FORST, 2018, p. 196-197).

Com efeito, a guinada política proposta enfatiza o reforço à autonomia (em sentido kantiano) das pessoas, de modo que estas devem ser sujeitos das justificações, e não objetos de razões de poder elaboradas de modo arbitrário.

Dessa forma, o princípio da justificação apresenta-se como uma garantia do sujeito justificante e, quando garantidas condições materiais mínimas, um meio que garante o mais amplo exercício crítico. Enquadra-se perfeitamente naquilo que Horkheimer caracterizou como teoria crítica em contraposição à chamada teoria tradicional. Nesse sentido, o exercício da justificação permite o cumprimento da missão descritiva do diagnóstico do tempo presente quanto às relações políticas e reforça o caráter emancipador,<sup>43</sup> ao questionar a natureza e propor a superação de eventuais falhas e injustiças detectadas no modelo descrito.<sup>44</sup>

---

<sup>43</sup> “A demanda por justiça é uma demanda emancipatória, que é descrita com termos como equidade, reciprocidade, simetria, igualdade ou equilíbrio; dito de modo reflexivo, seu fundamento é a pretensão da pessoa em ser respeitada como agente de justificação, ou seja, na própria dignidade de um ser que pode pedir e dar justificativas. A vítima da injustiça não é essencialmente aquela que carece de certos bens, mas aquele que não “conta” na produção e distribuição dos bens” (FORST, 2012, p. 02).

<sup>44</sup> “O princípio da justificação é, ao mesmo tempo, um princípio da autonomia e da crítica. Ele é o próprio fundamento da teoria, isto é, não constrói uma ordem normativa acima da cabeça dos indivíduos; antes, procura pensar essa ordem como sendo produzida construtivamente – e, com isso, defronta-se com os fenômenos que impedem isso. Ao fazê-lo, ela se torna uma teoria crítica que assume a velha questão de por que a sociedade moderna não está em condições de produzir formas racionais de ordem social” (FORST, 2018, p. 20-21).

## CONCLUSÃO

A presente pesquisa analisou os fundamentos da justiça, em perspectiva filosófica, a partir das noções do reconhecimento, da redistribuição e da justificação. Foram utilizadas como fonte as propostas de fundamentação a partir das obras de Axel Honneth, Nancy Fraser e Rainer Forst. Esses autores têm em comum o fato de trabalharem com uma abordagem distinta das disputas entre liberais e comunitaristas e de serem todos vinculados à tradição da Teoria Crítica.

Em cada um dos capítulos foram expostos os fundamentos utilizados pelos autores com que justificam a primazia de suas propostas de parâmetro da justiça. Nesse sentido, para Axel Honneth são as relações de reconhecimento que pautam as lutas por justiça. Por sua vez, Nancy Fraser afirma que a primazia dada ao reconhecimento leva ao abandono das pautas redistributivas. Foi exposto igualmente seu argumento de que, existem demandas de reconhecimento que são fortemente misturadas com pleitos distributivos, bem como há situações de injustiça econômica que são indissociáveis de questões identitárias. Nesse sentido, propõe uma concepção bidimensional de justiça, na qual devem ser combinadas soluções econômicas e culturais, em proporção adequada a cada caso, para solucionar as situações de injustiça.

Após, foi exposta em detalhes a proposta de Rainer Forst relativa aos contextos da justiça. Nesse ponto, seu objetivo foi duplo: de um lado, demonstrar a obsolescência e a necessidade de superação do debate entre liberais e comunitaristas e, de outro, abrir espaço para sua posterior teoria da justificação. Nesse sentido, já em seu livro *Contextos da justiça*, Rainer Forst realça a importância do contexto moral, no qual as justificativas devem ser pautadas em critérios de universalidade e generalidade. Por fim, foi detalhada a teoria da justiça como justificação. Nessa parte da dissertação, foram expostas as características da proposta de Rainer Forst, bem como as principais críticas recebidas. As duas mais relevantes tratam, de um lado, do elevado grau de abstração da necessidade de justificação das relações políticas em bases universais e recíprocas (Axel Honneth) e a tentativa de segregar questões de justiça das questões de solidariedade e de caridade (Simon Caney).

Como balanço, tem-se que, não obstante os relevantes fundamentos apresentados por cada um dos autores, o debate sobre a primazia unidimensional do reconhecimento, da redistribuição ou da justificação não está pacificado. De um lado, Nancy Fraser ampliou sua abordagem e desenvolveu uma terceira dimensão de justiça (a política, que seria um meio de concretização das outras duas). De outro, Axel Honneth, como um dos precursores contemporâneos do reconhecimento, reforçou sua posição ao longo do tempo e continua a reafirmar sua primazia como o elemento normativo único e fundamental da justiça. Por sua vez, as teses de Rainer Forst refletem sua matriz kantiana e é criticada por sua forte carga de abstração.

Com efeito, embora se mostre bem fundamentada no plano lógico, a proposta de Rainer Forst de justificação das relações de poder (como exigência primeira da justiça) pressupõe uma base política e material mínima (o que ele próprio reconhece necessária). Como essa base é frágil ou inexistente em muitas experiências, essa teoria tende a apresentar um déficit sociológico, ao qual Axel Honneth se referia ao tratar das abordagens anteriores à sua no âmbito da Teoria Crítica.

Em outras palavras, a teoria da justificação aparenta não ter o caráter universal que reivindica ter, pois não se aplica a situações em que pessoas e grupos sociais não possuem condições materiais mínimas para exigir justificação. De todo modo, independentemente da procedência ou não das críticas, e guardadas tais ressalvas, a teoria da justificação tem o mérito de resultar em algum incremento do espaço público e dos procedimentos políticos. Isso porque a “guinada política” proposta por Rainer Forst enfatiza a autonomia (em sentido kantiano) das pessoas, de modo que estas devem ser, necessariamente, sujeitos das justificações, e não meramente objetos de razões elaboradas de modo unilateral e arbitrário.

Assim, ante as potencialidades e fragilidades das propostas de fundamentação da justiça (distribuição, reconhecimento e justificação das relações de poder), conclui-se que nenhum desses critérios é sozinho suficiente para abranger todas as situações de injustiça que ocorrem nas sociedades contemporâneas.

Dessa forma, o critério mais adequado para a fundamentação da justiça é o que consegue combinar as relações de justificação do poder (de modo a afastar a dominação arbitrária) com as demandas de reconhecimento e as necessidades redistributivas. Em um ambiente social fortemente marcado pelo pluralismo, essa solução pode não ser a ideal, mas se mostra como a melhor possível nesse momento histórico.

## REFERÊNCIAS

BRESSIANI, Nathalie de Almeida. *Economia, cultura e normatividade: o debate entre Nancy Fraser e Axel Honneth sobre redistribuição e reconhecimento*. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Universidade de São Paulo. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. São Paulo, 2010.

CANEY, Simon. Liberalism and communitarianism: a misconceived debate. *Political Studies*, 40(2), 1992, p. 273–289. s/l. doi:10.1111/j.1467-9248.1992.tb01384.x. Acesso em: 10.07.2022.

\_\_\_\_\_. Justice and the basic right to justification. In: FORST, Rainer. *Justice, democracy and the right to justification: Rainer Forst in dialogue*. New York: Bloomsbury, 2014.

CORRADETTI, Claudio. Engaging with Forst's right to justification: Kantian analogies and the problem of subjectivity. In: HERLIN-KARNELL, Ester; KLATT, Mathias (eds.). *Constitutionalism justified: Rainer Forst in discourse*. New York: Oxford University Press, 2020. p. 33-51.

CORREIA, Andyara Letícia de Sales. *Uma análise da concepção tridimensional de justiça de Nancy Fraser redistribuição, reconhecimento e representação*. Porto Alegre: Fundação Fênix, 2021.

CRISSIÚMA, Ricardo. Trocando o jovem pelo velho: Axel Honneth leitor de Hegel. \_\_\_\_\_. In: MELO, Rúion (Coord.). *A teoria crítica de Axel Honneth: reconhecimento, liberdade e justiça*. São Paulo: Saraiva, 2013. p. 55-81.

DWORKIN, Ronald. A justiça e os direitos. In: DWORKIN, Ronald. *Levando os direitos a sério*. Traduzido por Nelson Boeira. São Paulo: Martins Fontes, 2002. p. 235-282.

FORRESTER, Katrina. *In the shadow of justice: postwar liberalism and the remaking of political philosophy*. Princeton: Princeton University Press, 2019.

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

FRASER, Nancy. Social justice in the age of identity politics: redistribution, recognition and participation. In: FRASER, Nancy; HONNETH, Axel. *Redistribution or recognition? a political philosophical exchange*. London: Verso, 2003. p. 07-109.

\_\_\_\_\_. Identity, exclusion, and critique: a response to four critics. *European Journal of Political Theory*. Vol. 06 n. 03. p. 305-307. 2007. Disponível em: <https://journals.sagepub.com/toc/epta/6/3>. Acesso em: 31.01.2023.

\_\_\_\_\_. *O velho está morrendo e o novo não pode nascer*. Traduzido por Gabriel Landi Fazzio. São Paulo: Autonomia Literária, 2021.

\_\_\_\_\_. *Justiça interrompida: reflexões críticas sobre a condição "pós-socialista"*. Traduzido por Ana Claudia Lopes e Nathalie Bressiani. São Paulo: Boitempo, 2022.

FORST, Rainer. *Contextos da justiça: filosofia política para além do liberalismo e comunitarismo*. Traduzido por Denilson Luis Werle. São Paulo: Boitempo, 2010.

\_\_\_\_\_. First things first: redistribution, recognition and justification. In: PETHERBRIDGE, Danielle (ed.). *Axel Honneth: critical essays*. Leiden: Brill, 2011. p. 303-319.

\_\_\_\_\_. *Right do justification*. Translated by Jeffrey Flynn. New York: Columbia University Press, 2012.

\_\_\_\_\_. *Justice, democracy and the right to justification: Rainer Forst in dialogue*. New York: Bloomsbury, 2014.

\_\_\_\_\_. *Normativity and power: analyzing social orders of justification*. Translated by Ciaran Cronin. Oxford: Oxford University Press, 2017.

\_\_\_\_\_. *Justificação e crítica: perspectivas de uma teoria crítica da política*. Traduzido por Denilson Luis Werle. São Paulo: UNESP, 2018.

GUTMANN, Amy. Introduction. In: GUTMANN, Amy (Ed.). *Multiculturalism: examining the politics of recognition*. Princeton: Princeton University Press, 1994. p. 03-24.

HABERMAS, Jürgen. Trabalho e interação: comentários sobre a *Filosofia do espírito* de Hegel em Jena. In: HABERMAS, Jürgen. *Técnica e ciência como "ideologia"*. Traduzido por Felipe Gonçalves da Silva. São Paulo: Unesp, 2014. p. 35-74.

\_\_\_\_\_. Luta por reconhecimento no estado de direito democrático. In: HABERMAS, Jürgen. *A inclusão do outro: estudos de teoria política*. Traduzido por Denílson Luís Werle. São Paulo: UNESP, 2018. p. 341-393.

\_\_\_\_\_. *Facticidade e validade: contribuições para uma teoria discursiva do direito e da democracia*. Traduzido por Felipe Gonçalves e Rúrion Melo. São Paulo: UNESP, 2020.

HEGEL, George Friedrich Wilhelm. *Linhas fundamentais de filosofia do direito: direito natural, e ciência do Estado em seu traçado fundamental*. Traduzido por Marcos Lutz Müller. São Paulo: 34, 2022.

HONNETH, Axel; HAMMER, Espen; GORDON, Peter E. (Eds.). *The Routledge companion to the Frankfurt School*. New York: Routledge, 2019.

HONNETH, Axel. Redistribution as recognition: a response to Nancy Fraser. In: FRASER, Nancy; HONNETH, Axel. *Redistribution or recognition? a political philosophical exchange*. London: Verso, 2003. p. 110-197.

\_\_\_\_\_. *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. Traduzido por Luiz Repa. 2. ed. São Paulo: 34, 2009a.

\_\_\_\_\_. A textura da justiça: sobre os limites do procedimentalismo contemporâneo. Traduzido por Emil A. Sobottka e Joana Cavedon Ripoll. *Civitas: Revista de Ciências Sociais*. Porto Alegre, v. 9, n. 3, 2009b, p. 345-368. <https://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/civitas/article/view/6896>. Acesso em: 30.11.2021.

\_\_\_\_\_. Rejoinder. In: PETHERBRIDGE, Danielle (ed.). *Axel Honneth: critical essays*. Leiden: Brill, 2011. p. 391-421.

\_\_\_\_\_. *O direito da liberdade*. Traduzido por Saulo Krieger. São Paulo: Martins Fontes, 2015.

\_\_\_\_\_. *Reificação: um estudo sobre a teoria do reconhecimento*. Traduzido por Rúrion Melo. São Paulo: UNESP, 2018.

\_\_\_\_\_. *Recognition: a chapter in the history of european ideas*. Translated by Joseph Ganahl. Cambridge (UK): Cambridge University Press, 2021.

HORKHEIMER, Max. In: ADORNO, Theodor W.; BENJAMIN, Walter; HABERMAS, Jürgen; HORKHEIMER, Max. *Textos escolhidos: Os Pensadores*. Vol. XLVIII. São Paulo: Abril Cultural, 1975.

KYMLICKA, Will. *Filosofia política contemporânea*. Traduzido por Luis Carlos Borges. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

JAY, Martin. *A imaginação dialética: história da Escola de Frankfurt e do Instituto de Pesquisas Sociais 1923-1950*. Traduzido por Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.

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

\_\_\_\_\_. Para além do dilema redistribuição e reconhecimento: Nancy Fraser e a concepção bidimensional de justiça. *Ethic@ (Revista Internacional de Filosofia Moral)* Vol. 15, n. 1, 2016. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ethic/article/view/1677-2954.2016v15n1p126>. Acesso em: 09.01.2021.

\_\_\_\_\_. Os limites do direito: uma abordagem a partir de Honneth. *Quaestio Iuris*. Vol. 11, n. 04. 2018. p. 2445-2457. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/quaestioiuris/article/view/32183/27050>. Acesso em: 31.01.2023.

\_\_\_\_\_. Esfera público-democrática no Brasil: reflexões à luz de Rawls e Habermas. In: CALGARO, Cleide; RUSCHEINSKY, Aloisio; WEBER, Thadeu. *Ética, direito socioambiental e democracia*. Caxias do Sul: EDUCS, 2018.

\_\_\_\_\_. Concepções procedimentalistas e reconstrutivistas da justiça. *Conexão política - Revista do Programa de Pós-graduação em Ciência Política da UFPI*. Vol. 08, n. 2. p. 61-71, jul-dez/2019. Disponível em: <https://ojs.ufpi.br/index.php/conexaopolitica/article/view/10265/0>. Acesso em: 16.01.2021.

\_\_\_\_\_. A teoria da justiça de Rainer Forst: crítica como justificação normativa. In: WEBER, Thadeu; CARVALHO, Jardel de (Orgs.). *Filosofia do direito: teorias modernas e contemporâneas da justiça*. Porto Alegre: Fundação Fênix, 2021. p. 229-244.

\_\_\_\_\_. Hegel e a liberdade social: uma abordagem a partir de Honneth. *Veritas*. Porto Alegre, v. 67, n. 1, jan-dez 2022, p. 1-16. Disponível em: <https://revistaseletronicas.pucrs.br/index.php/veritas/article/view/41862/27657>. Acesso em: 25.02.2023.

LIMA, Francisco Jozivan Guedes de; SOBOTTKA, Emil Albert. A democracia comunicativa de Young como complemento à democracia deliberativa de Habermas. *Educação e Pesquisa*. Vol. 46. 2020. Disponível em: <https://www.scielo.br/pdf/ep/v46/1517-9702-ep-46-e224095.pdf> . Acesso em: 09.01.2021.

LIMA, Francisco Jozivan Guedes de; SOUSA, Vigevando Araújo de. Reconhecimento em Honneth e Ricoeur. *Pensando – Revista de Filosofia*. V. 13, n. 29, 2022. p. 22-34. Disponível em: <https://revistas.ufpi.br/index.php/pensando/article/view/13460/8397>. Acesso em 25.02.2023.

MELO, Rúrion (Coord.). *A teoria crítica de Axel Honneth: reconhecimento, liberdade e justiça*. São Paulo: Saraiva, 2013a.

MELO, Rúrion. Crítica e justificação em Rainer Forst. *Cadernos de filosofia alemã: crítica e modernidade*. n. 22, 2013b. p. 11-30. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/filosofiaalema/article/view/72163/0>. Acesso em: 30.11.2021.

NOBRE, Marcos. *Teoria crítica*. Rio de Janeiro: Zahar, 2004.

\_\_\_\_\_. Introdução. In: NOBRE, Marcos; TERRA, Ricardo (Orgs.). *Direito e democracia: um guia de leitura de Habermas*. São Paulo: Malheiros, 2008. p. 15-35.

\_\_\_\_\_. A luta por reconhecimento: Axel Honneth e a teoria crítica. Apresentação. In: HONNETH, Axel. *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. Traduzido por Luiz Repa. 2. ed. São Paulo: 34, 2009. p. 07-19.

\_\_\_\_\_. Reconstrução em dois níveis: um aspecto do modelo crítico de Axel Honneth. In: MELO, Rúrion (Coord.). *A teoria crítica de Axel Honneth: reconhecimento, liberdade e justiça*. São Paulo: Saraiva, 2013. p.11-54.

NOZICK, Robert. *Anarquia, estado e utopia*. Traduzido por Fernando Santos. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. O debate acerca da fundamentação de uma teoria da justiça: Rawls e Habermas. In: FELIPE, Sônia T. (Org.). *Justiça como equidade: fundamentação e interlocuções polêmicas*. Florianópolis: Insular, 1998. p. 87-102.

RAWLS, John. *Justiça e democracia*. Traduzido por Irene A. Paternot. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

\_\_\_\_\_. *Justiça como equidade: uma reformulação*. Traduzido por Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

\_\_\_\_\_. *Uma teoria da justiça*. Traduzido por Jussara Simões. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

\_\_\_\_\_. *O liberalismo político*. Traduzido por Álvaro de Vita. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

\_\_\_\_\_. *Conferências sobre a história da filosofia política*. Traduzido por Fábio M. Said. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

SAFATLE, Vladimir. *Grande hotel abismo: por uma reconstrução da teoria do reconhecimento*. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2020.

SANDEL, Michael. *O liberalismo e os limites da justiça*. 2. ed. Traduzido por Carlos E. Pacheco do Amaral. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2005a.

\_\_\_\_\_. *Public philosophy: essays on the morality in politics*. Cambridge: Harvard University Press, 2005b.

\_\_\_\_\_. *Justiça: o que é fazer a coisa certa*. Traduzido por Heloísa Matias e Maria Alice Máximo. 5ª. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012.

SEN, Amartya. *What do we want from a Theory of Justice?* In: GOODIN, Robert E.; PETTIT, Philip (Eds.). *Contemporary political philosophy: an anthology*. 3. ed. Roboken: Willey Blackwell, 2019. p. 13-25.

SILVA, Felipe Gonçalves. Iris Young, Nancy Fraser e Seyla Benhabib: uma disputa entre modelos críticos. In: In: NOBRE, Marcos. *Curso livre de teoria crítica*. Campinas: Papirus, 2006. p. 199-226.

SINNERBRINK, Robert. *Hegelianismo*. Traduzido por Fabio Creder. Petrópolis: Vozes, 2017.

SOBOTTKA, Emil Albert; SAAVEDRA, Giovani Agostini. Introdução à teoria do reconhecimento de Axel Honneth. *Civitas: revista de Ciências Sociais*, n. 08, v. 1, p. 09-18, jan/abr 2008. Disponível em: <https://revistaseletronicas.pucrs.br/index.php/civitas/article/view/4319>. Acesso em: 31.01.2023.

SOUSA, José Elielton de. Uma análise da crítica da leitura de Rainer Forst do comunitarismo macintyreano. In: BAVARESCO, Agemir; KONZEN, Paulo Robert; OLIVEIRA, Nythamar de. *Justiça, direito e ética aplicada: VI Seminário Internacional sobre a justiça*. Porto Alegre: Fi, 2013. p. 223-244.

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

\_\_\_\_\_. Cross-purposes: the liberal-communitarian debate. In: MATRAVERS, Derek; PIKE, Jon. *Debates in contemporary political philosophy: an anthology*. New York: Routledge, 2003. p. 195-212.

WALZER, Michael. *Esferas da justiça: uma defesa do pluralismo e da igualdade*. Traduzido por Jussara Simões. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

WEBER, Thadeu; COSTA, Jardel de Carvalho (Orgs.). *Filosofia do direito: teorias modernas e contemporâneas da justiça*. Porto Alegre: Fundação Fênix, 2021.

WERLE, Denílson Luis; COSTA, Sérgio. Universalismo e contextualismo: Rawls e os comunitaristas. In: FELIPE, Sônia T. (Org.). *Justiça como equidade: fundamentação e interlocuções polêmicas*. Florianópolis: Insular, 1998. p. 327-333.

WERLE, Denílson Luis; MELO, Rúrion Soares. Reconhecimento e justiça na teoria crítica da sociedade em Axel Honneth. In: NOBRE, Marcos. *Curso livre de teoria crítica*. Campinas: Papirus, 2006. p. 183-198.

\_\_\_\_\_. Introdução: teoria crítica, teoria da justiça e “reatualização” de Hegel. In: HONNETH, Axel. *Sufrimento de indeterminação: uma reatualização da Filosofia do Direito de Hegel*. Traduzido por Rúrion Soares Melo. São Paulo: Esfera Pública, 2007. p. 07-44.

WERLE, Denílson Luis. *Justiça e democracia: ensaios sobre John Rawls e Jürgen Habermas*. São Paulo: Singular; Esfera Pública, 2008.