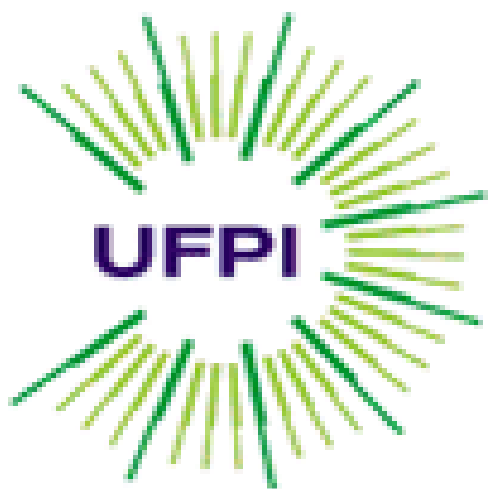




JUSTIÇA EM NANCY FRASER



Alex Myller Duarte Lima

Teresina (PI)
2010



UNIVERSIDADE FEDERAL DO PIAUÍ
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E LETRAS
MESTRADO EM ÉTICA E EPISTEMOLOGIA

JUSTIÇA EM NANCY FRASER



Alex Myller Duarte Lima

Dissertação apresentada ao Mestrado em Ética e Epistemologia da Universidade Federal do Piauí, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia, sob orientação do Prof. Dr. José Sérgio Duarte da Fonseca.

Teresina (PI)
2010

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO PIAUÍ
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E LETRAS
MESTRADO EM ÉTICA E EPISTEMOLOGIA**

ALEX MYLLER DUARTE LIMA

JUSTIÇA EM NANCY FRASER

TERESINA

2010

ALEX MYLLER DUARTE LIMA

JUSTIÇA EM NANCY FRASER

Dissertação apresentada como requisito parcial à obtenção do título de Mestre, pelo Mestrado em Ética e Epistemologia, Centro de Ciências Humanas e Letras, Universidade Federal do Piauí.

Orientador: Prof. Dr. José Sérgio Duarte da Fonseca

TERESINA

2010

Lima, Alex Myller Duarte

L628j Justiça em Nancy Fraser / Alex Myller Duarte Lima. — Teresina, 2010.

151 f.

Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal do Piauí, 2010.

1. Justiça - Ciência Política. 2. Filosofia Política. 3. Democracia.
I. Lima, Alex Myller Duarte. II. Título.

CDD 320.01

TERMO DE APROVAÇÃO

ALEX MYLLER DUARTE LIMA

JUSTIÇA EM NANCY FRASER

Dissertação _____ como requisito parcial à obtenção do título de Mestre, pelo Mestrado em Ética e Epistemologia, Centro de Ciências Humanas e Letras, Universidade Federal do Piauí, pela seguinte banca examinadora:

Prof. Dr. José Sérgio Duarte da Fonseca – UFPI (orientador)

Prof.^a Dr.^a Maria Clara Marques Dias – UFRJ (examinadora externa)

Prof. Dr. Luizir de Oliveira – UFPI (examinador/MEE)

Teresina, _____ de _____ de 2010.

Aos que amo, simplesmente

AGRADECIMENTOS

Agradeço aos professores, funcionários e colegas do MEE – em especial ao meu orientador Prof. Dr. José Sérgio, pelo compromisso intelectual e por ter me apresentado tantas inteligências filosóficas que eu desconhecia.

Agradeço igualmente aos meus familiares e amigos-irmãos, pedindo perdão pelo tempo e atenção deles subtraído nesses mais de dois anos de dedicação aos ritos da academia.

Finalmente, a você, minha Nina, pelo apoio incondicional e paciência amorosa.

RESUMO

O presente trabalho objetiva apresentar a teoria da justiça da filósofa norte-americana Nancy Fraser, historiando suas alterações em cotejo com as principais críticas a ela endereçadas. Para tanto, foi realizado um exame de suas obras desde meados da década de 1990 até hoje. Inicialmente bidimensional, com vistas a identificar e reparar as injustiças econômicas da estrutura de classe e as culturais da ordem de *status*, eixos de subordinação social apontados pela teórica, sua concepção de justiça foi ampliada para incorporar uma dimensão política, englobando as questões de representação e dos processos decisórios. A seguir, foi esboçado o estado atual de sua teoria, atualmente voltada para o projeto da justiça anormal, expressão usada por Fraser para caracterizar nossa época de disputa em torno da própria gramática das reivindicações por justiça. Além disso, foram apresentadas as principais críticas realizadas a seu arcabouço teórico e as refutações por ela delineadas. Ao final, concluiu-se que Fraser manteve-se fiel ao seu compromisso de elaborar uma teoria crítica democrática apropriada a nossa época de um mundo globalizante.

Palavras-chave: Fraser. Justiça. Redistribuição. Reconhecimento. Democracia.

ABSTRACT

This dissertation intends to present American philosopher Nancy Fraser's theory of justice, by historicizing its modifications in comparison to major criticisms addressed to it. Her works, since the 1990s until today were examined. Initially two-dimensional, in order to identify and remedy both class structure economic injustice and status order cultural injustice, axis of social subordination he pointed out, her conception of justice was expanded to incorporate a political dimension, encompassing issues of representation and decision-making processes. Then, the current state of her theory was sketched, engaged as it is in the abnormal justice project, an expression Fraser uses to describe our age, in which the grammar of justice claims is in dispute. Besides that the major criticisms to her theoretical framework were presented as well as some of the rebuttals she offered. In the end, it was inferred that Fraser stuck by her commitment to formulate a critical democratic theory in a form adequate to our globalizing world age.

Keywords: Fraser. Justice. Redistribution. Recognition. Democracy.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	08
2 NANCY FRASER PÓS-SOCIALISTA: POR UMA TEORIA BIDIMENSIONAL DA JUSTIÇA	11
2.1 Uma era pós-socialista	11
2.2 Um dilema contemporâneo: redistribuição x reconhecimento	14
2.3 Um dilema na rebentação: a onda feminista do século XX	25
2.4 Soluções para um dilema	29
2.4.1 Problemas em filosofia moral	30
2.4.2 Temas de teoria social	45
2.4.3 Questões político-teoréticas	57
3 NANCY FRASER PÓS-WESTFALIANA: POLÍTICA E JUSTIÇA TRIDIMENSIONAL	69
3.1 Integrando a política à justiça	69
3.1.1 A especificidade da dimensão política da justiça	72
3.1.2 A política da estruturação e a justiça democrática pós-Westfaliana.....	75
3.2 Justiça reflexiva em tempos de discurso anormal.....	85
4 NANCY FRASER PÓS-AVALIADA: LIMITAÇÕES DA PARIDADE DE PARTICIPAÇÃO	95
4.1 Mutações fraserianas.....	95
4.1.1 A crítica do diagnóstico	96
4.1.2 A crítica da insuficiência.....	107
4.1.3 A crítica do alicerce	115
4.2 Limitações à paridade de participação	134
5 CONCLUSÃO	143
REFERÊNCIAS	146

1 INTRODUÇÃO

Um traço destacado das lutas sociais em fins de século XX e início de século XXI tem sido o fortalecimento de movimentos sociais comprometidos com a defesa de grupos historicamente injustiçados de um ponto de vista cultural ou simbólico – movimento feminista, movimento negro, movimento de gays e lésbicas, entre muitos outros. Não que tais iniciativas inexistissem no período anterior. Porém, com a derrocada do socialismo soviético, tenderam a assumir cada vez mais a bandeira da luta pelo reconhecimento da diferença como projeto autônomo de ação social, muitas vezes deslocando ou eclipsando a velha problemática da desigualdade econômica.

Essa nova característica dos movimentos sociais emergentes gerou consideráveis tensões no interior da própria esquerda política, especialmente da norte-americana, mas com irradiações por todo o mundo. Nesse quadro, apareceu como central o espinhoso debate “igualdade *versus* diferença”, com as respectivas polarizações que sempre caracterizam discussões ideológicas. Para muitos teóricos, passou a ser uma tarefa primordial a superação dessa ambivalência no âmbito do pensamento e prática sociais progressistas. Certamente, uma das pensadoras que mais tem se destacado no esforço de integrar as diferentes frentes de luta social é a feminista norte-americana Nancy Fraser. Apesar de sua já relativamente extensa obra acerca do tema da justiça social, somente alguns de seus artigos foram vertidos para a língua portuguesa.

Contudo, Fraser é provavelmente uma das vozes mais lúcidas no debate contemporâneo sobre justiça social. Desde o final da década de 1980, ela tem empreendido um considerável esforço teórico na formulação de uma concepção de justiça que escape da polaridade entre igualdade social e diferença cultural, superando os dilemas que essa tensão inevitavelmente carrega. Os debates entre ela e seus críticos possibilitaram o delineamento cada vez mais preciso de seu pensamento, bem como ampliações e *insights* que levaram sua concepção de justiça consideravelmente além das pretensões iniciais. Na verdade, contribuíram decisivamente para que Fraser elaborasse uma visão efetivamente global e crítica, em um momento histórico de aceleradas e profundas alterações no cenário planetário – a globalização econômica crescente, a elevação dos fluxos

transfronteiras, a irrupção de ódios étnicos em meio às guerras de esfacelamento de países artificialmente mantidos pela Guerra Fria, o terrorismo em escala global, entre outras.

Assim, o presente trabalho historia a concepção de justiça social na obra de Nancy Fraser, apresentando ainda algumas das críticas a ela endereçadas e as respectivas respostas fornecidas pela pensadora. Ademais, pretendo ressaltar criticamente algumas problemáticas que permanecem insolúveis no bojo de seu pensamento, mesmo em sua mais recente e apurada formulação. Por isso, a dissertação divide-se em três capítulos.

No primeiro deles, pretende-se esboçar o cenário no qual surgem as primeiras preocupações fraserianas com a divisão interna (teórica e prática) dos movimentos sociais progressistas, um momento histórico que a própria autora cunhou de “pós-socialista”. Nesse passo, mostra-se como Fraser identificou já em meados da década de 1990 o dilema entre as políticas econômicas de redistribuição e as políticas culturais de reconhecimento, bem como as soluções apresentadas por ela para superá-lo por meio de uma concepção bidimensional de justiça. Desde 1995 até 2003, nos diversos escritos sobre o tema, a autora ensaia e modifica esse projeto de integração dos paradigmas populares de justiça (redistribuição e reconhecimento), aperfeiçoando sua visão sobre essa questão.

No segundo capítulo, a proposta é delinear as alterações na teoria fraseriana da justiça (a partir de 2004 até 2007) que a conduziram a um patamar tridimensional, integrando a política (por meio do conceito de representação) à justiça social. Além disso, é exposto como as inquietações de Fraser com o problema da estrutura (*frame*) na qual as reivindicações de primeira ordem (econômicas, culturais e político-ordinárias) são realizadas a levaram a ampliar sua teoria, organizando-a em torno das questões do “que”, do “quem” e do “como” da justiça e tornando-a efetivamente uma visão apropriada para tempos de globalização.

Por fim, o terceiro capítulo intenta avaliar criticamente as mutações pelas quais passou a concepção de justiça da feminista norte-americana, tendo em vista as diversas críticas recebidas e respondidas (em geral com sucesso) por Fraser. Além disso, busca levantar, de modo sucinto, outras indagações e problemas que geram tensões ou permanecem sem resposta clara em seu pensamento, tais como a noção de pessoa pressuposta em sua teoria e o alcance e sustentabilidade do

princípio da paridade de participação (noção de justiça mais geral da autora) perante a questão ambiental contemporânea (justiça intergeracional e interespécie).

2 NANCY FRASER PÓS-SOCIALISTA: POR UMA TEORIA BIDIMENSIONAL DA JUSTIÇA

2.1 Uma era pós-socialista

Para delinear a teoria da justiça esposada pela feminista norte-americana Nancy Fraser, rastreamos as pegadas da autora de volta até as origens de suas preocupações, manifestadas em seus primeiros escritos sobre o tema.

Em 1995, no clássico artigo *From Redistribution to Recognition? Dilemmas of Justice in a 'Post-Socialist' Age*, Fraser já considerava inarredável a formulação de uma concepção de justiça que desse conta das especificidades e desafios do mundo contemporâneo, então atravessando um período por ela denominado de “era pós-socialista”. Naquele momento, a estudiosa apontava como carro-chefe da mobilização política a questão das identidades grupais e como injustiça fundamental a dominação cultural, que tinham substituído nesses postos, respectivamente, os interesses de classe e a exploração econômica (Cf. FRASER, 1995, p. 68).

Somente dois anos mais tarde, no entanto, é que Fraser ofereceria um diagnóstico mais amplo dessa condição “pós-socialista”, termo que ela mantinha entre aspas para assinalar sua postura crítica em relação ao horizonte nele representado. Em sua coletânea de ensaios *Justice interruptus: critical reflections on the “postsocialist” condition* (1997a), a feminista estadunidense distinguiu três aspectos constitutivos desse humor ou estrutura de sentimento da Esquerda pós-1989, expresso nas dúvidas autênticas acerca das possibilidades históricas de uma mudança social progressiva (Cf. FRASER, 1997a, p. 1).

O primeiro desses aspectos seria a ausência de qualquer visão progressista crível como alternativa à ordem presente. Em outras palavras, a falência do socialismo soviético teria conduzido não apenas ao colapso de determinados arranjos institucionais existentes, mas a um abalo na crença em ideais que motivaram as lutas por transformações sociais durante os últimos 150 anos. Nada teria surgido para assumir o lugar outrora ocupado pelo socialismo. Apesar de não apoiar a alegação de “fim da história” feita por Francis Fukuyama, Fraser reconhece

que ela de alguma forma caracteriza a situação “pós-socialista” (Cf. FRASER, 1997a, p. 1-2).

O segundo ponto característico dessa condição diz respeito à mudança na gramática das reivindicações políticas, com as pretensões pelo reconhecimento das diferenças grupais eclipsando os clamores por igualdade social. No nível empírico, observa-se a ascensão da “política de identidade”, o descentramento da classe (deixa de ocupar o papel principal no imaginário dos movimentos sociais) e a crise da social-democracia. Por outro lado, há uma aparente mudança no imaginário político, em especial nos termos em que a justiça é pensada. Com efeito, os mais relevantes movimentos sociais não mais se caracterizariam como classes lutando pela redistribuição contra a exploração, mas como grupos combatendo a dominação cultural em favor do reconhecimento de suas respectivas identidades – um desacoplamento da política cultural da política social.

Do ponto de vista filosófico, o termo “redistribuição” filia-se à tradição liberal, em especial o seu ramo anglo-americano, ao qual estão vinculadas as diversas teorias de justiça distributiva elaboradas em fins do século XX, entre elas as concepções de John Rawls e Ronald Dworkin. “Redistribuição”, portanto, vem de uma longa tradição de pensamento que busca sintetizar a ênfase liberal na liberdade individual com o igualitarismo da democracia social. Por sua vez, “reconhecimento” é termo que deriva da tradição filosófica hegeliana, no contexto de uma relação entre sujeitos que se enxergam como iguais, mas separados uns dos outros – relação que é propriamente constitutiva dessa subjetividade. O conteúdo desse reconhecimento foi trabalhado e enriquecido conceitualmente pelos existencialistas do século XX e ressuscitado ainda mais recentemente por neohegelianos como Charles Taylor e Axel Honneth (Cf. FRASER; HONNETH, 2003, p. 10).

O contexto no qual emergiram as problemáticas acima é também o terceiro aspecto da era pós-socialista, caracterizado pelo ressurgimento do liberalismo econômico. O capitalismo globalizante de nossos tempos vem crescentemente mercantilizando as relações sociais, erodindo proteções sociais conquistadas e piorando as expectativas de vida de bilhões de seres humanos. Os *Human Development Reports*, publicados anualmente pela Organização das Nações Unidas (ONU) desde o início da década de 1990, atestam o profundo abismo existente entre pobres e ricos, intra e internacionalmente considerados (UNITED NATIONS ORGANIZATION, 2003, 2005). Em suma, a condição “pós-socialista” consistiria em

uma ausência de qualquer projeto emancipatório abrangente crível a despeito da proliferação das frentes de luta; um desacoplamento geral da política cultural do reconhecimento da política social da redistribuição; e um descentramento das reivindicações por igualdade face à agressiva mercantilização e agudamente crescente desigualdade material (FRASER, 1997a, p. 3).

Contudo, não só a questão dos movimentos sociais preocupa Fraser. Também a teorização política contemporânea tem por horizonte a condição “pós-socialista” e torna-se crucial para os estudiosos a distinção entre as posturas que assumem um papel crítico diante dela e aquelas que tão-somente a reproduzem, refletindo-a sintomaticamente.

Nesse sentido, Fraser pretende sujeitar todos aqueles traços constitutivos da condição “pós-socialista” ao escrutínio crítico, mantendo alguma distância da moda de desconfiança no pensamento normativo, programático ou “totalizante”. Apesar de reconhecer não estarmos atualmente numa posição que possibilite antever um sucessor completo para o socialismo, ela sustenta ser possível pensar alternativas provisórias à ordem presente que, por sua vez, poderiam fornecer bases para uma política progressista (Cf. FRASER, 1997a, p. 3-4).

Ela afirma ainda que o clima pós-1989 abriu espaço para mistificações ideológicas (ou falsas antíteses) relativas à mudança de paradigma da redistribuição para o reconhecimento no campo das lutas sociais. Assim, enquanto alguns celebram tal mudança como se as lutas pela equalização econômica não fossem mais relevantes, outros consideram as reivindicações por justiça racial ou de gênero como meramente culturais, desconectadas das pretensões redistributivas.

Ao citar o exemplo da academia norte-americana, onde as teorizações culturais e sociais se encontrariam largamente dissociadas, Fraser aponta que, no âmbito da filosofia política, teóricos da justiça distributiva e do reconhecimento da diferença tendem a se ignorar mutuamente, como se as problemáticas por eles levantadas não possuíssem íntimas conexões (Cf. FRASER, 1997a, p. 5). Em sua visão, posições desse tipo contribuiriam para esboçar um quadro em que a política de classe e a política de identidade, bem como igualdade e diferença, apareceriam como mutuamente excludentes, inconciliáveis.

Para Fraser, ao contrário, teóricos críticos deveriam rebater tais proposições, com vistas a uma integração das dimensões emancipatórias das duas problemáticas em um único e abrangente arcabouço, ou seja, “criar um outro ‘pós-socialismo’, que

incorpore, ao invés de repudiar, o melhor do socialismo” (FRASER, 1997a, p. 4). Daí ela já ter anteriormente defendido que “somente articulando reconhecimento e redistribuição podemos chegar a um arcabouço teórico-crítico que seja adequado às exigências de nossa era” (FRASER, 1995, p. 69).

Dessa forma, uma abordagem compreensiva precisaria integrar o social e o cultural, desenvolvendo “uma teoria crítica do reconhecimento, distinguindo aquelas reivindicações pelo reconhecimento da diferença que promovam a causa da igualdade social daquelas que a retardam ou a solapam” (FRASER, 1997a, p. 5).

Tal chave de compreensão (ou critério de integração) foi o alicerce primeiro da formulação de uma teoria fraseriana da justiça, como será adequadamente explicitado adiante. Tanto que, na busca pela ampliação de sua visão sem prejuízo da coerência interna, a filósofa recentemente apontou outra faceta da justiça até então negligenciada em seu trabalho, a dimensão política, expressa na questão da representação (Cf. FRASER, 2005b; FRASER, 2007c, p. 17-19).

Antes de tratarmos desse desenvolvimento de sua perspectiva, entretanto, veremos como ela inicialmente abordou as relações entre redistribuição e reconhecimento, recusando as antíteses “pós-socialistas” entre esses paradigmas de justiça com o escopo de construir um pós-socialismo abrangente que pudesse dar sustentação às lutas sociais neste início de milênio. Em especial, dispensaremos atenção às conseqüências por ela avançadas no campo das questões de gênero em decorrência da aplicação de sua “teoria integrada da justiça” (LOVELL, 2007a, p. 1).

2.2 Um dilema contemporâneo: redistribuição x reconhecimento

Sabe-se que os clamores redistributivistas igualitários dominaram nos últimos séculos toda a literatura empenhada em transformações sociais, a ponto de se constituírem quase como os paradigmas definitivos da teorização acerca da justiça social. A seu turno, as lutas por reconhecimento cresceram rapidamente após a queda do socialismo soviético no final do século XX, entre as quais se destacam as diversificadas bandeiras do gênero, nacionalidade, raça/etnia e sexualidade (Cf. FRASER, 1995).

Um quadro dessa ordem exige então que as duas espécies de demandas por justiça sejam entrosadas de forma harmônica, sem o solapamento de qualquer dessas dimensões. Nancy Fraser foi uma das primeiras vozes que alertaram para a dificuldade de harmonização dos dois tipos de políticas requeridas – de redistribuição e de reconhecimento:

Crescentemente, (...) redistribuição e reconhecimento são retratados como alternativas mutuamente excludentes. Alguns proponentes da primeira, tais como Richard Rorty, Brian Barry, e Todd Gitlin, insistem que a política de identidade é um desvio contraprodutivo das questões econômicas reais (...). Contrariamente, alguns proponentes do reconhecimento, tal como Iris Marion Young, insistem que uma política de redistribuição cega-às-diferenças pode reforçar a injustiça ao universalizar falsamente normas do grupo dominante, requerendo que grupos subordinados as assimilem, e não reconhecendo a peculiaridade dos últimos (FRASER; HONNETH, 2003, p. 15).

Nesse sentido, muitos teóricos liberais, defensores da justiça distributiva, denunciam as teorias do reconhecimento como portadoras de uma inaceitável bagagem comunitarista. Também marxistas e pós-estruturalistas criticam a categoria política reconhecimento. Os primeiros, por ela não ser capaz de capturar plenamente a profundidade da injustiça capitalista, negligenciando as relações de produção e falhando em problematizar a exploração. Os segundos, por entenderem que a idéia de reconhecimento carrega assunções normalizadoras decorrentes de uma noção centrada de subjetividade, traço que impediria uma crítica mais radical (Cf. FRASER; HONNETH, 2003, p. 11). Por sua vez, filósofos do reconhecimento condenam como individualizadoras e consumeristas as teorias distributivas.

Essas observações seriam válidas para todos os movimentos sociais de fins de século XX e início de século XXI. Contudo, nos interessa também uma investigação mais próxima da situação das mulheres no mundo contemporâneo, mesmo porque a questão da injustiça de gênero tem sido uma constante nos escritos de Nancy Fraser. Não à toa, já se chegou a afirmar que “o feminismo de Fraser marca tudo o que ela escreve” (LOVELL, 2007b, p. 66).

Especificamente quanto às questões de gênero, “tendências ativistas que olham para a redistribuição como o remédio para a dominação masculina estão crescentemente dissociadas das tendências que olham ao invés para o reconhecimento da diferença de gênero” (FRASER; HONNETH, 2003, p. 8). É claro o surgimento desse debate dentro do feminismo internacional, no qual “para um

grupo (...) a essência do feminismo é uma crítica da dominação sexual” e “para o outro (...) a essência do feminismo é uma crítica da dependência econômica das mulheres” (NUSSBAUM, 2000, p. 290). Logo, a dissociação das vertentes redistributivas e identitárias também é observada no âmbito do movimento feminista, baluarte histórico da luta contra a opressão social das mulheres:

A famosa virada cultural ou lingüística, que subseqüentemente afetou tantas disciplinas das quais os estudos feministas haviam se beneficiado, deu maior proeminência à filosofia e aos estudos textuais, até o ponto de reduzir 'o social' a 'o textual'. A virada do século vinte e um tem testemunhado um 'retorno ao social', restaurando a atenção à análise sociológica causal/estrutural (LOVELL, 2007b, p. 66).

Essa polarização teórica e prática das reivindicações por justiça social foi o ponto de partida das preocupações fraserianas e levou a professora norte-americana a formular sua própria versão de uma teoria crítica capaz de harmonizar essas diferentes noções de justiça. Ressalte-se que Fraser não ignora as dificuldades que acompanham essa tentativa de integração, tanto no campo da filosofia moral quanto no da teoria social (e tentou eliminá-las no percurso de seus escritos). Lapidada no diálogo com críticos e partidários ao longo da última década, sua teoria da justiça pretendeu inicialmente solucionar justamente o descompasso entre redistribuição e reconhecimento, de modo que os respectivos clamores não conflitem ou sobrepujem uns aos outros.

Daí a tarefa que ela se propôs desde o início de sua obra: investigar a relação entre os clamores por redistribuição e as reivindicações por reconhecimento, bem como as mútuas interferências que poderiam surgir quando os dois tipos de demandas sociais emergissem simultaneamente. Para tanto, Fraser emprega uma distinção analítica entre injustiça econômica e injustiça cultural (e seus respectivos remédios), pois reconhece que na prática ambas estão sempre entrelaçadas:

Mesmo as mais materiais instituições econômicas possuem uma dimensão cultural constitutiva, irreduzível; elas estão permeadas de significações e normas. De modo recíproco, mesmo as mais discursivas práticas culturais possuem uma dimensão político-econômica constitutiva, irreduzível; elas estão embasadas em apoios materiais. Então, longe de ocuparem duas esferas impermeáveis separadas, injustiça econômica e injustiça cultural estão usualmente interimbricadas de modo a reforçarem uma a outra dialeticamente (FRASER, 1995, p. 72).

Para ajudar a esclarecer essa situação e os prospectos políticos nela implicados, Fraser propõe de início colocar entre parênteses a contenda filosófica entre defensores da redistribuição e do reconhecimento, restringindo os termos a suas referências políticas contemporâneas. Em outras palavras, sugere que os tomemos como constelações ideal-típicas de clamores que são correntemente apresentados em esferas públicas. Nesse sentido, enquanto paradigmas populares de justiça que informam as lutas contemporâneas na sociedade civil, redistribuição e reconhecimento são comumente associados a movimentos sociais específicos, respectivamente ligados a políticas de classe e a políticas de identidade:

Visto dessa forma, o paradigma da redistribuição pode englobar não apenas orientações políticas centradas no conceito de classe, tais como o liberalismo do New Deal, social democracia, e socialismo, mas também aquelas formas de feminismo e anti-racismo que olham para a transformação sócio-econômica como o remédio para a injustiça de gênero e étnico-racial (...). O paradigma do reconhecimento, da mesma forma, pode englobar não apenas movimentos objetivando revalorizar identidades injustamente desvalorizadas – por exemplo, feminismo cultural, nacionalismo cultural negro, e política de identidade gay – mas também tendências desconstrutivas, tais como política *queer*, política crítica de 'raça', e feminismo desconstrutivo" (FRASER; HONNETH, 2003, p. 12).

A confrontação dos dois paradigmas, segundo Fraser, pode se dar em alguns aspectos fundamentais, dentre os quais poderiam ser destacados: 1) as diferentes concepções de injustiça por eles pressupostas; 2) os tipos diversos de remédios propostos para essas injustiças; 3) as diferentes concepções de coletividades que sofrem injustiça e 4) as compreensões discordantes acerca das diferenças grupais.

Quanto às concepções de justiça, o paradigma da redistribuição considera as injustiças como sócio-econômicas, enraizadas na estrutura econômica da sociedade, incluindo aí a exploração, a marginalização econômica e a escassez de recursos. Por sua vez, sob o paradigma do reconhecimento, entende-se a injustiça como cultural, enraizada nos padrões sociais de representação, interpretação e comunicação – a dominação cultural, o não-reconhecimento e o desrespeito (Cf. FRASER; HONNETH, 2003, p. 12-13).

Por óbvio, os tipos de injustiça destacados a partir da ótica de cada paradigma são apresentados como exemplos possíveis (não taxativos). Mesmo assim, o entendimento adequado dos remédios propostos por cada uma das visões paradigmáticas depende de uma explicação mais detida. No campo da redistribuição, Fraser define exploração como a apropriação, em benefício de uns,

dos frutos do trabalho de outros. Marginalização econômica corresponderia a confinar alguém a ocupações indesejáveis ou mal pagas, ou ainda negar completamente o acesso a um trabalho gerador de renda. A privação, ou escassez de recursos, equivaleria à negação de um adequado padrão material de vida. Por outro lado, na esfera do reconhecimento, dominação cultural abrangeria a sujeição de alguém a padrões de interpretação e comunicação associados com outra cultura, em especial quando eles são estranhos e/ou hostis em relação a sua própria cultura. O não-reconhecimento assumiria a forma de invisibilização, operada por meio de práticas interpretativas, comunicativas e representacionais autoritárias sobre a cultura de alguém. O desrespeito significaria ser espinafado ou menosprezado rotineiramente em representações culturais públicas estereotipadas e/ou nas interações da vida cotidiana.

Em virtude dessas compreensões dissonantes, não surpreende a diversidade dos remédios para a injustiça propostos por cada visão paradigmática:

O remédio para a injustiça econômica é a reestruturação político-econômica de algum tipo. Isto pode envolver redistribuir renda, reorganizar a divisão do trabalho, sujeitar investimentos à tomada democrática de decisões, ou transformar outras estruturas econômicas básicas. (...) O remédio para a injustiça cultural, em contraste, é algum tipo de mudança cultural ou simbólica. Isto poderia envolver reavaliar positivamente identidades desrespeitadas e os produtos culturais de grupos execrados. Também poderia envolver reconhecer e positivamente valorizar a diversidade cultural. Mais radicalmente ainda, poderia envolver a transformação completa dos padrões sociais de representação, interpretação e comunicação em formas que modificariam o sentido de eu de *todos* (FRASER, 1995, p. 73, grifo da autora).

No que tange ao terceiro ponto, sob o enfoque da redistribuição, os sujeitos coletivos que sofrem injustiça são classes ou coletividades semelhantes a classes, no sentido em que são definidas economicamente por uma relação distintiva com o mercado ou com os meios de produção. Na gramática marxista, por exemplo, o grupo sujeito à injustiça econômica seria a classe trabalhadora. Fraser, porém, se apressa em salientar a amplitude de sua análise, alargando o conceito para nele situar também os grupos racializados de imigrantes ou minorias étnicas, usualmente ocupantes de trabalhos subalternos mal pagos ou mesmo largamente excluídos do trabalho remunerado regular. Similarmente, estariam incluídas as mulheres, que em grande parte suportam o fardo leonino do trabalho doméstico não-remunerado e, por conseguinte, são prejudicadas no campo do emprego formal. Finalmente, também

estariam aqui inseridos os complexos grupos resultantes da teorização da economia política em termos da interseção de classe, “raça” e gênero.

No paradigma popular de reconhecimento, diferentemente, as vítimas da injustiça são definidas em termos de *status* social, ou seja, por gozarem de menor respeito, estima e prestígio em comparação com outros grupos sociais. O caso clássico, já delineado na literatura weberiana, seria aquele do grupo étnico de baixo-*status*, marcado pelos padrões dominantes de valoração cultural como diferente e menos valioso. Mais uma vez Fraser amplia essa noção, sustentando que ela pode facilmente cobrir gays e lésbicas, que sentem os efeitos difundidos do estigma social; grupos racializados, marcados como diferentes e inferiores; e, ainda, as mulheres, pois elas são trivializadas, sexualmente objetificadas e desrespeitadas de inúmeras formas.

Finalmente, a compreensão redistributivista trata as diferenças grupais como injustas. Longe de serem intrínsecas aos grupos, elas são construídas socialmente como resultados de uma economia política iníqua. Por isso mesmo, tal visão propõe a abolição dessas diferenças. De outra parte, sob o ponto de vista do reconhecimento, é possível entender as diferenças entre grupos de duas formas: (1) como variações pré-existentes e benignas, mas hierarquizadas valorativamente por um esquema interpretativo malicioso (o que exigiria sua reavaliação e celebração); ou (2) como diferenciações que não existem antes daquela hierarquização valorativa maliciosa, ou seja, construídas contemporaneamente àquela hierarquização (o que exigiria a desconstrução dos termos nos quais as diferenças são correntemente elaboradas).

Apesar de delinear as principais frentes de conflito entre os defensores de um e outro enfoque, Fraser pretende justamente demonstrar que essa oposição entre os dois paradigmas consiste numa *falsa antítese*. Como antes mencionado, ela está ciente de que a distinção entre injustiças econômicas e culturais, bem como entre remédios redistributivos e de reconhecimento, é meramente analítica. Ela insiste que para solucionar casos reais de injustiça seria sempre necessário levar em conta as duas dimensões da justiça social, sem reduzi-las uma a outra. E ambas estariam profundamente interligadas, existindo para cada injustiça econômica ou remédio distributivo algum componente cultural e efeito de reconhecimento (e vice-versa).

O problema surge justamente quando se tenta delinear as relações entre as políticas de redistribuição e as políticas de reconhecimento, pois elas parecem mirar objetivos mutuamente contraditórios:

Reivindicações por reconhecimento freqüentemente tomam a forma de chamar a atenção para, se não performativamente de criar, a especificidade putativa de algum grupo, e então de afirmar o valor daquela especificidade. Logo, elas tendem a promover a diferenciação do grupo. Reivindicações por redistribuição, ao contrário, exigem a abolição dos arranjos econômicos que servem de base para a especificidade de grupo (...). Dessa forma, elas tendem a promover a desdiferenciação de grupo (...). Enquanto a primeira [forma de política] tende a promover a diferenciação, a segunda tende a solapá-la. Os dois tipos de reivindicação, portanto, encontram-se em tensão; elas podem interferir entre si, ou até atrapalhar uma a outra (FRASER, 1995, p. 74).

O enunciado acima corresponde precisamente ao dilema redistribuição-reconhecimento apontado por Fraser e para o qual, segundo ela, não se encontrou solução na contemporaneidade. Na concepção fraseriana, qualquer grupo negado em termos de participação paritária na interação social, que ela inicialmente denominou de “coletividades bivalentes” (Cf. FRASER, 1995, p. 78) e mais tarde de “categorias sociais bidimensionais” (Cf. FRASER; HONNETH, 2003, p. 19-21), necessita de ambos os tipos de remédios para a injustiça, ou seja, tanto redistribuição quanto reconhecimento.

Para evidenciar o dilema e demonstrar a falsidade da antítese contemporânea entre redistribuição e reconhecimento, Fraser elabora um interessante experimento mental. Tomemos um espectro conceitual de diferentes tipos de divisões sociais. Coloquemos em um dos extremos desse contínuo os grupos que se encaixam no paradigma popular da redistribuição e no outro aqueles enquadrados no paradigma do reconhecimento. Entre um extremo e outro estariam os grupos que se ajustam simultaneamente a ambos os paradigmas. Consideremos então as especificidades de cada *locus*.

No extremo da redistribuição, encontrar-se-ia a “classe” em sentido marxista (numa visão ortodoxa e economicista de Marx, alerta a autora), ou seja, uma divisão social ideal-típica enraizada na estrutura econômica da sociedade capitalista. A classe trabalhadora seria justamente o corpo de pessoas (não-proprietárias) que precisam vender sua força de trabalho, sob arranjos sociais que autorizam a classe capitalista a se apropriar dos frutos excedentes da produtividade para seu benefício privado – um típico caso de exploração. Apesar dos proletários sofrerem igualmente

graves injustiças culturais, estas não estariam diretamente enraizadas em uma ordem de *status* autônoma e injusta, mas na própria estrutura econômica. Nesse caso, o núcleo da injustiça é sócio-econômico, sendo denominada por Fraser *maldistribution*¹. Superar a exploração de classe, portanto, demandaria reestruturar a economia política de modo a alterar a distribuição de ônus e vantagens. Em Marx, por exemplo, a tarefa do proletariado consistiria, em última análise, na sua própria abolição como classe. O remédio para a injustiça econômica seria precisamente excluir o proletariado como um grupo distinto, jamais o reconhecimento de sua “diferença”.

Na outra extremidade do espectro conceitual, por sua vez, estaria uma divisão social igualmente ideal-típica, mas ajustada ao paradigma do reconhecimento – ou seja, com raízes fincadas na ordem de *status* da sociedade (por oposição à estrutura econômica). Qualquer injustiça estrutural sofrida por esse grupo poderia ser rastreada até os padrões sociais institucionalizados de valoração cultural – mesmo as injustiças econômicas decorreriam, em último caso, de *misrecognition*. O exemplo aqui empregado por Fraser é o da diferenciação sexual, entendida sob o prisma do conceito weberiano de *status*. Segundo essa concepção, a divisão entre homossexuais e heterossexuais estaria enraizada na ordem de *status* da sociedade e não na economia, vez que os primeiros estariam distribuídos ao longo de toda a estrutura de classe do capitalismo e não ocupariam uma posição distintiva na divisão do trabalho (não constituiriam uma classe explorada). Na verdade, gays e lésbicas estariam submetidos a uma subordinação de *status*, em virtude da difusão de padrões culturais de valoração que constroem a homossexualidade como pervertida e desprezível e a heterossexualidade como normal e normativa. Derrotar a homofobia e o heterossexismo exigiria modificar a ordem de *status* sexual – desinstitucionalizar padrões valorativos heteronormativos e substituí-los por outros que expressem respeito igual por gays e lésbicas.

¹ Ao longo desse trabalho, os termos que Fraser emprega para designar as formas específicas de injustiça econômica (*maldistribution*), cultural (*misrecognition*) e política (*misrepresentation* e *misframing*) foram mantidos em inglês, pois a tradução se faria impossível sem a perda da elegância conceitual da autora, que se manifesta inclusive nos paralelismos e na simétrica aliteração por ela empregada. Segundo Greenbaum (1996, p. 447), os prefixos *mal* e *mis* são pejorativos, o primeiro equivalendo a *improper* (impróprio, inadequado,) ou *badly* (mal, não bem, de maneira ruim, perversamente) e o segundo a *wrong* (errado, incorreto, errôneo, falso) ou *wrongly* (erroneamente, falsamente). Além disso, *mal* é pouco usado na língua inglesa (foi emprestado do francês), ao passo que *mis* é bem mais comum. Ele explica ainda que, por exemplo, *disinformation* possui um sentido mais restrito do que *misinformation*, pois este se refere à difusão intencional de informações falsas ou distorcidas, usualmente por agências governamentais e, particularmente, agências de inteligência. Nesse sentido, *maldistribution* seria distribuição inadequada ou ruim; *misrecognition* seria reconhecimento errôneo, falso, incorreto; *misrepresentation* significaria representação errônea, falsa, incorreta; e *misframing* equivaleria a estruturação errônea, falsa, incorreta.

No entanto, quando nos afastamos dos extremos do espectro a situação muda. Nas regiões centrais do contínuo estariam aquelas divisões sociais que assumem formas híbridas, nas quais se combinam traços da classe explorada com traços da sexualidade depreciada. Com raízes tanto na estrutura econômica quanto na ordem de *status* da sociedade, tais divisões sofreriam injustiças rastreáveis a ambas as esferas. Fraser acentua que

Grupos bidimensionalmente subordinados sofrem tanto *maldistribution* quanto *misrecognition em formas nas quais nenhuma dessas injustiças é um efeito indireto da outra, mas ambas são primárias e co-originais*. No caso deles, conseqüentemente, nem uma política exclusivamente de redistribuição nem uma política exclusivamente de reconhecimento será suficiente. Grupos bidimensionalmente subordinados precisam de ambas (FRASER; HONNETH, 2003, p. 19, grifo da autora).

Essa co-originalidade das injustiças de redistribuição e de reconhecimento é igualmente apontada por diversos estudiosos. Lawrence Burn, por exemplo, explica que “a injustiça de um grau ou tipo particular de desigualdade de classe é independente das identidades racial ou de gênero daqueles que ocupam posições na estrutura daquela desigualdade” (BLUM, 2008, p. 195). Nesse sentido, Amartya Sen sustenta que as “sistemáticas disparidades nas liberdades que homens e mulheres gozam em diferentes sociedades (...) são freqüentemente não redutíveis a diferenças em renda ou recursos” (SEN, 1995, p. 122).

Fraser procura justificar essa co-originalidade, abordando a categoria “gênero” nesse contexto. Segundo ela, gênero possuiria uma dimensão político-econômica inarredável, servindo como um princípio organizador básico da economia política, inclusive da estrutura econômica da sociedade capitalista. Por um lado, estruturaria a divisão entre trabalho produtivo pago e trabalho reprodutivo e doméstico não-pago; por outro, a divisão dentro do trabalho pago entre ocupações mais bem remuneradas e profissionais, dominadas pelos homens, e ocupações mal remuneradas e voltadas para serviços domésticos, dominadas pelas mulheres. O resultado disso é uma estrutura econômica que gera formas de injustiça distributiva específicas de gênero – exploração, marginalização econômica e privação baseadas no gênero. Visto sob este aspecto, “gênero” aparece como uma diferenciação social similar à “classe” e a injustiça de gênero como um tipo de injustiça distributiva remediável via redistribuição, ou seja, por meio da transformação da economia de forma a eliminar sua estruturação com base no gênero. Isso equivaleria a eliminar a

divisão de trabalho nele embasada, em quaisquer dos aspectos acima apontados. Em suma, se “gênero” nada mais fosse que uma divisão semelhante a “classe”, a lógica dos remédios seria a mesma: a justiça exigiria sua abolição.

Entretanto, “gênero” também seria uma diferenciação cultural-valorativa ou de *status*, com traços similares aos da “sexualidade depreciada”. Códigos de gênero permeiam os padrões de interpretação e avaliação, centrais à ordem de *status* como um todo. Por isso mesmo, não apenas as mulheres, mas também todos os grupos de baixo *status* estão sujeitos à feminização e, logo, à depreciação. Note-se que persiste a construção de normas que privilegiam traços associados com a masculinidade (androcentrismo), bem como a desvalorização de coisas codificadas como “femininas” (sexismo cultural). Essa inferiorização se expressa nos diversos danos sofridos pelas mulheres, entre eles o assédio sexual, a exploração sexual, a violência doméstica, a marginalização na esfera pública e nos corpos deliberativos, além das estereotípicas representações midiáticas trivializantes, humilhantes e objetificantes da mulher. Resulta daí que as mulheres sofrem formas de subordinação de *status* específicas de gênero, injustiças de reconhecimento relativamente independentes da economia política e, portanto, não meramente “superestruturais”. Vista sob esta ótica, que aproxima “gênero” de “sexualidade depreciada”, a injustiça de gênero requer para sua reparação a alteração da ordem de *status* da sociedade. Semelhante à superação do heterossexismo, a eliminação do androcentrismo exige a reestruturação das relações de reconhecimento, por meio da desinstitucionalização de padrões valorativos sexistas e sua substituição por outros que expressem respeito igual pelas mulheres.

Em resumo, “gênero” é justamente uma coletividade ambivalente ou categoria social bidimensional, que requer tanto redistribuição quanto reconhecimento para remediar as injustiças que os seus indivíduos-componentes sofrem cotidianamente. O caráter bidimensional do “gênero” – sua composição de classe e *status*, sua especificidade construída a partir de diferenciais econômicos e padrões institucionalizados de valoração cultural – afasta a idéia de uma escolha entre o paradigma da redistribuição e o do reconhecimento e, por conseguinte, explode a *falsa antítese* aí implicada.

O passo seguinte do percurso fraseriano é estender a condição de bidimensionalidade a outras divisões sociais, apontando tal característica como regra geral quando se trata das coletividades submetidas à injustiça na sociedade

contemporânea. Considerando a experiência americana, Fraser mostra que “raça” seria outra divisão que demanda tanto redistribuição quanto reconhecimento para o sobrepujamento das injustiças do racismo. Na economia, a “raça” organiza divisões estruturais entre trabalhos pagos subalternos e não-subalternos, bem como entre força de trabalho explorável e “supérflua”. O resultado é o surgimento de formas racialmente específicas de *maldistribution* – por exemplo, taxas desproporcionalmente mais elevadas de desemprego/pobreza e de participação em ocupações subalternas entre imigrantes racializados e/ou minorias étnicas. Na ordem de *status*, concomitantemente, padrões eurocêntricos de valoração cultural privilegiam traços associados à “brancura” e estigmatizam como pessoa de cor todo aquele codificado como “negro”, “pardo” ou “amarelo”. A conseqüência óbvia é a construção dos imigrantes racializados e/ou minorias étnicas como deficientes e inferiores, ou seja, formas racialmente específicas de subordinação de *status*. Para Fraser, ademais, “nenhuma dimensão do racismo é completamente um efeito indireto da outra (...). Nenhuma delas pode ser corrigida indiretamente, portanto, através de remédios endereçados exclusivamente à outra” (FRASER; HONNETH, 2003, p. 23).

O mais interessante, no entanto, é a discussão empreendida pela professora no que tange à classe e à sexualidade depreciada. Segundo ela, classe também pode ser entendida como bidimensional – o tipo ideal economicista, anteriormente invocado com propósitos heurísticos, ocultaria algumas complexidades do mundo real. É que os danos de *misrecognition* originados como subprodutos de *maldistribution* podem, com o tempo, desenvolver vida própria e se tornarem suficientemente autônomos, exigindo remédios independentes de reconhecimento. O exemplo típico é o da “cultura da pobreza” (tão reproduzida no Brasil), atitude cultural que rebaixa os pobres ou trabalhadores sugerindo que eles têm o que merecem. As mesmas observações poderiam ser feitas com relação à sexualidade, entendida enquanto categoria bidimensional. As injustiças econômicas sofridas por gays e lésbicas, originadas em princípio como subprodutos da subordinação de *status*, atualmente possuem um peso próprio inegável, pedindo reparações específicas de redistribuição.

Em suma, mesmo uma categoria econômica aparentemente unidimensional como “classe” possui um componente de *status* e, nesse sentido, faz-se necessário observar cuidadosamente a dinâmica de reconhecimento da classe no processo de

luta por redistribuição. Por outro lado, mesmo uma categoria de *status* aparentemente unidimensional como “sexualidade” possui um componente distributivo e, portanto, é preciso atentar à dinâmica distributiva das contendas sexuais no processo de luta por reconhecimento. Por isso, Fraser acentua que

Para propósitos práticos, (...) virtualmente todos os eixos de subordinação do mundo real podem ser tratados como bidimensionais. Virtualmente todos implicam tanto *maldistribution* quanto *misrecognition* em formas nas quais cada uma dessas injustiças têm algum peso independente, quaisquer que sejam suas raízes últimas (FRASER; HONNETH, 2003, p. 25).

Pelas observações acima, nota-se que a pretensão de Fraser é dar conta não apenas das injustiças de gênero ou de “raça”. Com efeito, o diagnóstico dilemático não se restringe ao feminismo ou ao movimento negro, mas abrange todo o movimento social progressista (Cf. FRASER, 2005a, p. 299-300) – bem como a solução por ela proposta e discutida adiante. Ocorre que uma discussão mais próxima da questão de gênero, além de facilitada em virtude dos escritos e energias despendidas por Fraser em relação ao tema, pode servir de indicativo quanto ao acerto dos problemas levantados e soluções identificadas.

Portanto, uma questão fundamental é saber se o feminismo, enquanto proposição de política de gênero por excelência, atingiu historicamente a autoconsciência dessa bivalência/bidimensionalidade (e do seu caráter presentemente dilemático). Verificar isso implica trilharmos os caminhos do feminismo contemporâneo, pelo menos desde o do final do século passado. É lá que poderemos enxergar a versão feminista do dilema da redistribuição-reconhecimento.

2.3 Um dilema na rebentação: a onda feminista do século XX

É relativamente tranqüilo o consenso entre as pensadoras feministas quanto ao que se convencionou denominar *ondas do feminismo*, pelo menos no que refere à vitrine mundial desse movimento, os Estados Unidos da América (Cf. FRASER, 2005a, p. 295; HENRY, 2004, p. 52-53; SANDERS, 2006, p. 15; THORNHAM, 2006, p. 25).

Entre as décadas de 60 e 70 do século XX, grupos de mulheres norte-americanas intentaram resgatar a luta feminina contra a opressão, influenciadas pelo clima do movimento pelos direitos civis (este impulsionado pela retórica do poder negro). Para a grande maioria das envolvidas, a idéia de união e luta conjunta das mulheres parecia excitante e, de certo modo, sem muitos precedentes – não que elas ignorassem as lutas historicamente anteriores, mas as consideravam sem muita relevância para as vidas e visões políticas das mulheres que vivenciavam a guerra fria. Com a evolução do movimento, entretanto

(...) os movimentos anteriores das mulheres e suas líderes crescentemente passaram a ser vistos como o precedente histórico e político do novo feminismo (...). Retornando ao século dezenove e início do século vinte para estabelecer suas raízes históricas, as feministas do final da década de 1960 criaram uma estrutura geracional entre as duas eras do feminismo, classificando-as como dois momentos em um mesmo movimento: a primeira e a segunda onda do feminismo dos EUA (HENRY, 2004, p. 52-53, grifo da autora).

A formação da primeira onda do feminismo, ou o início do feminismo moderno, foi localizada por volta do final do século XVIII, com o lançamento de *Defesa dos direitos da mulher* (1792) de Mary Wollstonecraft. Nessa época inicial, entrecortada por manifestos pela liberação e momentos reacionários, os nomes do feminismo estiveram em sua maioria voltados para questões específicas, tais como a educação das meninas ou a custódia das crianças, apenas timidamente – salvo raras exceções – tocando as questões amplas sobre os direitos das mulheres (Cf. SANDERS, 2006, p. 23-24).

Por outro lado, o surgimento da segunda onda do feminismo apontava a complexidade das preocupações que ocupariam as mulheres ao longo da parte final do século XX. Assinalando o individualismo do feminismo anterior, as teóricas dessa era evidenciavam o seu ponto focal duplo: as mulheres constituíam um grupo social oprimido e o corpo feminino necessitava de autonomia sexual, pois esse era o local primário daquela opressão. Daí a necessidade de conectar a experiência imediata e subjetiva das mulheres com uma agenda política e visão de totalidade (Cf. THORNHAM, 2006, p. 27).

É nessa segunda onda do feminismo que Nancy Fraser identifica três fases – momentos cuja compreensão permitiria identificar uma versão de gênero para o

dilema da redistribuição e reconhecimento. Necessária, portanto, uma discussão mais de perto dessas etapas.

Quando eclodiu a segunda onda feminista, os países centrais do capitalismo – tanto na Europa quanto na América do Norte – ainda colhiam os frutos da era de prosperidade que se seguiu ao término das Grandes Guerras Mundiais. Não à toa, Hobsbawm chamou as décadas seguintes à queda de Hitler de anos dourados. Com as ferramentas do dirigismo keynesiano, as nações ricas aparentemente haviam resolvido o problema das oscilações mercadológicas e incorporado os movimentos dos trabalhadores, garantindo o pleno emprego para os homens. Foi a era da construção do Estado de bem-estar social (Cf. FRASER, 2005a, p. 297; HOBBSAWM, 1995, p. 257-258).

Mesmo assim, a década de 60 assistiu à explosão de movimentos sociais contestatórios. Em primeiro lugar, os radicalismos juvenis que se opunham inicialmente à Guerra do Vietnã e à segregação racial. Posteriormente esses movimentos questionaram aspectos centrais da modernidade que a social-democracia havia naturalizado, tais como a repressão sexual, o sexismo, a heteronormatividade, o consumismo, a burocracia, entre outros. Contudo, o feminismo radical de então “mantinha uma relação ambivalente com a social-democracia”, pois se por um lado “rejeitou o *étatisme* dessa democracia e sua tendência (...) a marginalizar divisões sociais outras que não a de classe e problemas sociais outros que não os de redistribuição”, concomitantemente “a maioria das feministas pressupunha aspectos-chave do imaginário socialista como base para projetos mais radicais” (FRASER, 2005a, p. 298).

Com efeito, Astrid Henry confirma que outros movimentos de esquerda dessa época criticavam o feminismo por não ser radical o suficiente em virtude de seu foco no sexo ao invés da classe. Até mesmo por isso, as mentoras da segunda onda se postaram em oposição aos aspectos mais conservadores da primeira, numa espécie de tentativa de legitimar o novo movimento aos olhos dos seus contemporâneos de ativismo social (Cf. HENRY, 2004, p. 55).

Dessa forma, a primeira fase da segunda onda do feminismo, mais do que solapar as bases do Estado de bem-estar, procurou transformá-lo em uma força contra a dominação masculina. Porém, a social-democracia passou à defensiva após o ressurgimento das ideologias liberais de livre mercado (neoliberalismo) com a queda do socialismo soviético. Criticado em várias frentes, o *welfare state* não

tinha mais estofos para servir de ponto de partida para as reivindicações feministas de fins do século XX.

A fase dois da segunda onda, portanto, se inicia com a translação das preocupações feministas, que se deslocaram da anterior aproximação entre gênero e classe (ou a questão da luta contra opressão das mulheres e o imaginário socialista) para o tema do reconhecimento da diferença (Cf. FRASER, 2005a, p. 298). Com efeito,

A afirmação feminista cultural da diferença das mulheres (...) tomou lugar não apenas no feminismo lésbico. Psicólogos, sociólogos e educadores inspirados pelo feminismo nos anos setenta geraram um novo paradigma da diferença das mulheres que fora extraído e estendera o feminismo cultural. Investigações psicológicas da diferença das mulheres (...) tinham se tornado pela metade dos anos 1980 a forma dominante tanto do feminismo erudito quanto do popular (GERHARD, 2001, p. 164)

Essa nova linguagem do movimento feminista voltou-se para o combate aos padrões antropocêntricos de hierarquias e valorações culturais, não como nas outras fases (em que tal preocupação permeava a teorização e o ativismo), mas enquanto projeto autônomo de luta. Fraser esclarece que, se conectada ao projeto anterior de emancipação econômica das mulheres, esta ideação teria positivamente aprofundado a visão de justiça social do feminismo, abrangendo redistribuição e reconhecimento num único e enriquecido paradigma. Mas, infelizmente, ocorreu justamente uma subordinação das lutas econômicas às culturais e, assim,

(...) a virada para o reconhecimento encaixou-se ordenadamente com um neoliberalismo hegemônico que desejava nada mais que reprimir toda a memória do igualitarismo social. O resultado foi uma trágica ironia histórica (...) nós trocamos um paradigma truncado por outro – um economicismo truncado por um culturalismo truncado (FRASER, 2005a, p. 299).

Na visão de Fraser é dever de todas as feministas uma revisitação da relação entre as políticas de redistribuição e de reconhecimento, ainda mais diante das vitórias neoliberais que progressivamente retiraram a segurança material de diversas camadas populacionais através de cortes nos sistemas públicos de seguridade (Cf. FRASER, 2005a, p. 303). É que o deslumbramento feminista no embate contra a dominação cultural masculina teve seus equivalentes nos demais movimentos sociais. E essa mentalidade pós-socialista desempenhou importante papel na

perplexidade e paralisia argumentativa desses ativismos perante o avanço do neoliberalismo.

No entanto, ao tentar cumprir aquele dever, as feministas se deparam com os mesmos problemas levantados pela autora em 1995. Note-se que a própria história da segunda onda do feminismo o conduziu a essa encruzilhada, manifestada na forma de um dilema entre redistribuição e reconhecimento, aqui em sua versão feminista: “como podem as feministas lutar simultaneamente para abolir a diferenciação de gênero e para valorizar a especificidade de gênero?” (FRASER, 1995, p. 80).

2.4 Soluções para um dilema

Possíveis soluções para o dilema redistribuição-reconhecimento, inclusa aqui a sua versão de gênero (mas também suas versões de raça, de orientação sexual, de nacionalidade, etc.), precisam então dar conta do desafio teórico-prático levantado por Fraser. Ela mesma enfrentou o problema e já foi afirmado que sua teoria da justiça nasceu desse esforço de abarcar em um único arcabouço teórico redistribuição e reconhecimento, política de classe e de identidade.

A questão, porém, não é simples. Tal projeto implica graves dificuldades em vários campos de investigação – a filosofia moral, a teoria social, a teoria política e mesmo a política prática. Alerta quanto a esses obstáculos, Fraser expõe o itinerário filosófico que precisa percorrer:

Na filosofia moral (...) a tarefa é formular uma concepção abrangente de justiça que possa acomodar tanto as reivindicações defensáveis por igualdade social quanto as reivindicações defensáveis por reconhecimento da diferença. Na teoria social (...) a tarefa é conceber uma explicação da sociedade contemporânea que possa acomodar tanto a diferenciação entre classe e *status* quanto a sua mútua imbricação. Na teoria política (...) a tarefa é pré-figurar um conjunto de arranjos institucionais e reformas políticas que possam remediar tanto *maldistribution* quanto *misrecognition*, ao tempo em que minimizam as interferências mútuas que provavelmente surgirão quando as duas espécies de reparação forem buscadas simultaneamente. Na política prática, finalmente, a tarefa é fomentar o engajamento democrático em meio às divisões atuais para construir uma orientação programática abrangente que integre o melhor da política de redistribuição com o melhor da política de reconhecimento (FRASER; HONNETH, 2003, p. 26-27).

Inicialmente, portanto, é indispensável o exame das dimensões filosófico-morais desse projeto – uma questão chave é saber se paradigmas de justiça, usualmente alinhados com a ‘moralidade’, podem lidar com reivindicações por reconhecimento da diferença ou se é necessário, ao contrário, uma virada para a ‘eticidade’ (Cf. FRASER, 2001, p. 22). Para esse exame, Fraser precisa abandonar a consideração política da redistribuição e do reconhecimento enquanto paradigmas populares de justiça, retomando-os como categorias filosóficas normativas (Cf. FRASER; HONNETH, 2003, p. 27). A partir daí, veremos como ela cumpre cada uma das tarefas indicadas.

2.4.1 Problemas em filosofia moral

Consoante a própria Fraser, pelo menos quatro questões cruciais de filosofia moral surgem em qualquer tentativa de integrar redistribuição e reconhecimento: 1) investigar se reconhecimento é uma questão de justiça ou uma questão de auto-realização; 2) precisar se justiça distributiva e reconhecimento constituem efetivamente dois paradigmas normativos distintos, ou pode algum deles ser subsumido ao outro; 3) saber como é possível separar as reivindicações justificadas por reconhecimento daquelas que são injustificadas; e 4) estabelecer se a justiça requer o reconhecimento do que é distintivo em grupos ou indivíduos ou se é suficiente o reconhecimento de nossa humanidade comum (Cf. FRASER; HONNETH, 2003, p. 27).

A primeira questão surge das distinções tipicamente empregadas em filosofia moral entre questões de justiça e questões da boa vida. As primeiras diriam respeito à correção (ou ao dever) e as segundas se refeririam ao tema do bem ou da vida boa, entendida enquanto auto-realização. Johan Brännmark (2006) ensina que um modo comum de distinguir teorias éticas é sublinhar o papel que o bem nelas desempenha:

Em teorias teleológicas as ações são corretas em razão do modo pelo qual contribuem para o bem, seja, como no caso do utilitarismo, porque contribuem para o bem comum, seja, como é o caso das teorias da auto-realização como as dos teóricos antigos da virtude ou dos Hegelianos (...), porque contribuem (...) para o florescimento do agente. Deontologistas

rejeitam esta ligação direta entre o correto e o bom (BRÄNNMARK, 2006, p. 153).

Nesse sentido, ao passo que a deontologia trata conceitos deônticos de “obrigação”, “direito” e “dever” como as preocupações morais centrais, teóricos da virtude sustentam que noções como “excelência” e “admirável” são mais importantes, pois estão mais preocupados com os estados internos do caráter e da motivação. Embora “deontologistas (...) possam também estar preocupados com o caráter moral, sua preocupação é derivativa: o caráter importa apenas por fazer as pessoas mais inclinadas a promover o bem ou seguir regras morais” (LAFOLLETTE, 2000, p. 10).

A estudiosa Paula Fernandes Lopes igualmente oferece úteis esclarecimentos acerca da oposição entre ética do dever e ética da boa vida. Ensina que as teorias baseadas na noção de dever predominaram ao longo da modernidade, quando as investigações éticas centradas no bem foram acusadas de estarem comprometidas com pressupostos metafísicos e religiosos infundados. Além disso, para os modelos éticos deontológicos

(...) o que determina a validade moral das ações independe de considerações acerca do bem do agente, podendo inclusive ser contrário a este. O dever aparece à pessoa como uma *lei*, externa ao bem da pessoa (LOPES, 2005, p. 10).

Ou seja, concepções deontológicas sustentam que a produção do bem não é a única consideração fundamental moralmente relevante. De fato, “pode ser permitido, e até mesmo exigido, que os agentes não maximizem o bem” (MCNAUGHTON; RAWLING, 2006, p. 424).

De outra parte, as chamadas teorias éticas da boa vida concedem ao bem do agente um papel relevante na determinação do que é exigido pela moral. Nesses modelos a compreensão do ser ético encontra-se relacionada ao bem do agente, a sua boa vida – a motivação para o ser ético é interna ao (bem do) próprio indivíduo. Ou seja, “é tendo o seu próprio bem em vista que o sujeito age de acordo com a moral, que desse modo não é nunca considerada contrária ao bem do agente” (LOPES, 2005, p. 11).

Essas distinções são importantes para que se possa entender a oposição detalhada por Fraser em seu artigo *Recognition without Ethics?* (2001), no qual

procura afastar a compreensão do reconhecimento da diferença como questão de auto-realização. Ocorre que “a maioria dos filósofos alinham a justiça distributiva com a *Moralität* (moralidade) kantiana e o reconhecimento com a *Sittlichkeit* (eticidade) hegeliana” (FRASER, 2001, p. 22). Em tese, normas de justiça seriam universalmente vinculadoras, valendo independentemente dos compromissos dos sujeitos com esquemas valorativos específicos. De outra parte, reivindicações por reconhecimento da diferença dependeriam de horizontes de valor historicamente específicos (não-universalizáveis), pois envolveriam a ponderação qualitativa do mérito relativo das várias práticas, traços e identidades culturais.

Disputas recentes no campo da filosofia moral giram em torno justamente da relativa importância dessas duas diferentes ordens de normatividade:

Liberais e filósofos morais deontológicos insistem que o correto tem prioridade sobre o bom. Para eles, por conseguinte, as demandas de justiça ultrapassam as alegações da ética. Comunitaristas e teleologistas respondem que a noção de uma moralidade universalmente vinculadora independente de qualquer idéia do bem é conceitualmente incoerente. Preferindo explicações ‘densas’ da experiência moral às ‘fluidas’, eles colocam os reclames substantivos de valores culturalmente específicos da comunidade acima dos apelos abstratos à Razão ou Humanidade (FRASER, 2001, p. 22).

Não surpreende que os partidários da correção (ou do dever, da moralidade) freqüentemente subscrevam modelos distributivos de justiça, encarando-a como uma questão de equidade. Buscam então a eliminação de disparidades injustificadas entre as expectativas de vida dos atores sociais, apelando para padrões imparciais que não prejudiquem as diversas concepções de bem desses mesmos atores. Contrariamente, defensores do bem (ou da boa vida, da eticidade) tendem a rejeitar abordagens distributivas, acusando-as de formalismo vazio. Por enxergarem a eticidade como uma questão da boa vida, procuram a promoção das condições qualitativas do que entendem como florescimento humano.

Fraser está prontamente disposta a aceitar a distribuição como pertencente ao lado da moralidade nessa divisão. Também admite que, à primeira vista, o reconhecimento parece pertencer à eticidade. Em razão disso, não estranha que os deontologistas rejeitem os reclames pelo reconhecimento da diferença como violações da neutralidade liberal e concluam que a justiça distributiva exaure toda a moralidade política. Da mesma forma, não se surpreende com a aliança dos teóricos do reconhecimento a favor da eticidade e contra a moralidade, e nem com a sua

conclusão de que o reconhecimento exige juízos de valor qualitativos que excedem as capacidades dos modelos distributivos.

Nessas discussões, as partes parecem assumir que a distribuição pertence à moralidade e o reconhecimento à eticidade, sem acordo possível. Fraser, por sua vez, pretende justamente desafiar essa suposição, pois caso essa oposição esteja irremediavelmente correta os reclames por redistribuição e por reconhecimento jamais poderão ser coerentemente combinados. Na verdade, quem pretender fazê-lo estará se arriscando à esquizofrenia filosófica (Cf. FRASER, 2001, p. 23).

A autora, no entanto, intenta afastar essa presunção de incompatibilidade e, com isso, sustentar a possibilidade de integrar redistribuição e reconhecimento sem sucumbir à esquizofrenia. A estratégia fraseriana é construir a política de reconhecimento sem que ela resvale prematuramente para a eticidade, ou seja, conceber as reivindicações por reconhecimento como reclames por justiça, no âmbito de uma compreensão expandida de justiça. O efeito inicial seria “recuperar a política do reconhecimento para a *Moralität* e assim resistir à virada para a eticidade” (FRASER, 2001, p. 23). Mas não somente. Importa ainda sugerir meios de adiar tanto quanto possível a avaliação ética, nos casos em que ela se fizer inevitável.

O ponto chave dessa estratégia seria romper com a teorização padrão acerca do reconhecimento, o modelo de identidade. Nessa visão, o que precisa ser reconhecido é justamente a identidade cultural específica de um grupo. *Misrecognition* consistiria na depreciação de uma identidade por uma cultura dominante com conseqüente dano ao “senso de eu” dos membros do grupo. O remédio para tal injustiça exigiria que os membros do grupo dessem nova forma a sua identidade coletiva, produzindo uma cultura de auto-afirmação. Ou seja, política de reconhecimento seria sinônimo de política de identidade.

Ocorre que o modelo de identidade carrega consigo diversas dificuldades. Uma vez que ele encara a negação de reconhecimento como dano à identidade, acaba por enfatizar a estrutura psíquica em detrimento das instituições sociais e da interação social – abrindo espaço para que a mudança social possa ser substituída por formas intrusivas de engenharia de consciência. Ora, se o que deve ser reconhecido é a identidade grupal específica, por meio da celebração de uma identidade coletiva (autêntica, auto-afirmadora e autogerada), uma pressão moral é posta sobre os membros individuais para que a ela se amoldem:

O resultado é freqüentemente impor uma identidade de grupo única, drasticamente simplificada, que nega a complexidade das vidas das pessoas, a multiplicidade de suas identificações e as pressões cruzadas de suas várias afiliações. Em acréscimo, o modelo reifica a cultura. Ignorando os fluxos transculturais, trata a cultura como agudamente delimitada, ordenadamente separada e não-interativa. Como resultado, tende a promover o separatismo e o enclave de grupo ao invés da interação transgrupal. Negando a heterogeneidade interna, ademais, o modelo de identidade obscurece as lutas *dentro* dos grupos sociais pela autoridade, na verdade pelo poder para representá-los. Conseqüentemente, ele mascara o poder de frações dominantes e reforça a dominação intragrupal. Em geral, então, o modelo de identidade entrega-se muito facilmente a formas repressivas de comunitarismo (FRASER, 2001, p. 24, grifo da autora).

A proposta de Fraser é tratar o reconhecimento como uma questão de *status* social. Por conseguinte, não seria a identidade específica de grupo que mereceria reconhecimento, mas o *status* dos membros do grupo enquanto parceiros plenos na interação social. *Misrecognition* equivaleria a subordinação de *status*, entendida no sentido de ser/estar impedido de participar como um igual (*peer*) na vida social. A política de reconhecimento deixa então de ser sinônimo de política de identidade, pois objetiva sobrepujar a subordinação por meio do estabelecimento do grupo injustiçado como membro pleno da sociedade.

Para tanto, torna-se imprescindível o exame dos padrões institucionalizados de valoração cultural quanto aos seus efeitos sobre a importância relativa dos atores sociais. Se esses padrões constituem os atores enquanto pares, capazes de participação em pé de igualdade com os demais, pode-se falar de reconhecimento recíproco ou igualdade de *status*. Se, ao contrário, constituem alguns atores como inferiores, excluídos, completamente *outros* ou simplesmente invisíveis, restam caracterizados *misrecognition* e subordinação de *status*. No modelo de *status*, o escopo central é precisamente desinstitucionalizar os padrões que obstaculizam a paridade de participação na vida social, substituindo-os por outros que a fomentem.

Parece claro que a proposição fraseriana escapa de dificuldades que assolam o modelo de identidade. Em primeiro lugar, evita a essencialização das identidades, pois rejeita a visão do reconhecimento como valorização da identidade grupal. Como se concentra nos efeitos das normas institucionalizadas sobre as capacidades para a interação, resiste à tentação da reengenharia de consciência. Em acréscimo, valoriza as interações entre grupos e evita a reificação da cultura, sem negar sua importância política. Contudo, a mais importante vantagem do modelo para sua autora é que ele constrói o reconhecimento de modo a não atribuir essa categoria à

eticidade, dando-lhe uma explicação deontológica. Dessa forma, “liberta a força normativa das reivindicações por reconhecimento da dependência direta de um específico horizonte substantivo de valor” (FRASER, 2001, p. 25), sendo compatível com a prioridade do “correto” sobre o “bom”.

Isso tem importância crucial, pois é comum que o reconhecimento seja visto como uma questão de auto-realização. Por exemplo, os mais proeminentes teóricos contemporâneos do reconhecimento, Charles Taylor e Axel Honneth, concordam que ser reconhecido por outro sujeito é condição necessária para alcançar uma subjetividade plena e sem distorções e também que negar o reconhecimento a alguém é retirar-lhe um pré-requisito básico para o florescimento humano. Para Taylor,

(...) nossa identidade é parcialmente modelada pelo reconhecimento ou por sua ausência, freqüentemente por *misrecognition* dos outros, e assim uma pessoa ou grupo de pessoas pode sofrer dano real, distorção real, se as pessoas ou a sociedade que os circundam lhes construírem uma imagem restrita, humilhante ou desprezível. (TAYLOR, 1994, p. 25, grifo do autor).

Em razão disso, não surpreende o alerta tayloriano de que *misrecognition* possa causar lesão ou se tornar uma forma de opressão, aprisionando alguém em um modo de ser falso, distorcido e reduzido. Ou ainda, que o devido reconhecimento não seja apenas uma cortesia que devemos às pessoas, mas uma necessidade humana vital (Cf. TAYLOR, 1994, p. 25-26). Honneth não diverge muito dessa visão:

Porque a experiência do reconhecimento social representa uma condição da qual depende o desenvolvimento da identidade humana, sua negação, i.e, o desrespeito, é necessariamente acompanhado pelo senso de uma perda ameaçadora de personalidade (HONNETH, 2007, p. 71-72).

Os dois pensadores, portanto, constroem *misrecognition* em termos de subjetividade tolhida e auto-identidade prejudicada. Logo, compreendem a injúria em termos de eticidade, como embaraço à capacidade do sujeito de alcançar uma vida boa.

Fraser, por sua vez, insiste que o reconhecimento seja entendido enquanto questão de justiça. Segundo ela, *misrecognition* é algo iníquo por consistir em uma forma de subordinação institucionalizada. Com efeito, isso nega a alguns indivíduos e grupos a condição de parceiros plenos na interação social simplesmente como consequência de padrões institucionalizados de valoração cultural, em cuja

construção não participaram igualmente e que depreciam suas características distintivas ou as características distintivas a eles atribuídas. Trata-se, portanto, de uma séria violação da justiça.

No modelo de *status*, portanto, *misrecognition* não é nem uma deformação psíquica e nem mesmo um impedimento ético à auto-realização. É antes ser/estar impedido de participação em pé de igualdade na vida social, como decorrência de padrões de valoração cultural que constituem algumas categorias de atores sociais como normativas e outras como inferiores. Os exemplos de Fraser são vários: leis sobre casamento que excluem as parcerias de pessoas do mesmo sexo, considerando-as (implícita ou explicitamente) como ilegítimas e pervertidas; políticas de bem-estar social que estigmatizam as mães solteiras como aproveitadoras sexualmente irresponsáveis; práticas de policiamento que associam determinadas raças/etnias à criminalidade (Cf. FRASER, 2000, p. 114; FRASER; HONNETH, 2003, p. 30-31).

A partir disso a teórica norte-americana identifica várias vantagens do modelo de *status* sobre o da auto-realização. A primeira delas é permitir justificar as reivindicações por reconhecimento como moralmente vinculantes sob as modernas condições de pluralismo valorativo. Nessas condições, não há uma única concepção de “auto-realização” ou “vida boa” que seja universalmente compartilhada. Com efeito, abordagens que justifiquem as reivindicações por reconhecimento nessas bases seguramente arriscam-se ao sectarismo. O modelo de *status*, ao contrário, é deontológico e não-sectário. Comunga do espírito (tipicamente moderno) de liberdade subjetiva na confecção de visões pessoais (ou grupais) variadas acerca do bem, pois não apela a uma específica noção de auto-realização, mas sim a uma concepção de justiça que possa ser aceita por aqueles com diferentes noções de vida boa. A norma invocada é a da *paridade de participação*: *misrecognition* é moralmente reprovável por negar a alguns indivíduos e grupos a possibilidade de participar como iguais na interação social.

Um segundo ponto de superioridade consiste em localizar o erro nas relações sociais, não na psicologia individual ou interpessoal. Com efeito, aqui *misrecognition* é o impedimento externamente manifesto e publicamente verificável à posição de alguém como membro pleno da sociedade. Abstendo-se da psicologização, o modelo de *status* evita identificar *misrecognition* com distorções internas na estrutura da autoconsciência dos oprimidos – o que seria estar a um passo de culpar as

vítimas (acrescentando o insulto à injúria). Igualmente, escapa de identificá-lo com o preconceito nas mentes dos opressores, o que exigiria para o seu sobrepujamento o policiamento das crenças – uma abordagem antiliberal e autoritária. Obviamente, a concepção fraseriana não nega que a ausência de reconhecimento possa ter efeitos ético-psicológicos semelhantes aos explicitados por Taylor e Honneth. No entanto, o caráter imoral de *misrecognition* não está na dependência desses efeitos, pois “alguém pode mostrar que uma sociedade cujas normas institucionalizadas impedem a paridade de participação é moralmente indefensável, *tenha elas distorcido ou não a subjetividade dos oprimidos*” (FRASER; HONNETH, 2003, p. 32, grifo da autora). A preocupação de Fraser é de que a força normativa dos reclames sociais não seja tomada de empréstimo de fatos psicológicos.

A terceira vantagem seria evitar a visão de que todos possuem igual direito à estima social, o que tornaria sem sentido a própria noção de estima. Isso parece decorrer do modelo honnethiano, no qual a estima social figura entre as condições intersubjetivas para a formação de uma identidade não distorcida. Para Fraser, todos devem sim ter igual direito a perseguir a estima social sob condições justas de igual oportunidade. Ou, em outras palavras, ninguém tem direito à estima social no sentido positivo, mas cada um possui o direito de não ser desfavorecido com base em classificações de grupo que solapem sua posição como parceiro pleno na interação social (Cf. FRASER; HONNETH, 2003, p. 32/99).

Por último, o modelo fraseriano facilita a integração das reivindicações por reconhecimento com as reivindicações por redistribuição de recursos e riqueza, vez que estabelece o objeto das primeiras no domínio da moralidade deontológica, ou seja, do universalmente vinculativo, assim como a justiça distributiva. Isso tornaria possível posicionar redistribuição e reconhecimento sob uma única estrutura normativa.

É nesse ponto que emerge a segunda questão crucial inicialmente apontada por Fraser: a da relação entre redistribuição e reconhecimento enquanto temas de justiça, ou seja, da possibilidade ou não da subsunção de uma das categorias à outra. A questão da redução possui, então, dois lados a serem considerados.

De uma parte, trata-se de avaliar se as teorias tradicionais da justiça distributiva podem adequadamente subsumir os problemas de reconhecimento. Fraser explicitamente afirma que não. Ela admite que muitos teóricos da redistribuição tentaram acomodar em suas explicações a questão do *status* –

menciona expressamente Jonh Rawls e suas “bases sociais do auto-respeito”, Ronald Dworkin e sua “igualdade de recursos” e, finalmente, Amartya Sen, em virtude de suas considerações acerca do “senso de eu” e da capacidade de “aparecer em público sem sentir vergonha” como relevantes para sua abordagem das capacidades, visão que também “cairia dentro do escopo de uma explicação da justiça que valoriza a distribuição igual das capacidades básicas” (FRASER; HONNETH, 2003, p. 99-100, nota 34). No entanto,

A maioria desses teóricos assume uma visão economicista-legalista de *status*, supondo que uma justa distribuição de recursos e direitos é suficiente para impedir *misrecognition*. De fato, entretanto, (...) nem todo *misrecognition* é subproduto de *maldistribution*, nem de *maldistribution* mais discriminação legal. (FRASER; HONNETH, 2003, p. 34).

A feminista cita o interessante exemplo de um banqueiro afro-americano de Wall Street que não consegue um táxi para transportá-lo, aduzindo que para uma teoria da justiça lidar com tais situações precisa ir além da distribuição de bens e direitos e examinar os padrões de valor cultural (Cf. FRASER, 2001, p. 28; FRASER; HONNETH, 2003, p. 34).

O outro lado da questão seria, então, interrogar se as teorias existentes acerca do reconhecimento conseguiriam subsumir adequadamente os problemas de distribuição. E Fraser, ainda uma vez, defende que não. Também reconhece que alguns dos estudiosos do reconhecimento não ignoram o peso da igualdade econômica, tentando acomodá-la em suas explicações, mas entende que os resultados não têm sido satisfatórios. Ela acusa Axel Honneth, por exemplo, de assumir um ponto de vista culturalista-reducionista da distribuição, por supor que todas as desigualdades econômicas estão enraizadas em uma ordem cultural que privilegia alguns tipos de trabalho em detrimento de outros. A afirmação de Honneth é a seguinte:

Informalmente e institucionalmente, as diferentes posições ocupacionais estão sujeitas a um sistema hegemônico de valoração que distribui oportunidades para respeito e atribui níveis de inteligência. (...) esta distribuição desigual de dignidade social restringe drasticamente a possibilidade de auto-respeito individual para os grupos ocupacionais mais simples, primariamente empregados manualmente (HONNETH, 2007, p. 93).

De passagens como essa Fraser conclui que Honneth acredita ser possível impedir *maldistribution* por meio de uma mudança da ordem cultural. Ela discorda frontalmente dessa posição, pois está segura de que nem toda *maldistribution* é subproduto de *misrecognition*. Cita, a título exemplificativo, o habilidoso trabalhador industrial branco que perde o emprego em virtude do fechamento da fábrica onde laborava, resultante de uma fusão corporativa especulativa. Aqui a injustiça econômica pouca relação teria com a falta de reconhecimento, sendo em verdade a conseqüência de imperativos intrínsecos a uma ordem especializada de relações econômicas cuja razão de ser é a acumulação de lucros. Portanto, “para dar conta de tais casos, uma teoria da justiça deve alcançar além dos padrões de valoração cultural para examinar a estrutura do capitalismo” (FRASER; HONNETH, 2003, p. 35), investigando se os mecanismos econômicos de alguma forma impedem da paridade de participação na vida social.

Até a presente data, portanto, as elaborações teóricas que pretendem subsumir uma das categorias a outra falharam. Não satisfaz afirmar simplesmente que o reconhecimento é um bem a ser distribuído, ou ainda que todo padrão distributivo expressa uma matriz subjacente de reconhecimento – meras tautologias que implicitamente assumem a coincidência dos conceitos em jogo e acabam por escamotear a problemática, reduzindo-a a uma questão semântica. Diante desse insucesso, ou seja, na ausência de uma genuína redução, a alternativa restante é sustentar uma concepção bidimensional da justiça. Tal visão enfrentará distribuição e reconhecimento como perspectivas ou dimensões distintas da justiça, sem reduzir uma à outra, abrangendo-as dentro de um arcabouço mais amplo (Cf. FRASER, 2001, p. 29; FRASER; HONNETH, 2003, p. 35;).

Como já obliquamente referido, o núcleo normativo da concepção fraseriana de justiça é a noção de *paridade de participação*. Segundo essa norma, “a justiça requer arranjos sociais que permitam a todos os membros (adultos) da sociedade interagir uns com os outros como pares” (FRASER, 2001, p. 29; FRASER; HONNETH, 2003, p. 36). Para Fraser, este seria tanto o mais amplo sentido de justiça quanto uma interpretação radical-democrática do princípio do igual valor moral das pessoas. Sob essa ótica, para vencer a injustiça seria necessário dismantelar obstáculos institucionalizados que impedem alguns de participar como parceiros plenos na interação social (Cf. FRASER, 2005b, 2007c).

A paridade de participação, além da exigência de padrões de igualdade legal formal, também possui uma *condição objetiva* e uma *condição intersubjetiva*, ambas necessárias a sua consecução.

A primeira diz respeito à distribuição de recursos materiais, que deve ser tal de modo a assegurar aos participantes do diálogo social independência e voz. Isso exclui todas as formas e níveis de dependência econômica e desigualdade que comprometam a paridade de participação. Logo, quaisquer arranjos sociais que institucionalizem a pobreza, a exploração e as disparidades brutais de riqueza, renda e tempo livre são inadmissíveis, precisamente porque negam a algumas pessoas os meios e oportunidades de interagir com os outros como iguais.

A segunda se vincula a padrões institucionalizados de interpretação e avaliação que expressem respeito igual a todos e garantam oportunidades iguais no alcance da estima social. Excluídas estão as normas institucionalizadas que sistematicamente depreciam algumas categorias de pessoas e as qualidades a elas associadas, bem como os padrões de valoração cultural que negam a alguns o *status* de parceiros plenos no convívio social – seja por sobrecarregá-los com uma excessiva “diferença” ou por falharem em reconhecer sua distinção (Cf. FRASER; HONNETH, 2003, p. 36).

A abordagem traz à baila tanto as preocupações tradicionalmente associadas à teoria da justiça distributiva, voltadas para a estrutura econômica e para os diferenciais econômicos de classe, quanto aquelas recentemente salientadas na filosofia do conhecimento, voltadas para a ordem de *status* da sociedade e para as hierarquias culturais de *status*. Nesse sentido, abrange redistribuição e reconhecimento em uma concepção bidimensional de justiça orientada pela norma da paridade de participação. Logo, avança bastante no caminho da integração conceitual, vez que não reduz as duas dimensões da justiça uma à outra e, ainda, submetendo ambas a uma mesma e abrangente norma, as coloca dentro de um único e integrado arcabouço.

Com essa visão alargada de justiça em mente, é possível partir para a terceira questão ético-filosófica de como precisar as reivindicações por reconhecimento que merecem acolhimento. Para tanto, é indispensável o estabelecimento de critérios e/ou procedimentos que separem as pretensões desejáveis das inaceitáveis – afinal, alerta Fraser, nem todas são justificáveis (o que também se aplica aos clamores redistributivos).

Na verdade, os teóricos da justiça distributiva há muito delinearam critérios dessa ordem, tais como a maximização da utilidade ou as normas procedimentais da ética do discurso. Entretanto, os estudiosos do reconhecimento têm sido mais lentos ao encarar esse problema.

Fraser cita, a propósito, a teoria honnethiana, que estaria sujeita a graves objeções nesse ponto. Na leitura fraseriana, Honneth defende que todas as pessoas precisam ter sua distinção reconhecida para desenvolverem a auto-estima, a qual seria ingrediente essencial de uma auto-identidade não-distorcida. Disso ela deduz que seriam defensáveis quaisquer reivindicações que melhorassem a auto-estima do reclamante. Nesse caso, mesmo identidades racistas mereceriam algum mérito, afinal elas possibilitariam, por exemplo, que europeus e euro-americanos “brancos” pobres mantivessem seu senso de valor próprio pelo contraste com seus supostos inferiores. E, embora o preconceito possa ter seus benefícios psicológicos, casos assim são suficientes para negar à auto-estima melhorada o caráter de padrão justificador das reivindicações por reconhecimento (Cf. FRASER; HONNETH, 2003, p. 38).

A alternativa da feminista norte-americana é empregar a paridade de participação como padrão avaliativo, aplicando um único critério para as reivindicações por justiça, sejam elas por redistribuição ou por reconhecimento. Manejando esse instrumental teórico, seria possível separar não somente as demandas por justiça desejáveis das indesejáveis, mas também os próprios remédios propostos para a correção das injustiças.

Por um lado, os que reivindicam redistribuição precisarão mostrar que os arranjos sociais existentes os impedem de participar como iguais na interação social, pela negação da condição objetiva da paridade de participação. Além disso, deverão dar mostras de que as reformas econômicas que advogam fornecerão as condições objetivas para a plena participação daqueles então negados, sem que isso introduza ou exacerbe disparidades injustificáveis em outras dimensões. De outra parte, os reivindicantes do reconhecimento deverão mostrar que os padrões culturais institucionalizados de valoração solapam a condição intersubjetiva da paridade. Outrossim, precisarão evidenciar que as mudanças institucionais sócio-culturais que pretendem fomentarão as necessárias condições intersubjetivas sem injustificadamente criar ou piorar outras disparidades.

Esse ponto pode ser esclarecido através de um exemplo dado pela própria Fraser, que aplica a paridade de participação à controvérsia do casamento de pessoas do mesmo sexo. Em diversos países (e podemos aqui incluir o Brasil), a institucionalização na lei civil de uma norma cultural heterossexista bloqueia a paridade de participação de gays e lésbicas. Quando muito, cria-se um segundo sistema legal (algum tipo de união civil), paralelo aos *status* legal da parceira doméstica, que falha em conferir todos os benefícios materiais e simbólicos do casamento, ao tempo em que mantém um *status* privilegiado para os casais heterossexuais. Reformas desse tipo, embora “representem um claro avanço além das leis existentes e possam significar apoio em termos táticos, como medidas transitórias, elas não preenchem as exigências da justiça, entendida via modelo de *status*” (FRASER; HONNETH, 2003, p. 40-41). A reivindicação pela desinstitucionalização do padrão valorativo heteronormativo e sua substituição por outro que fomente a paridade de participação, portanto, merece acolhimento. Isso poderia ser conseguido pelo reconhecimento das uniões homossexuais nos mesmos termos das heterossexuais, via legalização do casamento de pessoas de mesmo sexo. Ou, ainda, pela desinstitucionalização do casamento heterossexual, desacoplando benefícios como pensões ou seguros de saúde da condição marital e colocando-os em outras bases, como cidadania ou residência.

O importante é que se perceba a dupla exigência de justiça instaurada pela paridade de participação. Num primeiro nível, intergrupar, ela fornece uma medida avaliativa dos efeitos dos padrões institucionalizados de valoração cultural sobre a relativa importância das minorias vis-à-vis as majorias. Permite, assim, detectar a existência de um injusto comunitarismo da maioria. Em segundo lugar, no nível intragrupal, serve para avaliar os efeitos internos das práticas de minoria para as quais o reconhecimento é reivindicado.

Outro aspecto valioso, que se deduz do exemplo acima, é o caráter não-monológico da paridade de participação. Apenas pela prática argumentativa e pela ponderação de interpretações rivais os efeitos das injustiças e o sucesso de seus respectivos remédios podem ser enxergados. A norma da paridade deve ser aplicada dialógica e discursivamente, por meio de processos democráticos de debate público. Nesse sentido, ela serve como idioma da contestação e deliberação públicas sobre as questões de justiça – “representa o *principal idioma da razão pública*, a linguagem preferida para a condução da argumentação política

democrática sobre temas tanto de distribuição quanto de reconhecimento” (FRASER; HONNETH, 2003, p. 43, grifo da autora).

O referido traço dialogal da articulação fraseriana teria a ampla vantagem de a um só tempo excluir visões populistas e autoritárias da política de identidade. As primeiras atribuiriam unicamente aos sujeitos injustiçados por *misrecognition* a determinação de saber se e como seriam adequadamente reconhecidos. As segundas defenderiam que um filósofo especialista poderia e deveria decidir o que é necessário para o florescimento humano. Sob a ótica do modelo de *status*, a paridade de participação deveria ser aplicada no âmbito de processos democráticos de deliberação pública – com a permanente ressalva de que todo consenso ou decisão majoritária é falível, revisável e aberto a novos desafios.

Com isso, objetar-se-ia, se atinge uma circularidade: deliberações democráticas justas acerca dos méritos de reivindicações por justiça exigiram paridade de participação dos deliberantes. Fraser considera essa circularidade inevitável e acrescenta:

(...) reivindicações por reconhecimento só podem ser justificadas sob condições de paridade de participação, as quais incluem o reconhecimento recíproco. A circularidade não é viciosa, contudo. Longe de refletir algum defeito de conceituação, ela fielmente expressa o caráter reflexivo da justiça compreendida de uma perspectiva democrática. Na perspectiva democrática, a justiça não é uma exigência imposta externamente, determinada acima das cabeças daqueles que ela obriga. Diversamente, ela vincula somente até o ponto em que seus destinatários possam também corretamente referir a si mesmos como seus autores (FRASER; HONNETH, 2003, p. 44).

Pelo exposto, não surpreende que a autora sustente a necessidade de abolir a circularidade não na teoria, mas na prática, por meio da mudança social. Para tanto, é preciso que sejam levantadas reivindicações de primeira-ordem quanto à redistribuição e ao reconhecimento, mas também outras, de segunda-ordem, acerca das condições em que os reclames de primeira-ordem são adjudicados. Em outras palavras, argüir publicamente a ausência de condições para um debate público genuinamente democrático expressa a própria reflexividade da justiça democrática no processo de luta por sua realização prática.

Desse modo, a abordagem de Fraser incorpora um metanível de deliberação acerca dos processos de deliberação, o que preserva a possibilidade da crítica radical. Além disso, favorece a paridade nas práticas sociais de crítica, incluindo a

deliberação sobre quais as formas de interação deveriam existir. Enfim, por seu caráter dialogal, possibilita um dinamismo histórico inexistente em outras propostas.

Para dar conta da quarta e última das questões ético-filosóficas cruciais levantadas no início, a de saber se o reconhecimento deve ser dispensado ao traço distintivo de cada indivíduo/grupo ou à humanidade comum, Fraser aproveita o espírito pragmático de sua explicação anterior sobre a justificação dos clamores por justiça. Com isso, nega que possam ser explicados antecipadamente todos os tipos de reconhecimento que cada um necessita. Sob a ótica pragmática invocada, o reconhecimento é mais um remédio para a injustiça social do que a satisfação de uma necessidade humana geral. Logo, as formas que assumirá dependem do tipo de *misrecognition* a ser reparado.

Desse modo, se a violação envolver a negação da humanidade comum, se fará necessário o reconhecimento universalista. Em outra situação, quando é negada a distinção própria do indivíduo ou grupo, será preciso o reconhecimento da especificidade. No primeiro caso, Fraser cita a luta contra o Apartheid na África do Sul, em que a mais importante reparação consistia precisamente numa cidadania não-racial; no segundo, lembra das teóricas feministas que afirmam a necessidade, para eliminar a subordinação das mulheres, de se levar em conta sua capacidade única e distinta de dar à luz.

Essa posição, que Fraser refere como pragmática, escapa das insustentáveis restrições presentes em diversas teorias da justiça distributiva que advogam a limitação do reconhecimento público às capacidades compartilhadas por todos os seres humanos, excluindo antecipadamente o reconhecimento das especificidades, sem indagar de sua possível necessidade para a eliminação dos obstáculos à paridade de participação. Também sai ilesa dos ataques que assolam aquelas teorias do reconhecimento nas quais está pressuposto ou se defende explicitamente que todos devam ter sua especificidade reconhecida, falhando em separar as reivindicações por reconhecimento moralmente sustentáveis das espúrias.

Ademais, a abordagem admite que as necessidades de reconhecimento dos atores sociais subordinados e dos atores dominantes divergem, só entendendo como moralmente justificadas as reivindicações que promovam a paridade. Tudo, portanto, depende do que as pessoas atualmente injustiçadas necessitam para se tornarem capazes de participar como iguais na vida social. E como já asseverado, isso varia consideravelmente:

Em alguns casos, elas podem precisar ser aliviadas do fardo de distinções excessivamente atribuídas ou construídas. Em outros casos, podem precisar que seja considerada sua distinção até então sub-reconhecida. Ainda em outros casos, elas podem precisar mudar o foco para os grupos dominantes ou favorecidos, expondo a especificidade destes últimos, que tem sido falsamente colocada como universal. Alternativamente, podem precisar desconstruir os próprios termos nos quais as diferenças atribuídas são correntemente elaboradas. Finalmente, elas podem necessitar de todas as coisas acima, ou de várias delas, em combinação umas com as outras e em combinação com a redistribuição (FRASER; HONNETH, 2003, p. 47).

Certo é que as necessidades dependerão da natureza dos obstáculos enfrentados e não poderão ser determinadas por um argumento filosófico abstrato, mas tão-somente com o auxílio de uma teoria social crítica, normativamente orientada, empiricamente informada e guiada pelo intento prático de sobrepujar a injustiça (Cf. FRASER; HONNETH, 2003, p. 47). Isto conduz a temas de teoria social, a segunda etapa do itinerário fraseriano.

2.4.2 Temas de teoria social

Segundo Fraser, compreender as relações entre *maldistribution* e *misrecognition* na sociedade contemporânea exige teorizar a conexão entre classe e *status* no âmbito do capitalismo globalizante. Tal abordagem precisa dar conta da diferenciação entre classe e *status* e das interações causais entre eles, bem como acomodar a um só tempo a mútua irredutibilidade de *maldistribution* e *misrecognition* e o entrelaçamento prático dessas injustiças. Deve ainda ser sensível à história para ser capaz de explicar porque a gramática dos conflitos sociais assume a forma atual – o recente realce das lutas por reconhecimento, o arrefecimento das lutas redistributivas e a contraposição que se estabeleceu entre elas.

De início, portanto, são necessárias clarificações conceituais acerca dos termos classe e *status*. No sentido fraseriano, o *status* representa uma ordem de subordinação intersubjetiva derivada de padrões institucionalizados de valoração cultural que constituem alguns membros da sociedade como menos que parceiros plenos na interação. Paralelamente, a classe representa uma ordem de subordinação objetiva derivada de arranjos econômicos que negam a alguns atores os meios e recursos para a paridade de participação. Logo, os termos são usados

para denotar ordens de subordinação socialmente arraigadas. Nesse quadro, “a existência, seja de uma estrutura de classe, seja de uma hierarquia de *status*, constitui obstáculo à paridade de participação e, logo, uma injustiça” (FRASER; HONNETH, 2003, p. 49). Além disso, os termos não correspondem exatamente às distinções populares entre os diversos movimentos sociais, mesmo porque os eixos de subordinação tomam parte simultaneamente da ordem de *status* e da estrutura de classe. Ao contrário, representam ordens analiticamente distintas de subordinação que tipicamente se cruzam no âmbito dos movimentos sociais.

Pode-se dizer com isso que o *status* corresponde à dimensão do reconhecimento, na qual a injustiça paradigmática é *misrecognition*, e que a classe corresponde à dimensão distributiva, na qual a injustiça fundamental é *maldistribution*. Isso não exclui, naturalmente, a possibilidade das injustiças culturais estarem acompanhadas das injustiças econômicas ou vice-versa.

Com isso em mente, é possível delinear a contraparte na teoria social da teoria moral apresentada anteriormente. O ponto central é que cada uma das dimensões da justiça corresponde a um aspecto analiticamente distinto da ordem social:

A dimensão do reconhecimento corresponde à *ordem de status* da sociedade, e daí a constituição, por padrões socialmente arraigados de valoração cultural, de categorias de atores sociais culturalmente definidas – os vários *status* – cada um distinguido pelo relativo respeito, prestígio e estima de que gozam vis-à-vis os outros. A dimensão distributiva, em contraste, corresponde à *estrutura econômica* da sociedade, e daí a constituição, por regimes de propriedade e mercados de trabalho, de categorias de atores economicamente definidas ou classes, distinguidas pelas suas diferentes fontes de recursos (FRASER; HONNETH, 2003, p. 50, grifos da autora).

Cada dimensão também corresponde a uma forma analiticamente distinta de subordinação: a do reconhecimento à subordinação de *status*; a da redistribuição à subordinação econômica de classe. Tais correspondências permitem situar o problema da integração das duas dimensões da justiça no contexto de um amplo arcabouço sócio-teorético.

Sob essa perspectiva, as sociedades são vistas como campos complexos que abrangem pelo menos dois modos analiticamente distintos de ordenação social – um modo econômico, tipicamente institucionalizado nos mercados, e um modo cultural, expresso em diferentes instituições, entre elas o parentesco, a religião e o direito.

Em todas as sociedades essas ordenações estão mutuamente imbricadas, mas como precisamente se relacionam em uma dada formação social – se estão institucionalmente separadas ou fundidas, se divergem ou coincidem – depende da natureza da sociedade sob consideração. Para exemplificar esse ponto, Fraser apresenta dois modelos ideal-típicos de sociedade, imaginados com propósito unicamente heurístico.

O primeiro seria de uma sociedade pré-estatal – como as descritas na literatura antropológica clássica – em que o idioma fundamental das relações sociais é o parentesco, o qual organiza o casamento, as relações sexuais, os processos de trabalho e a distribuição de bens, assim como as relações de autoridade, reciprocidade e obrigação – e, por conseguinte, as hierarquias simbólicas de *status* e prestígio. Essa única ordenação de relações sociais assegura a integração econômica e cultural, pela fusão entre estrutura de classe e ordem de *status*. O parentesco, enquanto princípio supremo da distribuição, dita a posição de classe. Como estão ausentes instituições econômicas autônomas, a subordinação de *status* se traduz imediatamente em injustiça distributiva – *misrecognition* impõe diretamente *maldistribution*.

O outro modelo seria o de uma sociedade completamente mercantilizada, na qual a estrutura econômica dita a valoração cultural. O mercado organiza o processo de trabalho e a distribuição de bens, mas também o casamento, as relações sexuais, as relações políticas (autoridade, reciprocidade e obrigação) e as hierarquias simbólicas de *status* e prestígio. Essa única ordenação de relações sociais, como no exemplo anterior, assegura a integração econômica e cultural, pela fusão entre estrutura de classe e ordem de *status*. Como o mercado é o único e ubíquo mecanismo de valoração, a posição no mercado dita o *status* social. Na ausência de padrões culturais de valoração autônomos, a injustiça distributiva se traduz imediatamente em subordinação de *status* – isto é, *maldistribution* impõe diretamente *misrecognition*.

Nos dois modelos sociais expostos, não se diferencia ordem econômica de ordem cultural. Classe e *status* casam-se perfeitamente, a ponto de que as injustiças de *maldistribution* e de *misrecognition* se convertem uma na outra completamente e sem resíduo. Por isso, seria possível compreender ambas as sociedades acompanhando exclusivamente uma única dimensão da vida social.

Nas sociedades capitalistas contemporâneas, que interessam mais de perto à análise fraseriana, existem tanto arenas mercantilizadas, nas quais predomina a ação estratégica, quanto espaços não-mercantilizados, onde predomina a interação orientada por valores. Ou seja, a estrutura econômica e a ordem cultural estão diferenciadas, o que resulta num parcial desacoplamento dos mecanismos econômicos de distribuição das estruturas de prestígio – um efetivo hiato entre classe e *status*.

Com efeito, em nossa formação social a estrutura de classe não espelha perfeitamente a ordem de *status*, embora elas se influenciem mutuamente. Isso ocorre, de um lado, porque o mercado não é o único e definitivo mecanismo de valoração – a posição no mercado não dita o *status* social. Padrões de valoração cultural, parcialmente resistentes ao mercado, impedem que as injustiças distributivas se convertam totalmente em danos ao *status*. Por outro lado, nenhum princípio de *status*, tal como o parentesco, atua como único e definitivo princípio de distribuição – o *status* não dita a posição de classe. Instituições econômicas relativamente autônomas impedem que os danos de *status* se convertam totalmente em injustiças distributivas. Em suma, nem *maldistribution* impõe diretamente *misrecognition*, nem *misrecognition* implica diretamente *maldistribution* (apesar de certamente essas violações contribuírem uma com a outra).

A consequência desse traço da sociedade contemporânea é a impossibilidade de se inferir diretamente da dimensão econômica da subordinação a dimensão cultural e vice-versa. Para compreender essa sociedade, uma visão precisa acomodar diferença, divergência e interação em cada nível, ao tempo em que captura a irredutibilidade conceitual, a divergência empírica e o entrelaçamento prático de classe e *status*, *maldistribution* e *misrecognition*. Isso tudo sem reforçar a atual separação entre política de reconhecimento e política de redistribuição.

Antes de esboçar seu ponto de vista, contudo, Fraser alerta que a categoria *status* continua relevante contemporaneamente, apesar da ascensão do contrato na modernidade. Ela sustenta que as formas atuais de subordinação de *status* não são simplesmente vestígios arcaicos pré-capitalistas, mas injustiças intrínsecas à estrutura social do capitalismo moderno, inclusa sua versão globalizante. Todavia, a feminista reconhece que essas pressuposições demandam explicações, especialmente porque a sociedade contemporânea difere profundamente das sociedades ditas tradicionais, para as quais foi desenvolvida a noção de *status*.

Para analisar essa diferença, a filósofa sugere a retomada daquela sociedade hipotética governada completamente pelo parentesco, na qual a ordenação cultural era o modo primário de integração social e a hierarquia de *status* a forma básica da distribuição. Os antropólogos que a imaginaram teriam assumido tacitamente cinco características centrais de sua ordem cultural. Primeiro, essa ordem seria bem delimitada, pois os contatos interculturais estariam restritos às margens, sem uma hibridização cultural significativa ou qualquer dificuldade de estabelecer onde uma cultura acaba e outra se inicia. Segundo, a ordem cultural era institucionalmente indiferenciada, pois uma única e totalizante instituição (o parentesco) regulava todas as formas de interação, atuando como padrão único de valoração e fornecendo o modelo para a ordem de *status*. Em terceiro lugar, a sociedade era eticamente monística, com todos os seus membros operando dentro de um único e compartilhado horizonte de avaliação – não existiam subculturas encapsuladas apoiando horizontes éticos alternativos. Quarto, a ordem cultural estava livre de contestação, pela ausência das referidas alternativas éticas a partir das quais se poderia criticar ou contestar o padrão de valoração. Por último, a hierarquia resultante era considerada socialmente legítima. Conquanto pudessem existir indivíduos descontentes, não possuíam uma base principiológica para desafiar a autoridade. Como resultado desse conjunto de caracteres, “a ordem de *status* assumia a forma de *uma única hierarquia de status estável e toda-abrangente*” (FRASER; HONNETH, 2003, p. 55, grifo da autora).

Essas condições, a própria Fraser aduz, não persistem na sociedade contemporânea. A ordem cultural não está rigidamente delimitada, pois os fluxos transculturais permeiam os espaços interiores centrais da interação social. Como fruto das diásporas, migrações, cultura de massa globalizada e esferas públicas transnacionais, não se pode mais afirmar com certeza onde uma cultura termina e outra começa. Além disso, a ordem cultural é institucionalmente diferenciada, vez que não existe instituição suprema ou princípio único que forneça modelo para a valoração cultural e efetivamente governe todas as interações sociais. Na verdade, uma multiplicidade de instituições regula uma multiplicidade de campos de ação, segundo padrões diversos de valoração cultural (alguns incompatíveis entre si). Ademais, a ordem cultural é eticamente pluralística – nem todos os membros compartilham um horizonte valorativo comum, constituindo desse modo “comunidades de valor” ou subculturas com horizontes divergentes (ou mesmo

incompatíveis) e que são uma fonte extra de complexidade cultural, além da hibridização e da diferenciação institucional. A combinação das características acima assegura, então, a disponibilidade de perspectivas éticas alternativas que podem ser empregadas para criticar os valores dominantes. Disso resulta que as sociedades contemporâneas são verdadeiros caldeirões de luta cultural, nas quais nenhuma das narrativas, discursos e esquemas interpretativos vive sem contestação. Finalmente, a hierarquia de *status* é ilegítima na sociedade atual, onde o princípio mais básico de legitimidade é a igualdade liberal, expressa tanto em ideais de mercado (trocas iguais, carreiras abertas aos talentos e competição meritocrática) quanto em ideais democráticos (cidadania igual e igualdade formal e material). No contexto atual, a cultura carrega todas as marcas da modernidade: hibridizada, diferenciada, pluralística e contestada, mas misturada a normas anti-hierárquicas. Nossa sociedade abre espaço para um campo mutável de distinções cruzadas de *status*, no qual os atores sociais não ocupam qualquer posição pré-ordenada, mas participam de “*um regime dinâmico de lutas progressivas por reconhecimento*” (FRASER; HONNETH, 2003, p. 57, grifo da autora).

Obviamente, nem todos entram nessas lutas em igualdade de condições. Alguns não possuem os recursos para participar como iguais, graças a arranjos econômicos injustos. Outros não possuem relevância social, em virtude de iníquos padrões institucionalizados de valoração cultural. Nesse ponto, padrões impeditivos da paridade continuam a regular a interação nas mais importantes instituições sociais, tais como a religião, o direito e a educação. É claro que esses padrões não formam uma rede perfeitamente coerente e inextricável e nem passam mais despercebidos. Mesmo assim, normas favorecendo brancos, europeus, heterossexuais, homens e cristãos, por exemplo, estão institucionalizadas em muitos pontos do globo. Portanto, a subordinação de *status* persiste na sociedade contemporânea, embora nenhum ator social possa ser classificado em um único e exclusivo grupo de *status* – os indivíduos são “nódulos de convergência para múltiplos eixos cruzados de subordinação” (FRASER; HONNETH, 2003, p. 57).

Fraser aponta dois grandes processos que contribuíram para a modernização da subordinação de *status*. O primeiro foi a mercantilização, que consiste em um processo de diferenciação societal. Resta evidente que mercados sempre existiram, mas não com a autonomia e influência adquiridas no capitalismo moderno, em que funcionam como as instituições nucleares de uma zona especializada de relações

econômicas, legalmente diferenciada das outras. Na zona de mercado, a interação é governada pelo entrelaçamento funcional de imperativos estratégicos, vez que os indivíduos agem de modo a maximizar o interesse próprio. Contudo, os mercados capitalistas não fizeram desaparecer as distinções de *status*, pois não ocupam a totalidade do espaço e não governam totalmente a interação social. Na verdade, eles coexistem, melhor, contam com as instituições que regulam a interação orientada por valores e que codificam as distinções de *status*, sobretudo a família e o Estado. Os mercados não dissolveram as distinções de *status* pré-existentes, antes as instrumentalizaram para os propósitos capitalistas, como mostram, por exemplo, as hierarquias raciais advindas da escravidão, reconfiguradas para a sociedade de mercado na forma de normas racistas emaranhadas na infra-estrutura dos mercados de trabalho capitalistas.

O segundo processo apontado pela feminista é o surgimento de uma sociedade civil complexa e pluralística, que envolve igualmente uma diferenciação. Com ela, uma gama variada de instituições não-mercantilizadas se diferenciou – legais, políticas, educacionais, associativas, religiosas, familiares, estéticas, etc. – cada uma com relativa autonomia e padrões próprios e não totalmente coincidentes de valoração cultural para regular a interação. Nesses cenários os atores sociais estão diferentemente posicionados, conforme as respectivas distinções que negam a paridade em um dado lugar. Ademais, a sociedade civil moderna encoraja tanto a tolerância, permitindo a coexistência de subculturas e pluralizando os horizontes de valor, quanto os contatos transculturais, acomodando o comércio, as viagens e as redes transnacionais de comunicação e acelerando a hibridização.

Daí a necessidade de reconstruir os conceitos sociológicos clássicos para o regime dinâmico da contemporaneidade. Essa operação precisa abster-se tanto da assunção durkheimiana de um único padrão cultural de valoração quanto da consideração pluralista tradicional de uma série de culturas discretas internamente homogêneas que coexistem e não se afetam mutuamente. Também deve evitar um quadro da subordinação nos moldes de uma pirâmide estável em que cada indivíduo está colocado em um único grupo de *status*. Todas essas visões estão proscritas para uma compreensão adequada da sociedade capitalista contemporânea.

Não se pode, portanto, compreender essa organização societária pela observação de uma única dimensão da vida social – o que torna insuficientes tanto o culturalismo (redução da classe ao *status*) quanto o economicismo (redução do

status à classe). Mesmo o antidualismo pós-estruturalista advogado por Judith Butler e Iris Marion Young, que rejeita a distinção entre ordenação cultural e econômica como dicotomizante e afirma o caráter monoliticamente sistemático da sociedade contemporânea, na qual a luta em uma das dimensões necessariamente ameaçaria o todo, não logra êxito em sua teorização. Com efeito, a simples estipulação das injustiças como simultaneamente econômicas e culturais apenas obscurece as divergências efetivamente existentes entre *status* e classe, além de ser uma desistência das ferramentas necessárias à compreensão da realidade social. Ademais, considerar o capitalismo contemporâneo como um sistema de opressões perfeitamente encadeadas é ignorar sua atual complexidade e tornar impossível o levantamento da questão política de como harmonizar os dois tipos de lutas (por redistribuição e por reconhecimento), especialmente importante porque hoje elas divergem e conflitam (Cf. FRASER; HONNETH, 2003, p. 60-61).

Fraser também descarta o que denomina de dualismo substantivo, visão que considera redistribuição e reconhecimento como duas esferas separadas de justiça, pertencentes a domínios sociais diferentes. Aqui o problema é negligenciar a interpenetração. Pelo antes exposto, a economia não é uma zona livre da cultura, mas um domínio de instrumentalização e re-significação desta. Aquilo que se apresenta como economia já está permeado de interpretações e normas. Da mesma forma, a dita esfera cultural encontra-se profundamente influenciada pelo entretenimento global de massa, pelo mercado de arte e pela propaganda transnacional. Daí que questões nominalmente econômicas usualmente afetem o *status* e as identidades dos atores sociais e vice-versa. O mais grave é que esse ponto de vista reforça o desacoplamento das políticas culturais daquelas ditas sociais, reproduzindo exatamente a dissociação que se pretende ultrapassar.

Uma perspectiva genuinamente crítica deve revelar as conexões ocultas entre distribuição e reconhecimento, tornando visíveis e criticáveis “tanto os subtextos culturais de processos nominalmente econômicos quanto os subtextos econômicos de práticas nominalmente culturais” (FRASER; HONNETH, 2003, p. 62-63). Isso equivale a tratar cada prática simultaneamente como econômica e cultural, embora não necessariamente em proporções iguais, avaliando-a de duas perspectivas analíticas diferentes – o ponto de vista da redistribuição e o ponto de vista do reconhecimento. Fraser chama essa abordagem de *dualismo perspectivo*.

Nesse sentido, pode-se empregar a perspectiva do reconhecimento para se identificar as dimensões culturais do que são usualmente vistas como políticas econômicas redistributivas. Por exemplo, com foco na institucionalização de interpretações e normas em programas de renda mínima, alguém poderia avaliar os respectivos efeitos sobre o *status* social de imigrantes e mulheres. De outra parte, é possível utilizar a perspectiva da redistribuição para salientar as dimensões econômicas do que são tipicamente encaradas como questões de reconhecimento. Concentrando-se nos altos custos de transação de “viver no armário”, por exemplo, alguém poderia avaliar os efeitos de *misrecognition* heterossexista sobre a posição econômica de gays e lésbicas. Em resumo,

Com o dualismo perspectivo, então, alguém pode avaliar a justiça de qualquer prática social, a despeito de onde ela está institucionalmente situada, de dois vantajosos pontos normativos analiticamente distintos, perguntando: a prática em questão trabalha para assegurar tanto as condições objetiva e intersubjetiva da paridade participatória? Ou, ao contrário, ela as solapa? (FRASER; HONNETH, 2003, p. 63).

O ganho da abordagem proposta pela norte-americana, se comparada ao antidualismo pós-estruturalista, é permitir a distinção entre distribuição e reconhecimento e, por conseguinte, a análise das relações entre as duas categorias. Evita, ainda, ao contrário do economicismo e do culturalismo, a redução de uma das categorias à outra, o que conduziria à desconsideração da complexidade de suas ligações. Além disso, escapa da dicotomização cultura *versus* economia que obscurece a imbricação mútua das mesmas – erro cometido pelo dualismo substantivo. Desse modo, não reproduz a dissociação ideológica de nosso tempo. Trata-se, sustenta Fraser, de uma ferramenta conceitual indispensável para interrogar e sobrepujar essa separação.

O poder da ferramenta fraseriana pode ser testado no tratamento de dificuldades práticas que surgem no curso das lutas políticas. Se o econômico e o cultural são vistos como modos diferenciados e interpenetrados de ordenação social, as reivindicações por redistribuição e as reivindicações por reconhecimento não podem estar contidas em esferas separadas. De fato, elas podem inclusive colidir, gerando efeitos não pretendidos. A previsão acertada e o tratamento bem-sucedido dessas situações seriam fortes argumentos em favor do dualismo perspectivo.

Em primeiro lugar, consideremos a redistribuição se batendo contra o reconhecimento. Virtualmente qualquer alegação por redistribuição terá efeitos de reconhecimento, sejam eles pretendidos ou não. Os clamores redistributivos afetam a posição e as identidades dos atores sociais, não somente sua situação econômica – afinal, as propostas de redistribuir a renda sempre carregam interpretações dos significados e valores das diferentes atividades (criação dos filhos x trabalho assalariado), ao tempo em que ranqueiam as diferentes posições subjetivas (mães da assistência social x pagadores de impostos). Os efeitos de *status*, entretanto, devem ser tematizados e examinados em detalhe para evitar que se alimente *misrecognition* enquanto se tenta remediar *maldistribution*. O exemplo típico são os benefícios de transferência direta de renda para os pobres, que muitas vezes acabam por estigmatizar seus beneficiários como desviantes ou parasitas, individualmente distinguindo-os dos “cidadãos pagadores de impostos”. Desse modo, crescem o insulto de *misrecognition* à injúria da privação.

Políticas redistributivas apresentam efeitos de *misrecognition* quando os padrões culturais valorativos de fundo distorcem o sentido das reformas econômicas. No campo do gênero, por exemplo, a difundida desvalorização cultural do cuidado feminino taxa o apoio às famílias de mães solteiras – um benefício comum nas democracias capitalistas centrais – como “dar sem exigir contrapartida” ou “dar sem receber nada em troca”. Nesse quadro, uma reforma assistencial não pode ser exitosa sem estar unida a lutas por mudanças culturais que objetivem reavaliar o cuidado e as associações femininas que o codificam. Daí o lema fraseriano, “nenhuma redistribuição sem reconhecimento” (FRASER; HONNETH, 2003, p. 64-65).

A seguir, tomemos o reconhecimento chocando-se contra a redistribuição. Também os clamores por reconhecimento apresentarão sempre algum efeito distributivo, previsto ou imprevisto. As reivindicações por reconhecimento podem afetar a posição econômica, acima e além dos efeitos sobre o *status* – o que deve ser tematizado e examinado para evitar que se alimente *maldistribution* enquanto se tenta remediar *misrecognition*. As propostas de retificação dos padrões avaliativos androcêntricos podem algumas vezes ter implicações econômicas adversas para as supostas beneficiárias – como no caso de campanhas contra a pornografia e a prostituição, que visam melhorar o *status* das mulheres, mas podem afetar negativamente a posição econômica das profissionais do sexo.

Além disso, lutas por reconhecimento freqüentemente são acusadas de meramente simbólicas, em especial quando tomam lugar em contextos de agudas disparidades econômicas, nos quais elas tendem a desaguar em gestos vazios. Um caso comum é o tipo de reconhecimento que exalta as mulheres, maquiando os graves danos ao *status*, no lugar de eliminá-los. Por isso, uma reforma por reconhecimento não pode lograr êxito sem estar unida a lutas redistributivas, ou seja, “nenhum reconhecimento sem redistribuição” (FRASER; HONNETH, 2003, p. 65-66).

Pelas razões apontadas, Fraser pode com razão declarar que “somente uma abordagem que retifique a desvalorização cultural do ‘feminino’ precisamente *dentro* da economia (e em qualquer outro espaço) pode assegurar distribuição séria e reconhecimento genuíno” (FRASER; HONNETH, 2003, p. 66, grifo da autora). Com efeito, a premissa esposada pela norte-americana é de que as injustiças de gênero de redistribuição e de reconhecimento encontram-se tão complexamente entrelaçadas que nenhuma delas pode ser completamente reparada de forma independente da outra:

Logo, esforços para reduzir o desnível da renda por gênero não podem ser totalmente bem-sucedidos se, permanecendo completamente “econômicos”, eles falharem em desafiar os significados de gênero que rotulam as ocupações subalternas de baixa remuneração como “trabalho das mulheres”, basicamente destituídas de inteligência e habilidade. Da mesma forma, esforços para reavaliar traços codificados-como-femininos tais como a sensibilidade interpessoal e o cuidar não podem ser bem-sucedidos se, permanecendo completamente “culturais”, eles falharem em desafiar as condições econômicas estruturais que conectam aqueles traços com a dependência e a impotência (FRASER; HONNETH, 2003, p. 66).

Um exemplo brasileiro quanto ao trabalho doméstico pode facilmente ilustrar as preocupações da filósofa. Dos mais de 6,6 milhões de trabalhadores domésticos do país, mais de 93% são mulheres – uma típica consequência da visão dos serviços do lar como “femininos”. A taxa de informalidade nesse grupo é elevada, com mais de 73% das pessoas laborando sem proteção trabalhista ou previdenciária – situação diversa entre homens (58,58%) e mulheres (74,22%). Do ponto de vista dos rendimentos auferidos, mais de 72% dessas pessoas recebe até um salário mínimo. Esse é outro ponto em que as mulheres se encontram em desvantagem em comparação aos homens, vez que o rendimento mensal médio das primeiras é de R\$ 353 e o dos últimos R\$ 504, diferença superior a 40% (Cf. IBGE, 2008, p. 77-78).

Para mudar quadros como esse, a proposta fraseriana é justamente alinhar distribuição e reconhecimento com dois modos de ordenação social – o econômico e o cultural, entendidos como esferas diferenciadas e interpenetradas, mas nunca separadas. Isso nos capacitaria a apreender toda a complexidade das relações entre as subordinações de classe e de *status* na sociedade contemporânea. Esse argumento possui algumas implicações que Fraser faz questão de salientar.

Em primeiro lugar, classe e *status*, economia e cultura, *maldistribution* e *misrecognition* não são consideradas distinções ontológicas e nem estas últimas categorias estão alinhadas, respectivamente, com o material e o simbólico. Assim, as injustiças de *status* podem ser tão materiais quanto as injustiças de classe – Fraser cita as agressões contra os gays, o estupro coletivo e o genocídio como exemplos. A norte-americana salienta o caráter histórico das distinções acima, presentes em sua teoria:

(...) eu rastreei a distinção entre ordenação cultural e ordenação econômica até a diferenciação histórica entre mercados e instituições sociais reguladas por valores. Similarmente, rastreei a distinção entre *status* e classe até o desacoplamento histórico entre os mecanismos especializados de distribuição econômica e as estruturas de prestígio culturalmente definidas. Finalmente, eu rastreei a distinção entre *maldistribution* e *misrecognition* até a diferenciação histórica entre obstáculos econômicos e culturais à paridade participatória. Em suma, eu rastreei todas as três distinções até a ascensão do capitalismo, plausivelmente a primeira formação social da história que sistematicamente elabora duas ordens distintas de subordinação, tomando por premissa duas dimensões distintas de injustiça (FRASER; HONNETH, 2003, p. 67).

O segundo ponto destacado pela autora diz respeito à abertura conceitual de sua abordagem, que não nega a possibilidade de modos adicionais de ordenação social ou de subordinação, bem como de outras dimensões da justiça. Na troca político-filosófica com Axel Honneth em 2003, Fraser já considerava a política como a mais plausível para assumir o lugar de terceira dimensão em seu modelo. Nesse campo, a injustiça seria a marginalização política ou a exclusão e o remédio adequado a democratização (Cf. FRASER; HONNETH, 2003, p. 67-68). Recentemente, a feminista norte-americana desenvolveu consideravelmente essa perspectiva, integrando definitivamente a dimensão política a sua concepção de justiça, que passou a ser tridimensional (Cf. FRASER, 2005b, 2007c). Essa alteração no arcabouço teórico-político fraseriano será apresentada detalhadamente

em outra seção deste escrito, até mesmo pelo poder considerável que acrescenta à abordagem.

O último ponto que Fraser cuida em sublinhar nesse passo sociológico de sua abordagem relaciona-se à interpretação da atual conjuntura política. Em seu ponto de vista, o desligamento entre política de redistribuição e política de reconhecimento não resulta meramente de um equívoco, mas é parte integrante da estrutura da sociedade capitalista moderna. Afinal, as características apontadas da ordenação cultural (hibridizada, diferenciada, pluralística, contestada e deslegitimadora da hierarquia de *status*), unidas à relativa autonomia da estrutura econômica, encorajam a proliferação de lutas por reconhecimento, ao tempo em que possibilitam a sua desvinculação das lutas por redistribuição. Por isso, somente se classe e *status* forem considerados *in tandem* as atuais dissociações políticas poderão ser superadas (Cf. FRASER; HONNETH, 2003, p. 69).

2.4.3 Questões político-teoréticas

As principais questões que surgem no campo da política quando se realiza o tentame de integrar redistribuição e reconhecimento dizem respeito à determinação de quais arranjos institucionais podem assegurar as condições objetiva e intersubjetiva da paridade de participação. É indispensável precisar a orientação política programática que pode satisfazer os clamores defensáveis por reconhecimento e por redistribuição e, concomitantemente, minimizar as interferências mútuas que possam surgir no atendimento a esses dois tipos de reivindicações por justiça. As respostas encontradas, segundo Fraser, dependerão do tipo de postura que governar a investigação. Duas opções básicas estariam disponíveis e os teóricos políticos desde a Antigüidade teriam oscilado pouco à vontade entre elas.

A primeira, que a autora atribui a Platão, é a postura dos reis filósofos, encarregados de operacionalizar as exigências da justiça. Possui a virtude de não se refugiar no procedimentalismo vazio, avançando conclusões substantivas. Mas tende a substituir a deliberação dialógica pela atuação de um *expert* teórico que passa ao largo dos processos deliberativos pelos quais os sujeitos das

reivindicações por justiça passam a referir a si mesmos como seus autores. A segunda opção, atribuída por Fraser a Aristóteles, busca promover a deliberação entre os cidadãos sobre como melhor implementar as exigências da justiça. Em tese essa posição é preferível, especialmente em um momento globalizante permeado de questões acerca da diferença entre grupos e da legitimidade democrática. No entanto, pelo temor de suplantarmos a democracia com a imposição de um conteúdo substantivo, pode facilmente recair num formalismo vazio que pouco tem a falar acerca de justiça.

Fraser pretende delinear uma abordagem política que evite justamente os excessos dessas posições, afastando-se tanto da usurpação autoritária quanto da vacuidade reticente e permitindo uma divisão apropriada de trabalho entre o teórico e o cidadão. Mas, como ela reconhece, não é fácil discernir exatamente quando a argumentação teórica acertadamente se encerra e o julgamento dialógico deve se iniciar – não se trata de um ponto imediatamente auto-evidente. Mesmo assim, a professora sugere uma regra:

(...) quando considerarmos questões institucionais, a teoria pode ajudar a clarificar o alcance das políticas e programas que são compatíveis com as exigências de justiça; pesar as escolhas dentro dessa área, em contraste, é uma questão para a deliberação dos cidadãos (FRASER; HONNETH, 2003, p. 72).

A divisão de trabalho aqui implicada não é absoluta, mas tem a grande vantagem de a um só tempo permitir o exercício de análise conceitual, presente na aferição das propostas institucionais a partir de um padrão de medida normativo, e a reflexão hermenêutica situada sobre matérias específicas de determinado contexto, inclusive sobre aquilo que os cidadãos valorizam em acréscimo à justiça, dadas suas histórias, tradições e identidades coletivas.

A filósofa passa então, sob essa luz, a tentar responder as interrogações propostas no início dessa passagem. Se remediar a injustiça, numa forma mais geral, pode ser entendido como remover obstáculos à paridade de participação, à primeira vista essa pode parecer uma tarefa simples: eliminar impedimentos econômicos por meio da redistribuição, impedimentos culturais via reconhecimento e mesmo impedimentos políticos por meio da democratização. Mas percebeu-se ao longo das discussões anteriores que aquela fórmula geral está sujeita a mais de

uma aplicação institucional, o que torna necessário algum critério de organização e avaliação das alternativas.

Para tanto, pode-se classificar as estratégias mais comumente empregadas para remediar a injustiça em afirmativas e transformativas. A distinção liga-se ao contraste entre as estruturas sociais subjacentes e as conseqüências sociais geradas pelo emprego daquelas estratégias. A afirmação diz respeito a remédios para a injustiça que visam corrigir os resultados iníquos dos arranjos sociais sem perturbar a estrutura subjacente que os causa. Por outro lado, as estratégias transformativas buscam a retificação da injustiça precisamente pela reestruturação da subjacente estrutura geradora. Fraser se apressa em salientar que essa diferenciação não equivale a outras, presentes no imaginário político: reforma *versus* revolução, ou ainda mudança gradual *versus* mudança apocalíptica. (Cf. FRASER, 1995, p. 82; FRASER, 1998, p. 45-47; FRASER; HONNETH, 2003, p. 74).

Na perspectiva da justiça distributiva, Fraser considera o estado liberal de bem-estar a estratégia afirmativa paradigmática. Apoiado no amparo público, principalmente em programas de previdência e assistência social, ele procura elevar a parcela de consumo dos desfavorecidos, mas deixa intacta a base econômica, freqüentemente “deslocando a atenção da divisão de classe entre trabalhadores e capitalistas para a divisão entre as frações empregada e não-empregada da classe trabalhadora” (FRASER, 1995, p. 85). Por sua vez, o socialismo aparece como exemplo clássico de estratégia transformativa, visto que objetiva mudar a divisão do trabalho, as formas de propriedade e outras estruturas econômicas fundamentais – enfim, reparar a distribuição injusta na raiz.

Nesse ponto, nota-se uma mudança na articulação de Fraser. Em 1995, ela afirmava categoricamente o socialismo como uma saída promissora para as injustiças distributivas contemporâneas (Cf. FRASER, 1995, p. 88). Mas no debate com Honneth, em 2003, ela admite que “muito do conteúdo institucional tradicional do socialismo se provou problemático” (FRASER; HONNETH, 2003, p. 75). Ressalta, contudo, que a idéia da transformação econômica não pode ser abandonada, mesmo que atualmente não estejamos certos quanto ao seu conteúdo.

Já na perspectiva da justiça cultural, a professora indica o “multiculturalismo do *mainstream*” como exemplo de estratégia afirmativa. Nem todas as formas de multiculturalismo se enquadram nesse modelo, que é na verdade uma reconstrução ideal-típica do que ela considera a compreensão majoritária do multiculturalismo,

predominante (*mainstream*) no sentido de ser a versão usualmente debatida nas principais esferas públicas. A proposta dessa abordagem é corrigir o desrespeito por meio da revalorização de identidades grupais injustamente desvalorizadas, deixando intactos os conteúdos dessas identidades e as diferenciações de grupo que as sustentam. Aplicada no combate ao heterossexismo, resulta numa política de identidade gay/lésbica que “trata a homossexualidade como uma positividade substantiva, cultural, identificadora, muito similar a uma etnia. Esta positividade é assumida como subsistindo em si e por si mesma e necessitando apenas de reconhecimento adicional” (FRASER, 1995, p. 83). A estratégia transformativa Fraser denomina “desconstrução”, que intenta reparar a subordinação de *status* pelo desmonte das oposições simbólicas que fundamentam os padrões institucionalizados de valoração cultural, desestabilizando as diferenciações de *status* e alterando a auto-identidade de todos os atores sociais. Um exemplo seria a política *queer*, que tenciona desmontar a oposição binária entre homo e heterossexualidade.

Afirmção e transformação, portanto, são conceitos aplicáveis tanto na dimensão econômica (distribuição) quanto cultural (reconhecimento). Abstratamente, contudo, as estratégias afirmativas apresentam pelo menos duas desvantagens consideráveis. Primeiramente, quando aplicadas a *misrecognition*, tendem a reificar as identidades coletivas, simplificando drasticamente a autocompreensão dos indivíduos e negligenciando a complexidade de suas vidas, identificações e afiliações – problemas decorrentes do modelo de identidade pressuposto por estas estratégias e discutidos anteriormente. Em segundo lugar, quando aplicadas a *maldistribution*, com frequência geram rebotes de *misrecognition*. Como vimos, elas não alteram as estruturas profundas geradoras da pobreza. Por esse motivo, a canalização de recursos para os pobres por meio de programas de assistência pública, que exige sempre cada vez mais alocações e realocações, tende a marcar os desfavorecidos como inerentemente deficientes e insaciáveis, sempre necessitados de ainda mais.

Fraser já havia apresentado observações semelhantes no que tange às injustiças de gênero. Com efeito, as ações afirmativas de redistribuição caminham no sentido de assegurar às mulheres uma parcela justa nos empregos existentes e nos espaços educacionais (deixando intacta a natureza destes empregos e espaços). Culturalmente, os remédios afirmativos estariam ocupados em assegurar

respeito às mulheres, reavaliando positivamente a feminilidade (sem alterar o código binário de gênero). Nesse sentido, ela considera infeliz o casamento do multiculturalismo com o *welfare state* liberal (ou da política do feminismo cultural com a política do feminismo liberal), que seriam remédios afirmativos respectivamente para *misrecognition* e *maldistribution*:

A afirmação redistributiva (...) não ataca a divisão por gênero do trabalho pago e não-pago, nem a divisão por gênero em ocupações masculinas e femininas dentro do trabalho pago (...). O resultado é não apenas sublinhar a diferenciação por gênero. É também marcar as mulheres como deficientes e insaciáveis, sempre necessitando de mais e mais. Com o tempo, as mulheres podem até chegar a parecer destinatárias privilegiadas de tratamento especial e dádivas imerecidas. Logo, uma abordagem voltada para a reparação das injustiças de distribuição pode acabar alimentando retrocessos nas injustiças de reconhecimento. Este problema é exacerbado quando acrescentamos a estratégia de reconhecimento afirmativo do feminismo cultural (...). Neste contexto (...) é mais provável que ele tenha o efeito de alimentar as chamas do ressentimento contra a ação afirmativa. Lida por essas lentes, a política cultural de afirmação das diferenças das mulheres aparece como uma afronta ao compromisso oficial do estado de bem-estar liberal com o igual valor moral das pessoas (FRASER, 1995, p. 89).

As estratégias transformativas, porém, escapariam de todas as dificuldades acima arroladas. Aplicadas a *misrecognition*, desestabilizariam as distinções discriminatórias de *status*, substituindo-as por acervos descentrados de diferenças minúsculas (por oposição a maiúsculas). Com isso, desencorajariam o conformismo que usualmente acompanha o multiculturalismo e, em lugar de promover o separatismo, estimulariam a interação entre as diferenças e não sua separação. Ademais, quando empregadas para a correção de *maldistribution* tendem a ser solidarísticas, conferindo direitos e benefícios em termos universais. Nesse sentido, “reduzem a desigualdade sem criar classes estigmatizadas de pessoas vulneráveis, percebidas como beneficiárias de dádivas especiais” (FRASER; HONNETH, 2003, p. 77). Portanto, longe de gerarem rebotes de reconhecimento, promovem a solidariedade social.

Ceteris paribus, as estratégias transformativas são preferíveis, mas sua implementação é muito mais difícil. De um lado, o desmantelamento das oposições binárias está muito distante das preocupações imediatas da maior parte dos submetidos a *misrecognition*, que usualmente estão mais dispostos a buscar o auto-respeito pela afirmação de sua identidade depreciada. Por outro lado, as pessoas sujeitas a *maldistribution* pensam obter um ganho imediato maior das

transferências de renda, em detrimento de um planejamento socialista democrático. A transformação, portanto, exige um conjunto raro de circunstâncias que leve a maioria dos submetidos às injustiças a se desapegarem de seus interesses e identidades atuais.

Diante dessas dificuldades, Fraser propõe a via média de uma reforma não-reformista. Isso seria possível porque a distinção entre afirmação e transformação não é absoluta, mas sim contextual – remédios abstratamente afirmativos poderiam, se radical e consistentemente aplicados, gerar efeitos transformativos. Por exemplo, a garantia de uma renda básica incondicional, que permitiria a todos os cidadãos um padrão de vida mínimo independentemente de sua participação no mercado de trabalho, aparentemente deixa intactos os direitos de propriedade capitalistas. Certamente esse seria o caso num regime neoliberal, onde o benefício serviria para subsidiar trabalhadores temporários e de baixa remuneração. Contudo, numa social democracia, esse benefício, se mantido alto o suficiente, poderia alterar a balança de poder entre capital e trabalho e, a longo prazo, solapar a comodificação da força de trabalho.

Da mesma forma, no campo do gênero, a renda básica incondicional não pareceria inicialmente um remédio transformativo. É verdade que ele permitiria às cuidadoras primárias abandonarem periodicamente o mercado de trabalho, mas faria pouco quanto à divisão de trabalho por gênero que atribui o cuidado não-pago às mulheres. Em certo contexto, poderia mesmo reforçar *maldistribution* de gênero pela constituição de um tipo de trabalho predominantemente feminino, descontínuo e flexível no mercado. Por outro lado, como uma medida entre outras no âmbito de uma social democracia simpática ao feminismo, a renda básica poderia alterar a balança de poder no interior dos arranjos domésticos heterossexuais, especialmente se acompanhada de uma ampla oferta de assistência pública à infância (Cf. FRASER; HONNETH, 2003, p. 78-79).

Reformas não-reformistas, portanto, seriam políticas com uma dupla face:

(...) por um lado, elas envolvem as identidades das pessoas e satisfazem algumas de suas necessidades como interpretadas dentro das estruturas existentes de reconhecimento e distribuição; por outro lado, elas põem em movimento uma trajetória de mudança na qual reformas mais radicais podem se tornar praticáveis com o tempo. Quando bem sucedidas, reformas não-reformistas mudam mais do que os aspectos institucionais que elas explicitamente miram. Em acréscimo, alteram o terreno sobre o qual lutas posteriores serão empreendidas. (FRASER, 1995, p. 89).

Essas estratégias, por modificarem as estruturas de incentivo e de oportunidade política, expandem o conjunto de opções possíveis para reformas futuras. Com o tempo, seu efeito cumulativo pode ser o de transformar as estruturas subjacentes que geram injustiça.

No período fordista, por exemplo, uma concepção similar informou algumas compreensões esquerdistas que encaravam a social-democracia como um regime dinâmico de trajetória transformativa no tempo. A idéia então era instituir reformas redistributivas aparentemente afirmativas, tais como direitos universais de seguridade social, taxaço progressiva, políticas macroeconômicas com vistas ao pleno emprego, um grande setor público não-mercantil e significativa propriedade pública e/ou coletiva. Conquanto essas políticas não alterassem a economia capitalista em si mesma, a expectativa era de que juntas pudessem alterar a balança de poder do capital para o trabalho e encorajar a transformação a longo prazo. Embora defensável, esse experimento nunca foi executado, uma vez que foi interrompido pela ascensão do neoliberalismo.

Essa abordagem também já foi pensada na arena das lutas por reconhecimento. No campo do gênero, por exemplo, proponentes da política de identidade muitas vezes apóiam estratégias afirmativas sem, contudo, enxergarem a afirmação da diferença das mulheres como um fim em si mesmo. A revalorização de traços associados com a feminilidade muitas vezes tem sido empregada para fortalecer as mulheres diante da divisão por gênero dos papéis sociais ou estimular os homens a assumirem as atividades tradicionalmente atribuídas às mulheres. Tal essencialismo estratégico carrega, em seu bojo, a expectativa de que efeitos transformativos possam surgir, em um prazo mais ou menos longo, a partir da sistemática implementação de remédio afirmativos.

Fraser apresenta ainda, de sua parte, outra forma de conceber a reforma não-reformista com respeito às questões de reconhecimento. Em geral, pressupõe-se que a diferenciação, por exemplo, de gênero, seja inerentemente opressora e daí a proposta de desconstruí-la. Contudo, onde as diferenciações não sejam opressoras – ou seja, estejam apenas contingentemente ligadas a disparidades institucionalizadas na participação – o rumo privilegiado da mudança social pode não ser a desconstrução. O objetivo poderia ser o de eliminar as disparidades e permitir que as distinções floresçam ou morram, segundo as escolhas das gerações futuras (FRASER; HONNETH, 2003, p. 81).

Desse modo, onde as distinções de *status* possam ser desvinculadas da subordinação, a estratégia da reforma não-reformista não precisa predeterminar seus destinos últimos, deixando para as gerações vindouras decidirem se determinada distinção deve ser preservada. Basta por agora o esforço para assegurar que a decisão possa ser feita livremente, não restringida pela subordinação institucionalizada. Para isso, deve-se evitar a constitucionalização de direitos de grupos ou entrincheiramentos semelhantes das distinções de *status* em formas que dificultem mudanças futuras.

O importante, para Fraser, é sugerir o interesse geral dessa abordagem e não defender uma variante específica qualquer de reforma não-reformista. Qualquer que seja a orientação adotada, trata-se de buscar alterações na ordem de *status* tanto diretamente, pela intervenção institucional imediata, quanto indiretamente, pela mudança do terreno sobre o qual futuras lutas por reconhecimento serão encampadas.

No entanto, as ditas reformas não-reformistas precisam reparar simultaneamente *maldistribution* e *misrecognition*, de modo a não recaírem no dilema já levantado no início desse capítulo. Uma das ferramentas para evitar este curto-circuito das políticas, já amplamente delineada, é o *dualismo perspectivo*, que nos capacita a “monitorar tanto as implicações distributivas das reformas de reconhecimento quanto as implicações de reconhecimento das reformas distributivas” (FRASER; HONNETH, 2003, p. 83). Outras posturas de pensamento úteis, sugeridas pela filósofa, seriam a *reparação cruzada* e a *consciência de fronteira*.

Nas palavras de Fraser, a reparação cruzada “significa usar medidas associadas com uma dimensão da justiça para remediar iniquidades associadas com a outra” (FRASER; HONNETH, 2003, p. 83), explorando a imbricação de classe e *status* para mitigar simultaneamente as duas formas de subordinação. Essa postura pode ser utilmente empregada em uma escala limitada, sem os excessos reducionistas do economicismo ou do culturalismo.

Primeiramente, consideremos situações em que a redistribuição pode mitigar *misrecognition*. No caso do gênero, teóricos da escolha racional têm defendido que a elevação dos ganhos amplia as opções de saída do casamento para as mulheres e melhora a posição de barganha delas nos lares. Logo, rendas mais altas fortalecem a capacidade das mulheres de evitar danos ao *status* associados ao

casamento, tais como a violência doméstica e o estupro marital. Além disso, remédios transformativos para *maldistribution* têm o potencial para reduzir *misrecognition* em formas que são especialmente úteis para combater o racismo. Por alargarem o bolo, suavizam a insegurança econômica e os conflitos de soma zero que exacerbam os antagonismos étnicos; por reduzirem os diferenciais econômicos e criarem uma forma de vida material comum, minoram os incentivos para a manutenção de fronteiras raciais. Portanto, as políticas redistributivas podem diminuir aquelas formas de *misrecognition* intimamente ligadas às condições econômicas.

Em segundo lugar, vejamos como a reparação cruzada trabalha na direção oposta. Gays e lésbicas, por exemplo, sofrem sérias desvantagens econômicas como consequência da subordinação de *status*. Medidas como a legalização do casamento gay ou das parcerias domésticas e a criminalização da discriminação heterossexista no emprego e no serviço militar removeriam penalidades econômicas entrenchadas nos direitos de seguridade social, tributário e de herança, representando igualmente rendas mais altas e melhores benefícios adicionais. Isso se aplicaria a grupos depreciados em geral, pois o aumento do respeito se traduz em redução da discriminação – no emprego, no ambiente doméstico, no acesso ao crédito e, logo, melhoria na posição econômica. Conseqüentemente, as políticas de reconhecimento podem ajudar a corrigir *maldistribution*, onde sua configuração esteja intimamente ligada à subordinação de *status*.

Consciência de fronteira, a outra postura sugerida por Fraser, equivaleria a “consciência do impacto das várias reformas sobre as fronteiras dos grupos” (FRASER; HONNETH, 2003, p. 85). Com efeito, alguns esforços para reparar as injustiças diferenciam os grupos sociais e outros funcionam no sentido contrário (*de-differentiation*). Viu-se que esforços para corrigir *maldistribution*, por objetivarem reduzir ou abolir as divisões de classe, tendem a suavizar ou eliminar fronteiras grupais. Em contraste, estratégias afirmativas para o reconhecimento buscam valorizar a especificidade de grupo, afirmando com isso as fronteiras existentes. Finalmente, abordagens transformativas para o reconhecimento propõem desconstruir classificações dicotômicas, efetivamente nublando distinções agudas de *status* e desestabilizando as fronteiras entre grupos.

Em virtude desses efeitos, a pretensão de integrar redistribuição e reconhecimento precisa estar informada pela consciência da dinâmica dessas

fronteiras entre os grupos. A ausência dessa postura pode levar à implementação de reformas que acabarão por trabalhar em direções opostas – por exemplo, a união de uma política de correção de *misrecognition* racista que valoriza a “negritude”, conseqüentemente consolidando a diferença racial, e uma política transformativa de reparação de *maldistribution* racista que abole a divisão racial do trabalho e, dessa forma, solapa as fronteiras raciais. A consciência de fronteira pode antecipar essas contradições, expondo o caráter autodestrutivo de certas combinações de reformas e permitindo a identificação de alternativas mais produtivas.

No entanto, apesar de úteis, as ferramentas do dualismo perspectivo, da reparação cruzada e da consciência de fronteira somadas não constituem por si mesmas uma estratégia programática para a integração entre redistribuição e reconhecimento. Servem antes como posturas reflexivas de delineamento dessa estratégia, permanecendo a questão de quem precisamente deveria usá-las para aquele fim integrativo.

Fraser é explícita em sustentar que o desenvolvimento de uma estratégia integrada desse tipo é tarefa de um bloco contra-hegemônico emergente de movimentos sociais. Por isso não propõe um manual da mudança social, mas tão-somente três diretrizes ou linhas-guia para a deliberação pública sobre como institucionalizar a justiça.

A primeira diz respeito ao papel da redistribuição nessas deliberações. Nessa época “pós-socialista” de globalização acelerada e de capitalismo neoliberal expansionista, Fraser diagnostica precisamente a marginalização e o eclipse das lutas distributivas – o problema do deslocamento (Cf. FRASER; HONNETH, 2003, p. 92). Contrariamente às ideologias culturalistas da moda, a redistribuição não pode ser reduzida a mero epifenômeno do reconhecimento. Também o dualismo substantivo se equivoca, pois a dimensão distributiva não se restringe à economia formal, vez que perpassa a totalidade das relações sociais, inclusive aquelas usualmente consideradas como culturais. Finalmente, labuta igualmente em erro o economicismo reducionista, pois *maldistribution* não é exclusivamente uma injustiça de classe no sentido tradicional: gêneros, “raças”, sexualidades e nacionalidades subordinadas estão sujeitos a prejuízos econômicos sistemáticos. Por tudo isso, a redistribuição permanece como um aspecto indispensável de qualquer programa defensável de mudança social e movimentos que a ignorem seguramente

exacerbarão a injustiça econômica, a despeito de seus outros objetivos progressistas.

O segundo ponto para o qual Fraser chama a atenção é o lugar do reconhecimento, outra dimensão fundamental e irreduzível da justiça que deve figurar em todas as discussões programáticas. Contudo, a interpretação usual de *misrecognition* como depreciação da identidade e sua conseqüente correção por meio da afirmação das identidades grupais tendem a encorajar o separatismo e o chauvinismo e a mascarar a dominação intragrupal – gerando o problema da reificação (Cf. FRASER; HONNETH, 2003, p. 91-92). A deliberação política deveria ser informada por uma visão de *misrecognition* como subordinação de *status* e, nesse sentido, somente reformas que pretendessem a substituição dos atuais padrões culturais de valoração por outros que fomentassem a paridade de participação na vida social seriam consideradas viáveis. Em acréscimo, as discussões políticas contemporâneas não poderiam cair no erro de pressupor uma pirâmide estável de *status*, na qual existe um local determinado para cada indivíduo. Ao contrário, deveriam assumir um regime progressivo de lutas por reconhecimento, onde os indivíduos estão multiplamente posicionados por eixos cruzados de subordinação de *status*. As reformas, nesse passo, seriam confeccionadas sob medida para os múltiplos sítios e formas de *misrecognition*, de modo a permitir a complexidade e a mudança histórica e a evitar o entrincheiramento de identidades grupais densas.

O terceiro e último ponto concerne à dimensão política, que Fraser denomina de questões de estrutura (*frame*). Afinal, para cada tema de justiça cabe perguntar quais os sujeitos relevantes, ou para que atores sociais está sendo requerida a paridade de participação. Antes da atual aceleração da globalização, essas questões estavam presumidamente respondidas – tratava-se sempre dos concidadãos. Com a importância crescente dos processos transnacionais e subnacionais, “o estado soberano Westfaliano não pode mais servir como a única unidade ou recipiente da justiça” (FRASER; HONNETH, 2003, p. 88). O estado passa a ser então encarado como uma estrutura entre outras, numa construção com vários níveis. Daí as deliberações sobre a institucionalização da justiça precisarem atender para o levantamento adequado das questões, determinando que matérias são genuinamente nacionais, locais e globais. O problema de *misframing* surge exatamente quando movimentos incautos pressupõem um cenário inapropriado,

impondo uma estrutura nacional a processos inerentemente transnacionais – por exemplo, defensores de enclaves étnicos num momento onde a crescente mistura de populações inviabiliza tais projetos.

Esse terceiro ponto é importante porque motivou Fraser a identificar e explicitar posteriormente uma dimensão política irreduzível da justiça, elevando sua teoria ao patamar tridimensional atual (Cf. FRASER, 2005b, 2007c). Os debates com Axel Honneth e outros críticos plantaram a semente dessa expansão, manifestada em suas *Spinoza Lectures* de 2004, proferidas na Universidade de Amsterdã. A partir daquelas conferências, Fraser redesenhou sua teoria da justiça, ampliando-a consideravelmente para lidar não só com a redistribuição e o reconhecimento, mas igualmente com a representação (política) e a própria divisão do espaço político. Vejamos como se deu essa ampliação e sofisticação teóricas nos textos mais recentes publicados pela feminista norte-americana.

3 NANCY FRASER PÓS-WESTFALIANA: POLÍTICA E JUSTIÇA TRIDIMENSIONAL

3.1 Integrando a política à justiça

Duas conferências, proferidas por Nancy Fraser em 2004 na mais importante universidade holandesa, foram posteriormente revisadas e publicadas sob a forma de dois relevantes artigos, constantemente reeditados desde então. Na primeira delas, acerca da justiça democrática numa era de globalização, ela aborda os dois dogmas do igualitarismo (uma referência ao clássico escrito de Quine) e o problema da estrutura (*frame*) pressuposta nas reivindicações por justiça, que passará a ter um papel central em seus escritos (FRASER, 2007a). Na outra, Fraser amplia o escopo de sua teoria de justiça para abranger as questões de representação, acrescentando-lhe assim uma específica dimensão política (FRASER, 2005a; FRASER, 2007c). Esses artigos expressam a modificação que Fraser empreendera em sua visão geral de justiça social após a obra escrita em conjunto com Axel Honneth (FRASER; HONNETH, 2003) e os debates que imediatamente a antecederam e a seguiram.

Segundo ela, isso ocorreu porque a globalização tem alterado o próprio modo como se discute a justiça. Ocorre que esse debate há pouco tempo presumia uma estrutura que a filósofa chama de “Keynesiana-Westfaliana”: as discussões sobre justiça se desenrolavam no interior dos estados territoriais modernos, pressupondo-se que diziam respeito às relações entre concidadãos, que estavam sujeitas à argumentação dentro de públicos nacionais e que seriam efetuadas as reparações resultantes por estados nacionais. Isso valia para as duas grandes famílias de reivindicações por justiça – redistribuição sócio-econômica e reconhecimento legal ou cultural. Seja quanto a diferenciais de classe, seja quanto a hierarquias de *status*, o estado territorial moderno era tacitamente assumido como a unidade dentro da qual a justiça seria aplicada:

Com a frase ‘estrutura Keynesiana-Westfaliana’ se pretende assinalar os fundamentos nacional-territoriais das discussões sobre justiça no apogeu do

estado de bem-estar democrático do pós-guerra, aproximadamente de 1945 até o decorrer dos anos de 1970. Neste período, as lutas por distribuição na América do Norte e na Europa Ocidental tinham por premissa a condução estatal das economias nacionais. E o Keynesianismo nacional, por sua vez, tinha por premissa um sistema internacional de estados que reconhecia a soberania territorial estatal em questões domésticas, que incluíam a responsabilidade pelo bem estar dos cidadãos. Pressupostos análogos também governavam a discussões sobre reconhecimento neste período. O termo 'Westfaliana' refere-se ao Tratado de 1648, que estabeleceu alguns aspectos centrais do sistema internacional de estados em questão (...). Eu invoco 'Westfália' como um imaginário político que mapeou o mundo na forma de um sistema de estados territoriais soberanos que se reconhecem mutuamente. Minha afirmação é que este imaginário alicerçou a estrutura pós-guerra dos debates sobre justiça no Primeiro Mundo (FRASER, 2007c, p. 30, nota 2).

Assim, a estrutura Keynesiana-Westfaliana modelava os debates sobre justiça social, dirigindo-os para o *que (what)* precisamente os cidadãos deviam uns aos outros (igualdade formal, igualdade de oportunidades, acesso a recursos e respeito com vistas à paridade de participação). Em outras palavras, a discussão se concentrava no que deveria contar como uma ordenação justa dentro de uma sociedade, vez que não estava em disputa o *quem (who)* da justiça, tacitamente equiparado à cidadania nacional.

Contudo, a posição axiomática do estado territorial moderno não mais subsiste. Com a elevação da consciência acerca da globalização, muitos passaram a notar que processos sociais que rotineiramente modelam suas vidas não estão limitados às fronteiras nacionais. Na verdade, decisões tomadas em um estado territorial afetam com freqüência aqueles “do lado de fora” – vide as ações de corporações transnacionais, especuladores financeiros internacionais e grandes investidores institucionais. Também aumenta a percepção da relevância crescente de organizações supranacionais e internacionais (governamentais ou não) e da opinião pública transnacional que flui sem consideração pelas fronteiras através dos *mass media* globais e da cibertecnologia. De tudo isso resulta um novo senso de vulnerabilidade perante as forças transnacionais (Cf. FRASER, 2007c, p. 18).

O efeito dessas mudanças, que vêm retirando do estado nacional o seu caráter de única unidade apropriada onde se pensar as questões de justiça, é desestabilizar a estrutura anterior de confecção das reivindicações políticas. Com a exclusão do aceite tácito da modelagem Keynesiana-Westfaliana, muda a própria gramática da discussão sobre justiça – o que vem seguramente ocorrendo quanto aos dois principais tipos de clamores sociais de nosso tempo:

No mundo de hoje, reivindicações por redistribuição crescentemente evitam a assunção das economias nacionais. Confrontados com a produção transnacional, a terceirização de serviços e as pressões associadas da 'corrida até o fim', sindicatos laborais outrora nacionalmente focados procuram crescentemente por aliados no exterior. Inspirados pelos Zapatistas, entremontes, camponeses e povos indígenas empobrecidos vinculam suas lutas contra autoridades locais e nacionais despóticas a críticas da predação de corporações transnacionais e do neoliberalismo global. Finalmente, protestadores contrários à OMC miram diretamente as novas estruturas de governança da economia global que têm fortalecido vastamente a habilidade de investidores e grandes corporações de escaparem dos poderes regulatórios e tributários dos estados territoriais. Da mesma forma, movimentos lutando por reconhecimento crescentemente olham para além do estado territorial. Sob o slogan guarda-chuva 'diretos das mulheres são direitos humanos', por exemplo, feministas em todo o mundo estão ligando as lutas contra as práticas patriarcais locais a campanhas para reformar o direito internacional. Enquanto isso, minorias étnicas e religiosas, que enfrentam a discriminação dentro de estados territoriais, estão reconstruindo a si mesmas como diásporas e edificando públicos nacionais a partir dos quais possam mobilizar a opinião internacional. Finalmente, coalizões transnacionais de ativistas de direitos humanos estão buscando erigir novas instituições cosmopolitas, tais como a Corte Penal Internacional, que possam punir as violações estatais da dignidade humana (FRASER, 2005b, p. 71-72; FRASER, 2007c, p. 18).

Com isso, pode-se dizer que os debates contemporâneos sobre justiça abrangem não somente questões substanciais de primeira-ordem, tais como as já explicitadas sobre desigualdade econômica e respeito à diferença, mas também metaquestões de segunda ordem acerca da estrutura apropriada a ser considerada para as reivindicações substantivas. Ou seja, também a estrutura está em disputa e isso põe um vigoroso desafio às teorias da justiça social existentes, preocupadas fundamentalmente com questões de primeira-ordem. Fraser chega a afirmar que "estas teorias têm até então falhado em desenvolver recursos conceituais para refletir sobre o metaproblema da estrutura" (FRASER, 2005b, p. 72-73; FRASER, 2007c, p.19).

Em razão dessa falha, ela propõe que as teorias da justiça devam se tornar tridimensionais, incorporando a questão política da representação. Ao mesmo tempo, elabora uma estratégia na qual essa dimensão política abrange três níveis, ultrapassando os problemas do *que* e do *quem* para alcançar o *como* da justiça. Com isso, pretende inaugurar uma mudança de paradigma, chegando a uma teoria pós-Westfaliana da justiça democrática (Cf. FRASER, 2005b, p. 73; FRASER, 2007c; p. 19; FRASER, 2008a, p. 15-16). Nesse esforço teórico, a feminista norte-americana acabou por delinear seu projeto atual de teoria de justiça, que ela denominou de justiça anormal (Cf. FRASER, 2008a, p. 48-75).

Nesta seção, trataremos dos dois primeiros momentos dessa recente mutação, reservando a última parte deste capítulo para explicitar os delineamentos atuais da teoria fraseriana da justiça.

3.1.1 A especificidade da dimensão política da justiça

Cabe ressaltar, de início, que Fraser continua a tomar a paridade de participação como o núcleo normativo de sua teoria da justiça. Assim, ela entende que sua visão acerca da redistribuição e do reconhecimento permanece acertada, até onde esta alcança. O problema, segundo a autora, é que essa compreensão não vai longe o bastante, pois aquelas dimensões da justiça pareciam as únicas apenas enquanto a estrutura Keynesiana-Westfaliana era tomada como dada. Agora que a estrutura está em disputa, isso torna visível uma dimensão anteriormente negligenciada, seja por ela mesma, seja pelos demais filósofos (Cf. FRASER, 2005b, p. 74; FRASER, 2007c; p. 20; FRASER, 2008a, p. 16-17).

A terceira dimensão da justiça é a política. Apesar de redistribuição e reconhecimento serem elas mesmas políticas, no sentido de estarem em discussão e serem permeadas pelo poder, a política aqui assume um sentido mais específico, que se liga à constituição da jurisdição do estado e às regras de decisão pelas quais se estrutura a contestação. Nessa acepção, o político fornece o cenário no qual se desenrolam as lutas por redistribuição e reconhecimento. Ao estabelecer os critérios de pertencimento social, determinando *quem* conta como membro, a política especifica o alcance das outras dimensões. Ao estabelecer regras de decisão, a política também coloca os procedimentos para o arranjo e a resolução dos conflitos nas dimensões econômica e cultural. Enfim, define quem está incluído e excluído do círculo daqueles que podem exigir correta distribuição ou reconhecimento recíproco e ainda como suas reivindicações serão discutidas e adjudicadas.

Como se percebe, a dimensão política da justiça está voltada primordialmente para a questão da representação. No que tange ao aspecto do “estabelecimento de fronteiras”, a representação é uma questão de pertencimento social – inclusão na (ou exclusão da) comunidade daqueles autorizados a fazer reivindicações de justiça uns em relação aos outros. Quanto ao aspecto da “regra de decisão”, a

representação diz respeito aos procedimentos que estruturam os processos públicos de contestação – os termos nos quais aqueles incluídos na comunidade política conduzem suas reivindicações e solucionam suas disputas. Nos dois níveis cabe o questionamento quanto à justiça das relações de representação: tanto se as fronteiras da comunidade política erroneamente excluem alguém que deveria ter o direito de representação quanto se as regras de decisão concedem voz igual a todos nas deliberações públicas e representação equânime dos membros na tomada pública de decisões.

Essas questões de representação são especificamente políticas e não podem ser reduzidas às problemáticas culturais e econômicas, apesar de estarem inextricavelmente entrelaçadas com estas. Por isso mesmo, a dimensão política abre espaço para uma espécie de injustiça conceitualmente distinta. Afinal, existem obstáculos especificamente políticos à paridade de participação, decorrentes da constituição política da sociedade, por oposição à estrutura de classes e à ordem de *status*. Fraser chama essa injustiça política característica de *misrepresentation* e explica que ela ocorre quando as fronteiras políticas e/ou as regras de decisão funcionam de modo a negar a algumas pessoas, erroneamente, a possibilidade de participar em pé de igualdade com os outros na interação social – inclusive, mas não apenas, nas arenas políticas (Cf. FRASER, 2005b, p. 76; FRASER, 2007c, p. 21; FRASER, 2008a, p. 18).

Além de não redutível a *maldistribution* ou a *misrecognition*, a injustiça de *misrepresentation* pode se dar pelo menos em dois níveis. Se as regras de decisão política negam a alguns dos incluídos a participação como iguais, tem-se *misrepresentation* política ordinária. Nesse caso, a questão é a representação intra-estrutura (*intraframe*) – o familiar terreno dos debates entre cientistas políticos acerca dos méritos relativos de sistemas eleitorais alternativos. Aqui seriam levantados, por exemplo, os problemas relativos a sistemas eleitorais do tipo “o vencedor leva tudo” e a paridade de participação das minorias numéricas, bem como os efeitos das regras de decisão cegas às diferenças sobre a representação política de grupos submetidos a *maldistribution* e/ou a *misrecognition*.

Outro nível de *misrepresentation*, menos óbvio, diz respeito ao estabelecimento de fronteiras. Com efeito, o estabelecimento de uma estrutura está entre as decisões políticas mais relevantes, pois de um só golpe constitui os membros e não-membros, afastando os últimos do universo daqueles que têm o

direito de ser considerados dentro da comunidade em matéria de distribuição, reconhecimento e representação política ordinária. A injustiça pode surgir precisamente quando “as fronteiras da comunidade são desenhadas de tal forma a erroneamente excluïrem algumas pessoas da chance de participarem *de qualquer modo* em seus debates legitimados sobre justiça” (FRASER, 2005b, p. 76; FRASER, 2007c, p. 22; FRASER, 2008a, p. 19). Fraser considera isso uma forma mais profunda de *misrepresentation*, uma espécie de meta-injustiça que impede alguém de fazer reivindicações de primeira-ordem em uma determinada comunidade política, e a chama de *misframing*. Essa injustiça permanece mesmo quando aqueles excluïdos de uma comunidade política são incluïdos como sujeitos em outra, vez que o resultado dessa divisão política é colocar alguns aspectos da justiça além de seu alcance.

Misframing é o tipo de injustiça que a globalização recentemente vem tornando visível. Ao longo do século XX, as reivindicações por justiça se concentraram, em princípio, nos temas econômicos e, posteriormente, gravitaram rumo ao reconhecimento da diferença – relegando a dimensão política às margens ou restringindo-a a discussões sobre a representação política ordinária no espaço interno das comunidades. Essas lutas tomavam por dada a estrutura Keynesiana-Westfaliana, bem como a correlata assunção do estado territorial como unidade apropriada da justiça. Atualmente, a globalização vem colocando a questão da estrutura diretamente na agenda política. Alguns passam a considerar que a estrutura Keynesiana-Westfaliana é um veículo central de injustiça, vez que divide o espaço político em formas que impedem muitos dos pobres e depreciados de desafiarem as forças que os oprimem, canalizando suas reivindicações no interior de espaços políticos domésticos de estados relativamente impotentes, ou mesmo completamente falidos. Essa estrutura acaba então por isolar os poderes além-fronteira da crítica e do controle:

Entre aqueles escudados do alcance da justiça estão estados predadores mais poderosos e poderes privados transnacionais, incluindo investidores e credores estrangeiros, especuladores financeiros internacionais, e corporações transnacionais (...). Também protegidas estão as estruturas de governança da economia global, que definem termos explorativos de interação e então os isenta do controle democrático (...). Finalmente, a estrutura Keynesiana-Westfaliana é auto-isolante; a arquitetura do sistema interestatal protege a própria divisão do espaço político que institucionaliza, efetivamente excluïdo a tomada de decisões transnacional democrática em questões de justiça (FRASER, 2005b, p. 78).

Para aquelas pessoas que têm negada a possibilidade de fazer reivindicações transnacionais de primeira ordem, as lutas contra *maldistribution* e *misrecognition* não podem lograr êxito sem que estejam unidas a lutas contra *misframing*. Por isso mesmo, “alguns consideram *misframing* a injustiça definidora de uma era globalizante” (FRASER, 2005b, p. 78; FRASER, 2007c, p. 23; FRASER, 2008a, p. 21). Esse aspecto da gramática da justiça, negligenciado no período anterior, não pode mais ser escamoteado. Ainda mais porque ele evidencia que nenhuma reivindicação por justiça pode evitar pressupor alguma noção de representação e tampouco deixar de assumir alguma estrutura. Daí a ampliação do lema fraseriano para “nenhuma redistribuição ou reconhecimento sem representação” (FRASER, 2007c, p. 23).

São esses os argumentos alinhados pela feminista norte-americana para sustentar a necessidade de uma teoria tridimensional da justiça, única que ela considera adequada para nossa época. Segundo Fraser, somente com essa amplitude uma teoria poderia nos capacitar a captar a questão da estrutura como uma questão de justiça, identificando injustiças de *misframing* e avaliando possíveis remédios. Sobretudo, nos permitiria investigar como integrar as lutas contra injustiças econômicas, culturais e políticas no âmbito de uma estrutura pós-Westfaliana.

3.1.2 A política da estruturação e a justiça democrática pós-Westfaliana

Segundo Fraser, o que ela chama de política da estruturação (*framing*) situa-se no segundo nível da representação e liga-se ao aspecto do estabelecimento de fronteiras do político. Centrada nas questões de *quem* conta como sujeito da justiça e de qual a estrutura apropriada – estabelecer e consolidar, contestar e revisar a divisão legitimada do espaço político –, engloba as lutas contra *misframing*, que visam dismantelar os obstáculos que impedem as pessoas desfavorecidas de confrontarem com reivindicações por justiça as forças que as oprimem.

Como no tocante às políticas de redistribuição e de reconhecimento, duas formas de política da estruturação dominam o cenário do mundo globalizado: afirmação e transformação. A política afirmativa contesta as fronteiras das estruturas

existentes ao tempo em que aceita a gramática Westfaliana. No seu bojo, aqueles que afirmam sofrer injustiças de *misframing* enxergam a solução no redesenho das fronteiras dos estados territoriais existentes, ou algumas vezes na criação de novos estados. Essa abordagem assume que as injustiças de *misframing* não são função do princípio de repartição Westfaliano, mas de sua aplicação defeituosa – e assim o princípio da territorialidade estatal seria a base apropriada para a constituição do “quem” da justiça. Isso equivale a sustentar que a residência comum no território de um estado moderno e/ou a qualidade comum de membro da comunidade política que corresponde a tal estado é o que torna uma determinada coleção de indivíduos em concidadãos.

Para os proponentes da abordagem transformativa, por sua vez, o princípio do estado territorial nem sempre fornece uma base adequada para determinar o “quem” da justiça. Eles não negam a relevância desse princípio em muitas situações e, desse modo, não propõem a sua completa eliminação. Mas aduzem que sua gramática está fora de sintonia com as causas estruturais de muitas das injustiças (nem sempre territoriais em caráter) do mundo em globalização. Com efeito, as forças que determinam quem trabalha ou não por uma renda (mercados financeiros, estruturas de governança da economia global), quem está ou não incluído nos circuitos do poder comunicativo (redes de informação da cibertecnologia e mídia globais) ou quem viverá muito e quem morrerá jovem (biopolíticas do clima, doenças, drogas, armas e biotecnologia) não se encontram localizadas dentro da jurisdição de nenhum dos estados territoriais existentes (ou concebíveis). Ao mesmo tempo, dos poderes que perpetram a injustiça nessas temáticas, tão caras ao bem-estar humano, não se pode exigir resposta quanto às reivindicações por justiça, se estas são elaboradas nos termos do princípio do estado territorial. Em razão disso, invocar esse princípio nessas questões é já por si mesmo uma injustiça, vez que ele coloca os poderes extra/não-territoriais além do alcance da justiça.

Em geral, como se deduz, a política transformativa da estruturação visa alterar a gramática profunda do “estabelecimento de estrutura” por meio de princípios pós-Westfalianos, suplementares do estado territorial. A pretensão é sobrepujar as injustiças de *misframing*, mudando não apenas as fronteiras do “quem” da justiça, mas também o modo de sua constituição.

Como o mais promissor candidato a orientador de uma estrutura pós-Westfaliana, Fraser apontava o princípio de todos-os-afetados (*all-affected*), segundo

o qual todos os afetados por uma dada estrutura ou instituição social assumem a posição moral de sujeitos de justiça em relação a ela. Sob esse ponto de vista, o que faz de uma coleção de pessoas um grupo de parceiros é a co-imbricação em uma estrutura social ou institucional, a qual põe as regras basilares que governam sua interação social e modela, em termos de vantagem e desvantagem, suas possibilidades de vida (Cf. FRASER, 2005b, p. 82; FRASER, 2007c, p. 25; FRASER, 2008a, p. 24). A autora norte-americana, desde o início, alinhou várias dificuldades relativas a esse princípio, tais como o problema do efeito borboleta (a alegação de que todos são afetados por tudo) e as diferentes visões teóricas de afetação. Mesmo assim, tentou dar-lhe uma interpretação aberta, calcada em sua herança crítica, apelando para o debate público amplo acerca do significado do princípio e evitando o “*fiat* filosófico” (Cf. FRASER, 2005b, p. 83, nota 15). Mais tarde, porém, ela abandonou a tentativa de salvar o princípio de todos-os-afetados, apresentando como alternativa o princípio de todos-os-sujeitados (*all-subjected*), que será explicado adiante, ao tratarmos de seu projeto da “justiça anormal” (Cf. FRASER, 2008a, p. 166, nota 28).

Independentemente de qual o princípio pós-Westfaliano trazido à baila, os movimentos de política transformativa da estruturação vão além e pretendem inaugurar um processo igualmente pós-Westfaliano de estabelecimento da estrutura, avançando a questão do “como” (*how*) da justiça, isto é, dos procedimentos aceitos para determinar o “quem”. Reivindicando uma fala na definição da própria estrutura, intentam democratizar esse processo de desenho e revisão das fundações metapolíticas da justiça, especialmente pela rejeição da visão padrão que considera tal participação uma prerrogativa de estados e elites transnacionais. No limite, além de exigirem a criação de novas arenas democráticas para a discussão dos argumentos acerca da estrutura, os movimentos transformativos estão criando eles mesmos essas arenas. Fraser cita o Fórum Social Mundial como exemplo de uma esfera pública transnacional assim concebida, que prefigura a possibilidade de novas instituições de justiça democrática pós-Westfaliana (Cf. FRASER, 2005b, p. 84-85; FRASER, 2007c, p. 27; FRASER, 2008a, p. 26).

Essa dimensão democratizante da abordagem transformativa no que tange às questões da estruturação tem apontado um terceiro nível de injustiça política, acima e além de *misrepresentation* política ordinária e de *misframing*. Ela corresponde à questão do “como” e se manifesta em processos não-democráticos de

estabelecimento da estrutura, nos quais não se institucionaliza a paridade de participação metapolítica nas deliberações e decisões concernentes ao “quem”. Para tais situações a pensadora feminista emprega a expressão *metapolitical misrepresentation*, esclarecendo que ela acontece quando

estados e elites transnacionais monopolizam a atividade de estabelecimento da estrutura, negando voz àqueles que podem ser prejudicados no processo, e impedindo a criação de arenas democráticas onde as reivindicações dos últimos possam ser examinadas e remediadas (FRASER, 2005b, p. 85).

O efeito disso é excluir a maioria esmagadora das pessoas da participação nos metadiscursos que determinam a divisão legitimada do espaço político, negando a chance de engajamento, em termos de paridade, na tomada de decisões acerca do “quem”. Isso revela um novo tipo de déficit democrático, explicitado na ausência de instituições onde disputas acerca do “quem” possam ser realizadas (e resolvidas) democraticamente. Nesse quadro, as lutas por justiça num mundo em globalização não podem ser bem-sucedidas se não caminharem ao lado das lutas por democracia metapolítica.

Sob essas condições, a teoria da justiça experimenta uma mudança de paradigma. Antes, quando a estrutura Keynesiana-Westfaliana ainda estava firme em seu lugar, a maioria dos filósofos se esforçava em averiguar teoricamente as exigências da justiça, produzindo teorias monológicas da justiça social. Presentemente, essas teorias estão se tornando cada vez mais implausíveis. À medida que se expande o círculo dos que reivindicam uma fala na estruturação, as decisões sobre o “quem” são crescentemente encaradas como matérias políticas que deveriam ser tratadas democraticamente, e não mais como questões técnicas a serem resolvidas por especialistas e elites. Mesmo na filosofia normativa, alguns pensadores têm proposto repensar a clássica divisão de trabalho entre teórico e *demos* – aproximando-se de abordagens dialogais que consideram os aspectos relevantes da justiça como matérias para a tomada coletiva de decisões através da deliberação democrática. A antiga teoria da justiça social passa então a ser vista como a teoria da justiça democrática.

Fraser destaca que essa novel teoria permanece incompleta, pois nem mesmo os proponentes dessa virada dialógica chegaram a antever processos democráticos na determinação do “que”, do “quem” e do “como” da justiça – presos

ainda a um ou a ambos os dogmas do igualitarismo (Cf. FRASER, 2005b, p. 86). Ao adotar uma abordagem democrática para o processo de estabelecimento da estrutura, bem como para as questões políticas ordinárias, a teoria da justiça torna-se uma *teoria da justiça democrática pós-Westfaliana*, apropriada à nossa era de globalização.

Ela reconhece que nos discursos acadêmicos os filósofos políticos começam a pôr em questão a estrutura Keynesiana-Westfaliana, que assumiram tacitamente nas décadas precedentes. Se até pouco tempo voltavam-se para debater suas próprias versões especializadas do *que* – seja o que deveria ser equitativamente distribuído (direitos, recursos, bem primários, oportunidades, etc) ou o que deveria ser reciprocamente reconhecido (identidade grupal, realização individual, distinção cultural, humanidade comum, etc) – passaram a se ocupar também da questão do *quem*, isto é, entre quais sujeitos se podem e devem estabelecer as reivindicações substanciais de justiça (Cf. FRASER, 2007a, p. 197-198).

As posições dos filósofos contemporâneos quanto ao “quem” da justiça podem ser agrupadas basicamente em três grupos. Os cosmopolitas sustentam não existirem razões morais convincentes para que os compatriotas sejam privilegiados em detrimento de outras pessoas; a justiça nessa visão diz respeito às relações entre todos os seres humanos. Para os internacionalistas, o caráter especial das comunidades políticas limitadas justifica a colocação de dois tipos de requisitos da justiça: um mais exigente em seu interior e outro menos demandante entre as comunidades. Por fim, os nacionalistas liberais afirmam que as exigências de justiça se aplicam somente no interior de comunidades que possuam traços moralmente relevantes, tais como uma constituição política comum, um horizonte ético compartilhado ou uma auto-identificação histórica.

A discordância acima, hoje explícita, representa a superação do que Fraser denominou “o primeiro dogma do igualitarismo”: a pressuposição tácita do “quem” nacional na anterior ausência de um debate acerca da estrutura. Apesar de muitos ainda defenderem o imaginário Westfaliano, agora precisam fazê-lo abertamente, enfrentando as alternativas. Contudo, a feminista alerta, enquanto muitos filósofos foram bem sucedidos em superar esse primeiro dogma, a maioria ainda sucumbe a um segundo.

Ao analisar as diversas visões acerca do “quem”, Fraser detectou que as posições dos envolvidos no debate estão condicionadas à questão da primazia

causal, nunca enfrentada diretamente pelos teóricos. Ou seja, na problemática acerca de qual o fator principal na determinação das expectativas de vida das pessoas na conjuntura atual, cada filósofo apresenta sua visão controversa como se ela fosse um fato estabelecido.

Muitos dos defensores da estrutura Keynesiana-Westfaliana justificam sua escolha afirmando que a pobreza dos países do Terceiro Mundo jaz na constituição interna deficiente de suas sociedades, mais do que na economia política internacional. Os críticos dessa visão, por sua vez, insistem em um alegado fato sócio-científico contrário: o de que as estruturas globais e/ou internacionais desempenham um papel substancial na causação e reprodução dessa pobreza. O caráter controverso desses “fatos”, alerta Fraser, não é admitido na discussão, bem como sua dependência em relação a assunções sócio-teoréticas tácitas e interpretações históricas, elas mesmas controversas (Cf. FRASER, 2007a, p. 202; FRASER, 2008a, p. 36).

Nota-se que todos os lados desse debate determinam o “quem” da justiça de modo similar: ele deve ter o alcance de qualquer que seja a estrutura (*structure*) que se prove ser “básica”, no sentido de possuir primazia causal sobre as expectativas de vida das pessoas. Desse modo, a referida estrutura assume a identidade de uma incontroversa questão de fato empírico e isso significa que todos os filósofos envolvidos acabam autorizando o cientista social a definir a própria estruturação (no sentido de *frame*) da justiça. Nesse ponto jaz o que Fraser alcunhou de “segundo dogma do igualitarismo”, ou seja, a assunção tácita, não-argumentada, de que a ciência social normal pode determinar o “quem” da justiça. Com isso ela pretende chamar a atenção para a forma irrefletida pela qual uma visão particular acerca da relação entre teoria normativa e ciência social se introduz nos debates atuais, fazendo com que os filósofos falhem em questionar de um modo auto-reflexivo *como* deve ser determinada a estrutura pertinente para se refletir sobre a justiça social num mundo em globalização.

A não sujeição da questão procedimental ao escrutínio crítico acontece tanto entre os teóricos analíticos da justiça distributiva quanto em suas contrapartes hegelianas, voltadas para a problemática do reconhecimento, o que torna mais grave a situação. Diante de diversas respostas agora disponíveis para a questão do “quem” e na ausência de uma reflexão detida sobre o “como”, permanecemos sem um procedimento adequado para decidir entre os diversos cenários. Em razão disso,

Fraser propõe uma abordagem “crítico-democrática” para o “como” da justiça, em oposição à abordagem da “ciência social normal”, acima citada (Cf. FRASER, 2007a, p. 202-203).

O problema é reinterpretar três idéias inter-relacionadas – circunstâncias da justiça, forças causais principais e princípio de todos-os-afetados – que juntas formam uma poderosa constelação conceitual e concedem vigorosa credibilidade à abordagem da ciência social normal. A primeira significa que os argumentos sobre a justiça devem ser situados, isto é, construídos em termos apropriados às circunstâncias sociais nas quais surgem. A segunda diz respeito à plausível ligação conceitual colocada entre uma daquelas circunstâncias – o alcance da estrutura (*structure*) básica – e o “quem” da justiça. Sob essa ótica, o que transforma uma coleção de pessoas em um grupo de parceiros que são sujeitos de justiça é a co-imbricação em uma estrutura comum, a qual governa sua interação social, distribui os benefícios e fardos entre todos e modela suas expectativas de vida. Por fim, o princípio de todo-os-afetados mantém que todos aqueles afetados por uma dada estrutura social assumem uma posição moral de sujeitos de justiça diante dela. Aqueles que depositam sua confiança na abordagem da ciência social normal constroem essas idéias como questões empírico-factuais já sedimentadas, livrando a si mesmos do envolvimento nas disputas sócio-teoréticas e se restringindo a consultar os frutos da ciência normal. Abdicam, portanto, de se preocuparem com a relação entre fato e valor, explicação causal e interpretação histórica (Cf. FRASER, 2007a, p. 203-204; FRASER, 2008a, p. 37-38).

Nenhum desses conceitos-chave, entretanto, pode ser elaborado dessa forma em uma postura crítico-democrática. As explicações das circunstâncias da justiça, por exemplo, estão inerentemente carregadas de teoria e valor e, por isso mesmo, são controversas. A tarefa de adjudicar caracterizações rivais, portanto, não pode ser confiada a uma ciência social positivista; ao contrário, deve ser tratada dialogicamente, no seio de uma prática discursiva multifacetada que escrutine as concepções alternativas, desdobre suas assunções subjacentes e sopesse seus méritos relativos. Afinal, até mesmo o que deve contar como circunstâncias relevantes e como estas são caracterizadas não poderia escapar do debate político mais amplo acerca do “quem” da justiça.

O mesmo vale para a noção de uma estrutura básica que seja primordialmente determinante em relação ao bem-estar das pessoas. Originalmente

desenvolvida por Jonh Rawls para sociedades fechadas auto-suficientes, nas quais a entrada se dá pelo nascimento e a saída pela morte (sem movimentos transfronteiras) e as expectativas de vida dos membros dependem exclusivamente dos arranjos institucionais internos (Cf. RAWLS, 1999, p. 6-7), a idéia de uma estrutura básica única e com alcance uniforme torna-se difícil de ser sustentada atualmente. Se considerarmos as interações entre fronteiras, forçosamente admitiremos a possibilidade de “múltiplas estruturas não-isomórficas, algumas locais, algumas nacionais, algumas regionais e algumas globais, as quais marcam uma variedade de diferentes ‘quem’ para diferentes questões” (FRASER, 2007a, p. 205). Por conseguinte, as expectativas de vida das pessoas são também multiplamente determinadas por estruturas que se sobrepõem – mas como precisamente estas interagem constitui um campo de disputas dos cientistas sociais, que para isso possuem explicações contrárias. No bojo de um debate mais amplo sobre o “quem”, as discordâncias explícitas das teorias sociais rivais e das interpretações históricas precisam ser trazidas para o interior da teoria da justiça.

Problemas semelhantes circundam o princípio de todos-os-afetados, apesar dele ser intuitivamente plausível. O chamado efeito borboleta parece autorizar evidências empíricas de que, em última análise, todos sejam afetados por tudo. É necessário, desse modo, um meio para distinguir aqueles níveis e tipos de efetividade que possam conferir posição moral – algo que não pode ser fornecido pela ciência social normal. Isso requer “complexos julgamentos políticos, que combinem reflexão normativa empiricamente informada com interpretação histórica e teorização social” (FRASER, 2007a, p. 205) e, portanto, também devem ser tratados democraticamente.

Pelo exposto, dois graves defeitos da abordagem da ciência social normal são trazidos a lume: a construção errônea de seus conceitos centrais e a conseqüente objetificação dos sujeitos da justiça. No primeiro, a incapacidade da abordagem de reconhecer a dimensão performativa das decisões de estruturação gera a suposição de que se pode justificar a escolha de um “quem” da justiça por referência a um estado de coisas no mundo (quem é afetado pelo que) que seria ele mesmo independente das decisões de estruturação. Precisar quem é afetado por uma determinada estrutura, no entanto, depende da decisão de constituí-la de uma certa forma e com um certo alcance – o “fato empírico” de quem é afetado é um artefato performativo pré-projetado. No dizer de Fraser, apelar para a ciência social normal

para determinar o “quem” da justiça não significa introduzir considerações epistêmicas independentes, mas ratificar acriticamente uma prévia decisão de estruturação. A consequência dessa errônea compreensão é tratar os sujeitos de justiça como objetos passivos sob a influência de forças estruturais, negando a autonomia daqueles que se sujeitam às determinações dos especialistas e retirando a legitimidade democrática das decisões acerca da estruturação (Cf. FRASER, 2007a, p. 206; FRASER, 2008a, p. 40).

Tendo em conta as dificuldades arroladas, Fraser pretende fornecer outra via para democratizar a justiça em nossa era de globalização. Uma abordagem crítico-democrática para o “como” da justiça começa por considerar problemáticas todas as alegações substanciais sobre primazia causal, sublinhando que os argumentos relativos ao “quem” possuem um duplo caráter, simultaneamente epistêmico e político.

No aspecto epistêmico, os argumentos desdobram pretensões de conhecimento acerca da natureza da vulnerabilidade e extensão da interdependência em um mundo que se globaliza. Isso exige, a seu turno, uma forma de pensamento aberta e abrangente, em que a argumentação avance e recue entre diferentes níveis e tipos de questão (interpretativas, normativas, históricas, conceituais) e os debatedores ofereçam razões e contra-razões. Dessa forma os argumentos se tornam reflexivos, examinando os aspectos previamente assumidos como dados em seus próprios processos e exibindo o tipo de racionalidade comunicativa apropriada a uma compreensão pós-positivista do conhecimento social. Quanto ao aspecto político, vez que múltiplas controvérsias abarrotam os argumentos, estes acabam por implicar os compromissos avaliativos e interpretativos dos debatedores. Na verdade, tanto os interesses e compromissos valorativos quanto as disparidades de poder que maculam as discussões devem ser explicitadas, visto que os interlocutores não participam em termos de paridade nesses debates acerca da estrutura (*frame*).

É por meio dessa combinação de uma compreensão teórico-crítica da relação entre conhecimento social e reflexão normativa com um interesse político-democrático na contestação pública leal que Fraser acredita ser possível remediar os déficits da abordagem da ciência social normal sem desprezar noções relevantes como as de circunstâncias da justiça, determinação estrutural ou afetação. Longe de excluir o conhecimento social, o efeito de uma abordagem crítico-democrática é

recuperá-lo dos especialistas e recolocá-lo no interior de um debate democrático abrangente acerca do “quem” (Cf. FRASER, 2007a, p. 207-208; FRASER, 2008a, p. 41-43).

De um ponto de vista institucional, Fraser salienta que essa abordagem aponta a necessidade da criação de novas arenas transnacionais para a discussão democrática acerca do “quem” da justiça. A intenção é gerar, por meio do debate das reivindicações dos excluídos, uma compreensão intersubjetivamente defensável mais adequada de quem tem direito a ser considerado em um dado caso. O resultado provável seria um conjunto de múltiplas estruturas (*frames*) funcionalmente definidas, correspondentes a diversos “quem” (também funcionalmente definidos) que mereceriam consideração a respeito de variadas questões. Não se prevê, assim, a abolição indeclinável das estruturas territorialmente montadas, que permanecerão importantes para muitos propósitos. O mais importante, no entanto, é que qualquer que seja a configuração de estruturas que venha a emergir como provisoriamente justificada, ela também permaneça aberta à revisão futura, à medida que novas alegações de exclusão surjam para desafiá-la.

Além disso, Fraser não escamoteia as perguntas sem resposta que permanecem no âmbito dessa abordagem. Ela tem plena clareza da necessidade de “imaginação institucional no espírito do utopismo realístico” (FRASER, 2007a, p. 209) para o equacionamento adequado de dificuldades práticas, tais como o que fazer para assegurar representação e voz igual àqueles hoje excluídos em virtude de estruturas territoriais ou de que forma dividir o trabalho entre públicos fracos (meramente debatem as alternativas) e fortes (provisoriamente resolvem as disputas tomando decisões vinculadoras).

Da mesma forma, ela não ignora as objeções conceituais que podem lhe ser opostas. Uma primeira seria o paradoxo democrático – as fronteiras e estruturas não podem ser determinadas democraticamente, ou seja, o *demos* não pode determinar o *demos*. Fraser coloca que ao invés da perplexidade em face de um paradoxo lógico, deveríamos tentar projetar formas de refiná-lo, imaginando arranjos institucionais para a solução democrática das disputas em torno do “quem”. Uma segunda dificuldade seria a circularidade das relações entre justiça e democracia, pois a abordagem aparentemente pressupõe como condição de fundo o resultado que almeja: arranjos sociais que permitam a paridade de participação política. A feminista lembra que isso pode ser igualmente apontado para qualquer processo

democrático, mas confia na capacidade reflexiva da democracia de problematizar e revisar aqueles procedimentos e estruturas que foram anteriormente assumidos como dados. Na prática isso significa a tentativa de estabelecer deliberações boas o bastante para alicerçarem reformas sociais que, uma vez institucionalizadas, garantam um debate posterior mais próximo da paridade de participação. E assim por diante, sempre com o avanço na qualidade da rodada seguinte (Cf. FRASER, 2007a, p. 209-210; FRASER, 2008a, p. 44-45).

Bem, pelo menos até o final de 2006 essa era a posição fraseriana quanto ao tema da justiça social. A reflexão mais recente da feminista norte-americana, trazida a público por meio de duas conferências proferidas em setembro de 2006 (Itália) e fevereiro de 2007 (EUA), está esquematizada em linhas gerais no artigo *Abnormal Justice*, publicado em 2008 no famoso periódico estadunidense *Critical Inquiry*. Esse escrito, reproduzido em sua mais recente obra *Scales of justice: reimagining political space in a globalizing world*, também de 2008, expõe em linhas gerais o mais novo projeto de Fraser, denominado “Justiça Anormal”, uma referência à oposição rortyana entre discurso normal e anormal (mas também à oposição kuhniiana entre ciência normal e revolucionária). É o que trataremos a seguir, na última parte deste capítulo.

3.2 Justiça reflexiva em tempos de discurso anormal

O projeto da “Justiça Anormal” não é tanto uma reinvenção da teoria da justiça que Fraser vem laboriosamente elaborando ao longo das últimas duas décadas, mas uma reapresentação sistemática de sua posição no bojo de uma interpretação histórico-crítica das discussões contemporâneas sobre o tema. Em linhas gerais, a visão da autora não se modificou radicalmente desde a integração da dimensão política à justiça, operada já naquelas *Spinoza Lectures* de 2004, mas ainda assim veio sendo sofisticada, especialmente com o enfrentamento direto das problemáticas do “quem” e do “como” da justiça.

Com efeito, foi a percepção da gravidade dessas duas últimas questões (bem como das lutas sociais a elas associadas) e o esforço reflexivo acerca dos complexos obstáculos nelas envolvidos que conduziram a norte-americana a encarar

a nossa época, outrora denominada por ela de ‘pós-socialista’ (Cf. FRASER, 1997a), como um momento histórico de justiça anormal. A nomenclatura é emprestada de Richard Rorty, filósofo compatriota de Fraser que empregava a distinção entre discurso normal e anormal (Cf. RORTY, 1979).

Ela explica que em alguns contextos as discussões acerca da justiça assumem a roupagem do discurso normal: apesar de discordarem frontalmente quanto ao que caracterizam como justo, os litigantes compartilham algumas pressuposições subjacentes sobre o que aparenta ser uma reivindicação por justiça inteligível. Essa concordância velada inclui pelo menos quatro ordens de assunções: (1) ontológicas, quanto aos tipos de atores de quem podem fazer reivindicações (indivíduos) e de organismos dos quais se devem exigir as reparações (estados territoriais); (2) sobre o alcance ou âmbito da justiça, que fixam o círculo de interlocutores para quem devem ser endereçadas as reivindicações e delimitam o universo daqueles cujos interesses merecem consideração (nos dois casos, o conjunto de cidadãos de uma comunidade política limitada); e (3) acerca do espaço no qual as reivindicações podem inteligivelmente ser levantadas, geralmente o espaço econômico da distribuição; e (4) quanto às clivagens sociais que podem abrigar injustiças, usualmente classe e etnicidade. O resultado dessas concordâncias é que os debates assumem uma forma identificável relativamente regular (justiça normal), até porque que os conflitos se constituem através de um conjunto de princípios organizadores e manifestam uma gramática particular.

Claro que a justiça pode jamais ser normal nesse sentido, vez que os debates públicos que a tematizam dificilmente se restringem completamente aos limites de um dado conjunto de assunções constitutivas. Da mesma forma, é improvável que todos os participantes compartilhem todas as pressuposições. Mesmo assim, o conceito pode ser empregado utilmente por analogia com Thomas Kuhn (Cf. KUHN, 1996, p. 7/10) e sua compreensão de ciência normal: o discurso sobre a justiça é normal enquanto permanecem contidas as dissidências públicas ou a desobediência com relação àquelas assunções. Segundo Fraser, no entanto, o contexto atual é de justiça anormal – e ela explicitamente toma emprestado o termo rortiano para evitar o emprego da tão desgastada palavra “revolucionária”, que seria mais coerente com a analogia com Kuhn (Cf. FRASER, 2008a, p. 48-49, notas 1, 2 e 3).

Com efeito, os debates contemporâneos sobre justiça não apresentam a forma estruturada do discurso normal, mas um caráter esparso. Os contendores

atuais freqüentemente não estão de acordo quanto aos possíveis autores das reivindicações por justiça, uns incluindo nesse rol grupos e comunidades e outros aceitando tão-somente indivíduos; nem quanto às entidades responsáveis pela reparação, uma parte visionando novas instituições transnacionais ou cosmopolitas e outra se restringindo aos estados territoriais. As discordâncias também alcançam a extensão do círculo de interlocutores, vez que uns endereçam seus clamores à opinião pública internacional e outros os confinam ao interior das comunidades políticas delimitadas. Nesse passo, há os que concedem posição moral a todos os seres humanos no debate e, por outro lado, aqueles que restringem sua consideração à fala de seus concidadãos. Não raro o desacordo atinge o espaço conceitual dentro do qual as reivindicações podem ser formuladas: enquanto alguns admitem apenas temas econômicos (redistribuição), outros entendem aceitáveis os clamores culturais (reconhecimento) e políticos (representação). Por fim, as próprias clivagens sociais que podem abrigar injustiças estão sob ferrenha discussão, ao passo que alguns admitem somente nacionalidade e classe e outros acrescentam a estas o gênero e a sexualidade.

À medida que contendas quanto às premissas básicas proliferam, as falas desviantes aparecem cada vez menos como anomalias e invadem os lugares centrais do discurso sobre justiça. Tão logo se erigem reivindicações de primeira-ordem elas são sobrepostas por metadisputas sobre as assunções constitutivas. Em outras palavras, não só questões substantivas estão em disputa, mas também a própria gramática da justiça. Não que essa situação seja historicamente sem precedentes. Prova disso é, por exemplo, o período anterior ao Tratado de Westfália, quando o imaginário político feudal se desfazia e o sistema de estados territoriais não estava consolidado. Ou ainda o lapso imediatamente após a Primeira Guerra Mundial, no qual internacionalismos nascentes colidiam com nacionalismos ressurgentes em meio às ruínas de três grandes impérios. Na verdade, é provável que a anormalidade seja a própria regra histórica e a normalidade a exceção (Cf. FRASER, 2008a, p. 50).

As anormalidades atuais, contudo, são historicamente específicas e refletem recentes modificações do cenário geopolítico mundial: o fim da Guerra Fria, a contestação da hegemonia dos Estados Unidos, a ascensão do neoliberalismo e a nova proeminência da globalização. Nesse quadro, paradigmas estabelecidos

começam a se desestabilizar – e isso vale para as três maiores famílias de reivindicações por justiça:

Logo, no despertar da produção transnacionalizada, do mercado financeiro globalizado, do comércio e regimes de investimento neoliberais, as reivindicações por redistribuição crescentemente trespassam as fronteiras das gramáticas centradas no estado e das arenas de discussão. Da mesma forma, dada a migração transnacional e os fluxos midiáticos globais, os clamores por reconhecimento dos outrora distantes “outros” adquirem uma nova proximidade, desestabilizando horizontes de valor cultural que eram previamente assumidos tacitamente. Finalmente, em uma era de hegemonia de superpoder contestada, governança global e política transnacional, reivindicações por representação cada vez mais quebram a estrutura anterior do estado territorial moderno (FRASER, 2008a, p. 51).

As disputas atuais, como se percebe, evidenciam uma heteroglossia do discurso sobre a justiça que não possui qualquer aparência de normalidade – não importando se a questão em foco é econômica, cultural ou política. Em razão disso, Fraser considera de pouca orientação as teorias de justiça de que dispomos, construídas em tempos de normalidade com base em uma gramática compartilhada e largamente centradas em questões de primeira-ordem. Elas falham na sua tarefa de prover fontes conceituais ao se depararem com assunções conflitantes acerca da posição moral, clivagem social e instâncias de reparação.

Para formular uma teoria que possa dar alguma orientação em tempos anormais como os que atravessamos, Fraser de início identifica três nódulos de anormalidade nas disputas contemporâneas acerca da justiça. Esses nódulos correspondem à ausência de uma visão compartilhada quanto às três questões centrais, já citadas: o “que”, o “quem” e o “como” da justiça. As pressuposições comuns anteriores quanto a cada uma delas poderiam ser resumidas assim: 1) o “que” da justiça possuía um caráter quase que exclusivamente econômico entre as diversas correntes do pós-guerra; 2) o “quem” estava associado à cidadania nacional dos estados territoriais; e 3) o “como” jamais entrava em questão, pois as instâncias de apelação para correção dos arranjos injustos eram os estados (e organizações intergovernamentais) ou as elites privadas.

Ocorre que essas três premissas normalizadoras não passam despercebidas atualmente. A hegemonia do “que” distributivo foi desafiada tanto pelos diversos praticantes da política de reconhecimento, de multiculturalistas a etno-nacionalistas, quanto pelos militantes da política de representação, indo das campanhas feministas pelas cotas de gênero em listas eleitorais a minorias nacionais demandantes de

arranjos com divisão de poder. Por isso as três concepções rivais de “que” da justiça: redistribuição, reconhecimento e representação. A supremacia do “quem” nacional-territorial Westfaliano também foi desafiada pelo menos em três direções: por localistas e comunalistas, que subscrevem estruturas com unidades subnacionais; pelos regionalistas e transnacionalistas, que advogam um círculo mais amplo, embora não universal, como “Europa” ou “Islão”; e por globalistas e cosmopolitas, defensores de uma igual consideração por todos os seres humanos. Finalmente, o “como” hegemônico tem sido desafiado pela ascensão das expectativas democráticas de movimentos mobilizados, sejam eles populistas ou democratizantes, que intentam efetivamente colocar em cheque a prerrogativa de estados e elites de determinarem a gramática da justiça.

Para cruzar o terreno movediço acima mapeado, onde a cada passo nos confrontamos com a anormalidade, são necessários movimentos cuidadosamente planejados – estratégias para teorizar a justiça em tempos anormais. Fraser acredita que, para tanto, é indispensável se levar em conta os dois aspectos da justiça anormal – positivo e negativo. O aspecto positivo, ou seja, a expansão do campo de contestação, possibilita desafiar injustiças que a gramática anterior elidia, vez que torna visíveis e criticáveis prejuízos não-econômicos de *misrecognition* e *misrepresentation*, bem como um tipo de meta-injustiça denominada *misframing*, na qual a estrutura (*frame*) de estados nacionais soberanos exclui de antemão os clamores dos desfavorecidos do globo. O traço negativo é que a contestação expandida não garante por si só a vitória sobre a injustiça. Para isso são necessárias pelo menos outras duas condições, ambas ausentes em tempos anormais: um arcabouço (*framework*) relativamente estável em que as reivindicações sejam equitativamente avaliadas, bem como instâncias e meios de reparação institucionalizados. Em meio à elevação das disputas, reduzem-se os meios de corrigir a injustiça. Portanto, pensar a justiça em tempos de discurso anormal exige simultaneamente valorizar a contestação expandida e fortalecer as capacidades diminuídas de adjudicação e reparação (Cf. FRASER, 2008a, p. 52-58).

As pistas para uma resposta pelo menos parcial a esse desafio teórico parecem poder ser encontradas no exame dos nódulos de anormalidade já referidos. No que tange ao “que” da justiça, Fraser propõe uma abordagem que combine uma ontologia social multidimensional com um monismo normativo. Em outras palavras, a justiça deve ser concebida como abrangendo múltiplas dimensões, cada uma delas

associada a um gênero distinto de injustiça e revelada através de um tipo conceitualmente distinto de luta social. Isso evitaria a exclusão antecipada de demandas por justiça que pressuponham visões atípicas (*non-standard*) do “que” da justiça. Daí as três dimensões já exaustivamente discutidas ao longo do presente trabalho: redistribuição, reconhecimento e representação. Obviamente, as referidas dimensões são desveladas historicamente, o que ocorre quando “movimentos sociais (...) logram êxito em construir reivindicações plausíveis que transgridem a gramática estabelecida da justiça normal, a qual parecerá retrospectivamente ter obscurecido a desvantagem sofrida por seus membros” (FRASER, 2008a, p. 59).

Por isso a feminista não se apressa em limitar as possíveis dimensões da justiça àquelas três detalhadas em seus escritos, mas aconselha a caridade hermenêutica com respeito às visões incomuns de justiça dos demandantes, por meio da concessão de presunção de inteligibilidade e potencial validade. Para ela, a teoria deveria testar se as reivindicações formuladas efetivamente desvelam formas genuínas de injustiça enraizadas em dimensões negligenciadas da ordenação social. O teste possui um pé na filosofia moral, avaliando se a nova interpretação do “que” desvela uma genuína injustiça que viola uma norma moralmente válida, e outro na teoria social, investigando se a nova visão evidencia um tipo negligenciado de obstáculo à paridade de participação que esteja enraizado em uma forma anteriormente negligenciada de ordenação social. Portanto, uma teoria adequada para a nossa época deveria admitir pelo menos a tridimensionalidade da justiça (econômica, cultural e política), permanecendo aberta à revelação de novas dimensões no curso das lutas sociais.

No entanto, também se faz necessário colocar os múltiplos gêneros de injustiça sob uma só medida. Sem um princípio de comensuração, não há como avaliar demandas através das diferentes dimensões ou processar disputas que englobem múltiplas visões do “que”. Como era de se esperar, Fraser aponta o princípio da paridade de participação, que já foi detalhado em profundidade nas seções anteriores. Vale acrescentar apenas que o emprego comum desse princípio às três dimensões da justiça cria um só espaço discursivo, permitindo dessa forma a acomodação de todas as reivindicações.

No tocante ao “quem” da justiça, a sugestão fraseriana é por uma abordagem simultaneamente reflexiva e determinativa. A primeira característica diz respeito à teorização da justiça anormal, que deve ser capaz de capturar o problema da

estrutura (*frame*) como uma questão de justiça. Isso é possível quando se admite de saída a possibilidade de injustiças de estruturação, ou seja, que as fronteiras da comunidade política podem estar delineadas de forma a erroneamente excluir completamente a participação de algumas pessoas nos debates sobre a justiça. Deve-se entrever, portanto, injustiças de *misframing* – como as apontadas por vários movimentos ligados ao Fórum Social Mundial, que julgam injusto o sistema de estados territoriais quando ele exclui as reivindicações dos pobres do globo diante de exploradores internacionais (investidores e especuladores estrangeiros, corporações transnacionais, etc).

Além da reflexividade, também se faz necessário um princípio determinativo que especifique quando e onde podem ocorrer as injustiças de *misframing* e sirva à avaliação das próprias estruturas. Fraser rejeita tanto o critério do caráter de membro, que restringe a estrutura ao pertencimento político – cidadania ou nacionalidade comum, quanto o do humanismo, que amplia o escopo para os detentores de personalidade e abrange a humanidade global, mas exclui a possibilidade de diferentes estruturas ou escalas de justiça. Aqui, a feminista insere uma inovação em seu ponto de vista, pois também afirma que os problemas associados ao princípio de todo-os-afetados se tornaram invencíveis, obrigando-a a sugerir o princípio de todos-os-sujeitados. Segundo este determinativo, “todos aqueles que estão sujeitos a uma dada estrutura de governança detém posição moral enquanto sujeitos de justiça com relação a ela” (FRASER, 2008b, p. 65). Sob essa perspectiva, o que torna em sujeitos parceiros uma coleção de pessoas é a sujeição comum a uma estrutura de governança que estabelece as regras de base que governam a interação entre elas. A interpretação proposta para “sujeição a uma estrutura de governança” é a mais ampla possível, abrangendo diversos tipos de submissão ao poder coercitivo estatal ou não-estatal, além de agências como a Organização Mundial do Comércio, o Fundo Monetário Internacional e similares.

O princípio de todos-os-sujeitados (*all-subjected*) possui a considerável vantagem de permitir a avaliação da injustiça das estruturas. Uma questão está estruturada de forma justa somente quando a todos aqueles submetidos às estruturas de governança (reguladoras das faixas relevantes da interação social) é conferida igual consideração. Isso remedia os maiores defeitos dos demais princípios: combate o nacionalismo excludente, sobrepuja o globalismo abstrato desatento às relações sociais, evita o apelo indiscriminado ao efeito borboleta que a

afetação permite. Além disso, possibilita delimitar uma variedade de diferentes estruturas para diferentes questões. Assim é possível lidar com os dois aspectos da justiça anormal: pela reflexividade se valida a contestação da estrutura Westfaliana; pela determinação se oferece um caminho para julgar da justiça dos diversos “quem”.

A questão do “como”, por sua vez, exige uma abordagem dialógica e institucional. Para valorizar a expansão da contestação, uma teoria da justiça deve afastar a presunção hegemônica de que estados poderosos e elites privadas detém a prerrogativa de definir a gramática da justiça, bem como a assunção cientificista de que esse papel caberia à ciência social normal, por meio de tecnocratas da justiça. Essa crítica Fraser já havia delineado em escritos anteriores a 2008, amplamente dissecados em passagens antecedentes do trabalho em mãos. Rejeitando as opções monológicas, ela sugere que as disputas acerca da estruturação devem ser tratadas dialogicamente, como conflitos políticos para cuja resolução legítima se exige discussão pública irrestrita e inclusiva.

Mas além de dialogal, uma teoria da justiça para tempos anormais precisa dar conta da relação entre contestação e produção legítima de decisões, implementando o princípio de todos-os-sujeitados. Para tanto, não deve recair no populismo de situar o *locus* de contestação e decisão na sociedade civil (por exemplo, no Fórum Social Mundial). Fraser aponta duas razões para isso: primeiro, mesmo as melhores formações da sociedade civil não são suficientemente representativas ou democráticas para legitimarem suas propostas de estruturação; segundo, a essas formações falta a capacidade de converterem suas propostas em decisões políticas vinculativas. É necessária, portanto, uma segunda faixa do processo dialogal, institucional-formal, que se mantenha em relação interativa e dinâmica com a primeira. Ela se diferenciaria da primeira em dois aspectos: exigiria procedimentos equitativos e estrutura representativa para assegurar a legitimidade democrática de suas decisões e seus representantes, apesar de responsáveis perante a sociedade civil, deveriam ter a capacidade de formular decisões vinculantes acerca do “quem”, embasadas em juízos comunicativamente gerados quanto a quem de fato está sujeito a uma dada estrutura de governança. Conforme Fraser já havia assinalado (Cf. FRASER, 2007a), a justiça anormal requer a invenção de novas instituições democráticas globais para a solução das disputas de estruturação, em permanente diálogo com a sociedade civil transnacional (Cf. FRASER, 2008a, p. 69).

Essa configuração do “como” da justiça fornece meios de tratar os metaproblemas, abrindo espaço para o enfrentamento de *maldistribution*, *misrecognition* e *misrepresentation* e, dessa forma, reduzir a injustiça em tempos anormais – objetivo inicial de Fraser desde a década de 1990.

Por fim, cabe uma palavra acerca das implicações conceituais e políticas do argumento geral fraseriano, em especial a conexão entre os dois momentos heterogêneos de seu pensamento: o diagnóstico que aponta uma era de anormalidade discursiva e os modelos alternativos de teorização propostos para contextos em que a discordância alcança o “que”, o “quem” e o “como” da justiça.

De um lado, pode-se defender a impossibilidade de mudança emancipatória na ausência de uma estruturação relativamente estável para o tratamento e adjudicação das demandas. Se assim for, o objetivo seria construir um “novo normal”, apontando um paradigma original e apropriado ao mundo em globalização. Fraser insiste não ser essa a sua intenção:

Por uma, a re-normalização corre o risco de fechar prematuramente novas vias de contestação, antes que tenham tido uma chance justa de estabelecer sua plausibilidade. Por outra, ela se arrisca a designar uma nova, restritiva predefinição do que conta como uma reivindicação inteligível por justiça, desse modo entrincheirando novas exclusões. Finalmente, a proposta de estabelecer um “novo normal” corre o risco de sacralizar um conjunto fixado de assunções sobre a justiça em um momento histórico crítico quando as circunstâncias da justiça estão em fluxo e exigem flexibilidade (FRASER, 2008a, p. 72).

Daí ela propor outra leitura para sua argumentação, uma que tenha como resultado abalar a distinção entre justiça normal e anormal. A intenção é buscar um modelo alternativo a esses dois gêneros de discurso, mas que incorpore seus melhores traços e rejeite suas deficiências. Diversamente da justiça anormal, um modelo que possua capacidades estruturadoras suficientes para apresentar as lutas contemporâneas por justiça como debates, nos quais as partes se confrontem e chamem a atenção e o julgamento daqueles que as observam. Ao mesmo tempo, contrariamente à justiça normal, uma alternativa que detenha capacidades autoproblematizadoras suficientes para nutrir novos clamores acerca do “que”, “quem” e “como” da justiça. Esse terceiro gênero de discurso, que a um só tempo carrega a orientação para o fechamento (democrático) das discussões, necessário para o debate político, mas que trata todo fechamento como provisório, sujeito ao questionamento, suspensão e reabertura, Fraser chama de justiça reflexiva.

Ao tempo em que admite ser improvável um amortecimento para breve das disputas quanto às três questões da justiça e, assim, considera esses nódulos de anormalidade como aspectos duradouros do discurso sobre a justiça, a abordagem reflexiva não encara esse quadro como uma licença para a paralisia, até mesmo pela magnitude das injustiças de primeira-ordem que persistem no mundo atual. Isso equivale a, simultaneamente, entreter reivindicações urgentes em favor dos desfavorecidos e analisar as metadisputas nelas entrelaçadas. O trabalho nesses dois níveis pode fazer desabar a distinção entre discurso normal e anormal.

Para Fraser, a justiça reflexiva faz ruir também a distinção entre abordagens normalizadoras ético-discursivas e agonísticas. Assim como as primeiras, valoriza o momento do fechamento, que possibilita o debate político, a tomada coletiva de decisões e a ação pública – indispensáveis à correção da injustiça. E, da mesma forma que as segundas, valoriza o momento da abertura, que rompe as exclusões da justiça normal, abraçando reivindicantes por ela silenciados e revelando injustiças por ela ocultadas. Em suma, essa abordagem fornece o ingrediente ausente para a “esperança social”, no sentido rortyano da expressão (Cf. RORTY, 1999).

4 NANCY FRASER PÓS-AVALIADA: LIMITAÇÕES DA PARIDADE DE PARTICIPAÇÃO

Como se pode perceber ao longo dos capítulos anteriores, Nancy Fraser alterou paulatinamente sua concepção de justiça. Esse refinamento, operado ao longo dos anos 2000, ocorreu tanto por movimentos espontâneos da autora quanto por provocações oriundas dos debates com seus críticos, bem como em virtude das trocas entre ela e seus colegas da tradição crítica. No início deste último capítulo, serão abordadas aquelas modificações consideradas mais importantes e os embates que as motivaram. Ao final, serão alinhadas algumas críticas que indicam limitações presentes na concepção fraseriana de justiça, especialmente em sua noção central de paridade de participação.

4.1 Mutações fraserianas

Nessa seção será feita uma breve avaliação do sucesso ou insucesso de Fraser na resposta a algumas das mais relevantes críticas que lhe foram endereçadas. Mais importante que isso, as alterações que ela realizou progressivamente em sua concepção de justiça social serão confrontadas com as percepções acertadas dessas críticas (e autocríticas).

Isso equivale a investigar se a noção de justiça em Fraser sofreu uma ruptura ou uma simples ampliação, cujo gérmen poderia ser lido desde a década de 1990 – e se essa modificação a conduziu efetivamente a um patamar mais abrangente de crítica social (como interessaria a uma teórica da tradição crítica). Concomitantemente, verificaremos se ela responde corretamente a alguns dos mais importantes ataques e críticas sofridos e se as alterações supramencionadas em seu próprio conceito de justiça foram resultantes e/ou conseguiram dar conta das dificuldades apontadas por seus críticos.

Para tornar a apresentação desses debates mais sistemática, aproveitou-se a divisão que Kevin Olson sugeriu na obra por ele organizada sobre Fraser e seus

críticos, *Adding insult to injury*, publicada em 2008. O livro foi dividido em quatro partes (ou rodadas de discussão), cada uma contendo reproduções dos artigos de Fraser e dos seus debatedores: a primeira centrada no diagnóstico fraseriano acerca da fissura entre redistribuição e reconhecimento; a segunda focada na integração daquelas dimensões na teoria e na prática (pressupondo assim a correção pelo menos parcial do diagnóstico); a terceira voltada para discutir se redistribuição e reconhecimento exaurem a questão da justiça ou se faz necessária a incorporação de uma terceira dimensão, política; por fim, na última rodada, a preocupação central se liga aos alicerces filosóficos da teoria fraseriana, em especial suas fundações normativas e sua ontologia social.

Em cada um desses debates, a teoria de Fraser sofre esclarecimentos, refinamentos, modificações. No contexto dessas críticas e refutações, a pensadora foi, por si mesma e/ou por influência direta ou indireta dos seus interlocutores, lapidando seus conceitos e ampliando o escopo inicial do seu pensamento. Dentre as discussões presentes em *Adding insult to injury*, foram destacadas a seguir as de maior relevância para as referidas alterações.

4.1.1 A crítica do diagnóstico

Importa rememorar, nesse passo, que no final seu ensaio *From Redistribution to Recognition? Dilemmas of Justice in a 'Post-Socialist' Age* (1995), Fraser examina concepções alternativas de redistribuição e de reconhecimento, apondo e opondo em uma matriz os remédios que considera afirmativos (Estado do bem-estar liberal na economia e multiculturalismo do *mainstream* na cultura) e transformativos (socialismo na economia e desconstrução na cultura). Ela sugere ao final uma integração dos remédios transformativos, pois somente essa junção evitaria (ou reduziria) as tensões do dilema redistribuição-reconhecimento e não alimentaria as chamas do ressentimento (Cf. FRASER, 1995, p. 90).

Não é de estranhar que uma teoria da justiça como a de Fraser, que pretende superar as cisões entre a Esquerda cultural e a Esquerda social (como chamadas nos Estados Unidos) com o intuito de “articular a base para uma frente unida da Esquerda” (FRASER, 1997c, p. 280), tenha recebido críticas variadas, algumas

vezes acaloradas, advindas de ambos os lados. Do lado da Esquerda cultural, destacamos as críticas de Judith Butler e Iris Marion Young. Por sua vez, Richard Rorty intervém em nome da Esquerda social.

Butler, em seu ensaio *Merely Cultural* (1997), procura defender a Esquerda cultural do que ela denomina Marxismo neoconservador, que responsabiliza os novos movimentos sociais pela fissura na Esquerda e os caracteriza como “meramente” culturais:

Como está relacionada esta tentada separação à reivindicação de que os novos movimentos sociais cindiram a Esquerda, nos privaram de ideais comuns, criaram facções no campo do conhecimento e do ativismo político, reduzindo este último à mera asserção e afirmação da identidade cultural? A declaração de que os novos movimentos sociais são “meramente” culturais, de que um Marxismo progressista deve retornar a um materialismo baseado em uma análise objetiva de classe, presume que a distinção entre vida material e cultural é estável. (...) este recurso (...) é claramente o ressurgimento de um anacronismo teórico (BUTLER, 1997, p. 36).

A distinção, segundo ela, estaria a serviço de uma tática que procura identificar os novos movimentos sociais com o cultural e, por sua vez, o cultural com o derivativo e secundário. Tudo isso em nome de uma ortodoxia que, pretensamente universalista em oposição aos “particularismos” desses movimentos, só se faz possível por meio de uma abstração do seu lugar no poder, operação a um só tempo falseadora e territorializadora que deve ser combatida em todos os níveis, acrescenta a autora.

Ao abordar esse menosprezo da esfera cultural que aponta, por exemplo, o movimento *queer* como o extremo cultural da politização, Butler insere o pensamento fraseriano como detentor dessas assunções que a preocupam. Apesar de não considerar Fraser uma ortodoxa, Butler insiste que ela reproduz a divisão que situa certas opressões no âmbito da economia política e relega outras à esfera exclusivamente cultural. Citando o espectro conceitual elaborado por Fraser e a posição da sexualidade no extremo cultural, que endossa não estar a homofobia enraizada na estrutura de classe, Butler conclui que a visão fraseriana “transforma as lutas deles [homossexuais] em uma questão de reconhecimento cultural, no lugar de uma opressão material” (BUTLER, 1997, p. 39).

Mas Butler indaga se realmente é possível a separação, mesmo que analítica, entre a falta de reconhecimento cultural e a opressão material. Em seu entender, as

normas culturais envolvidas na regulação dos gêneros e na marginalização das sexualidades não-normativas possuem claros efeitos materiais e são centrais ao funcionamento da economia política, naquilo que Engels chamou de “produção dos próprios seres humanos” (Cf. BUTLER, 1997, p. 39-40).

Estritamente, Fraser sai ilesa desse tipo de crítica, pois mesmo em seu ensaio de 1995 já afirmava a materialidade dos efeitos de *misrecognition*: “homossexuais estão sujeitos a humilhação, assédio, discriminação e violência” (FRASER, 1995, p. 77). Ainda assim, escreveu uma resposta a Butler esclarecendo suas concordâncias e desacordos. No artigo *Heterosexism, misrecognition, and capitalism: a response to Judith Butler*, de 1997, ela se apressa em mostrar que a crítica endereçada aos Marxistas neoconservadores pode erroneamente ser apontada contra ela, em virtude da discussão desses dois pontos no ensaio butleriano. A feminista norte-americana faz questão de sublinhar que em seu ensaio de 1995 expôs tanto a irreduzibilidade conceitual da opressão heterossexista quanto a legitimidade moral das reivindicações de gays e lésbicas.

Com efeito, em nenhum momento de sua obra Fraser aponta as injustiças culturais como de menor importância, como “meramente” culturais. Ao contrário, considera tanto *maldistribution* quanto *misrecognition* como “dois tipos igualmente primários, sérios e reais de dano que qualquer ordem social moralmente defensável deve erradicar” (FRASER, 1997c, p. 280).

Butler erroneamente assume que as injustiças culturais que Fraser refere como manifestações de *misrecognition* devam ser imateriais e não-econômicas, uma confusão entre material e econômico. Mas para Fraser, diversamente, “injustiças de *misrecognition* são tão materiais quanto injustiças de *maldistribution*”, além de que as normas, significações e construções de personalidade que obstruem mulheres, pessoas “racializadas” e/ou gays e lésbicas da paridade de participação “estão materialmente manifestas – em instituições e práticas sociais, na ação social e nos hábitos incorporados, e sim, em aparatos estatais ideológicos” e “são materiais em sua existência e efeitos” (FRASER, 1997c, p. 282).

Fraser critica ainda a conclusão butleriana de que a regulação heteronormativa da sexualidade seja parte da estrutura econômica por definição, independentemente do fato dela não estruturar a divisão social do trabalho nem o modo de exploração da força de trabalho na sociedade capitalista. Precisamente nesse tipo de sociedade, a relação entre o modo de regulação sexual e a ordem das

relações econômicas especializadas encontra-se atenuada, o que permite a um número maior de indivíduos viver do trabalho remunerado fora de famílias heterossexuais. Ou seja, empiricamente o capitalismo não parece requerer o heterossexismo – o que implica não ser necessário derrubá-lo para vencer esse tipo de injustiça, embora isso possa muito bem ser preciso em virtude de outras violações. Indispensável, segundo Fraser, é transformar a ordem de *status* corrente e reestruturar as relações de reconhecimento (Cf. FRASER, 1997c, p. 284-285).

Iris Marion Young se engaja no debate para afirmar que Fraser, como outros críticos do multiculturalismo, exagera o grau em que uma política do reconhecimento recua das lutas econômicas, afirmando enxergar pouca evidência de que ativistas feministas ou anti-racistas, em regra, ignorem questões de controle e desvantagem econômica. A crítica chega a afirmar que a dicotomia entre economia e cultura leva Fraser a representar erroneamente os movimentos sociais contemporâneos “como reivindicando o reconhecimento como um fim em si mesmo, quando eles são melhor compreendidos como concebendo reconhecimento cultural como um meio para a justiça econômica e política” (YOUNG, 1997, p. 148).

Para Young, ademais, os dilemas autodestrutivos que Fraser identifica no curso das lutas empreendidas pelos movimentos sociais são construção de seu sistema abstrato e não problemas concretos de estratégia. Nesse sentido, critica Fraser por adotar uma estratégia polarizadora (redistribuição e reconhecimento) na qual as injustiças a todos os grupos seriam redutíveis a duas, e apenas duas, categorias mutuamente exclusivas, que englobariam todos os aspectos relevantes quanto ao tema da opressão. Ela argumenta que é teórica e politicamente mais produtivo pluralizar as categorias e entendê-las como diferentemente relacionadas a grupos e questões particulares. Mai que isso, assevera que Fraser impõe categorias dicotômicas em uma realidade mais complexa e, desse modo, encontra contradição onde ela não existe (Cf. YOUNG, 1997, p. 148/150/158).

Na verdade, a crítica youngiana não discorda do alerta feito por Fraser para que os radicais renovem a atenção às questões materiais da divisão do trabalho, acesso a recursos e atendimento às necessidades. Mas defende as correntes multiculturalistas criticadas por Fraser, aduzindo:

(...) é difícil ver como uma política feminista do reconhecimento “vai contra” uma política feminista de redistribuição. Dado que solapar a misoginia que faz as mulheres vítimas de violência e degradação exige afirmar a

específica humanidade por gênero (*gendered humanity*) das mulheres, isto também pareceria contribuir para a revalorização econômica das mulheres. Afirmar o valor normativo e humano do trabalho que as mulheres fazem fora da força de trabalho, ademais, é contribuir para uma reestruturação redistributiva que leva em conta os custos sociais ocultos de mercados e políticas sociais (YOUNG, 1997, p. 159).

Young afirma que a própria Fraser sugere, em um ensaio datado de 1990, que qualquer luta contra a opressão é simultaneamente uma luta contra a dominação cultural e econômica. E aconselha que sigamos a Fraser anterior, mas não a de *From redistribution to recognition?*, que parece oposta à primeira ao separar cultura e economia. Por fim, acrescenta que uma abordagem “desconstrutiva” na política cultural não esclarece a condução do ativismo na base e muito menos favorece uma política de coalizão, que deve respeitar as perspectivas e circunstâncias específicas dos grupos envolvidos.

A resposta de Fraser a Iris Marion Young é exposta em um artigo curto e ácido, ainda de 1997, que revela seu tom logo no título: *Against Pollyanna-ism: A Reply to Iris Young*. De entrada, Fraser afirma que ela e Young parecem habitar mundos diferentes, sendo que no de sua interlocutora não existem divisões entre a Esquerda social e a Esquerda cultural, os proponentes das políticas cultural e social trabalham cooperativamente e apenas raramente as reivindicações por reconhecimento da diferença são colocadas como fins em si mesmas; quase sempre apenas como demandas socialistas transitórias. As cisões que inspiraram *From redistribution to recognition?*, portanto, são apenas produtos da imaginação de sua autora.

Fraser acrescenta que tais divisões, no entanto, foram evocadas pela cultura política ‘pós-socialista’ e não por sua imaginação, tendo seu esforço consistido precisamente em esboçar um arcabouço para analisar as cisões existentes e mostrar que elas repousam em uma falsa antítese. Acusa Young de sistematicamente distorcer seu argumento e confundir três níveis diferentes de análise, o filosófico, o teórico-social e o político, ao fazer uma discussão mais tendenciosa do que analítica.

Quanto ao primeiro nível, esclarece que seu ponto de partida foi o desacoplamento atual entre dois paradigmas distintos de justiça, ambos bem-sucedidos em identificar e explicar a força moral de um conjunto importante de reivindicações por justiça, embora mutuamente dissociados na filosofia moral de

nossos tempos. Faz questão de salientar que não inventou esses paradigmas e nem tramou sua dissociação, e ainda menos que advoga uma teoria da justiça dividida em duas categorias mutuamente exclusivas. Pelo contrário, afirma ter “colocado a questão filosófica de como deveríamos entender a relação entre eles [os paradigmas]” (FRASER, 1997b, p. 127).

No aspecto sócio-teorético, por sua vez, Fraser destaca que não descreveu os processos materiais da economia política como opostos aos processos simbólicos da cultura. Contra Young, não demarcou economia e cultura como domínios substantivos, tendo apenas distinguido duas perspectivas analíticas aplicáveis a cada um dos domínios, precisamente por considerar a interpenetração entre eles e os efeitos não pretendidos das reivindicações culturais e econômicas. A dicotomia que Young aponta seria, em verdade, uma dualidade perspectiva. O erro de sua crítica, assevera Fraser, é assumir que uma dupla distinção equivale a uma dicotomia. Ela lembra que Young dá preferência a uma categorização em cinco eixos – exploração, marginalização, impotência, imperialismo cultural e violência – mas não justifica seu “pentagonismo”, pelo menos não de forma a evidenciar maior poder explanatório que o seu ferramental duplo de *maldistribution* e *misrecognition*.

Por fim, no nível político, as fissuras existentes entre os proponentes do reconhecimento e da redistribuição dão expressão a tensões genuínas entre múltiplos objetivos que devem ser perseguidos simultaneamente. Fraser lembra que não basta a afirmação de que os que reivindicam reconhecimento esperam por meio dele promover a reestruturação econômica – cabe ainda indagar se tais esperanças são fundadas ou tendem a desabar. Ou seja, em nada auxilia adotar uma visão “pollyannica”, na qual as tensões entre os movimentos sociais progressistas de algum modo serão automaticamente resolvidas por meio de uma coalizão toda-abrangente. Essas tensões ou contradições aparentes podem ser resolvidas com a distinção entre abordagens transformativas e afirmativas – conclusão que, Fraser nota, Young rejeitaria, até mesmo pela defesa que esta fez do reconhecimento afirmativo (FRASER, 1997b, p. 129).

Escrevendo a partir da posição de crítico do que considera um excessivo peso ao tema do reconhecimento cultural, Richard Rorty debate a um só tempo com Butler e Fraser em seu artigo *Is “cultural recognition” a useful notion for leftist politics?* (2000). Representa, ao contrário de Butler e Young, a Esquerda social no debate com Fraser. Com efeito, ele duvida da utilidade da noção de reconhecimento

cultural para decidir o que deve ser feito em termos políticos, aduzindo que os esquerdistas acadêmicos igualmente superestimam a utilidade da filosofia e de termos como “desconstrução”.

Procurando rememorar a antiga luta dos esquerdistas norte-americanos contra o preconceito e pela afirmação de uma humanidade comum, ele também acaba narrando como, em sua visão, o termo reconhecimento (no sentido de reconhecimento das diferenças culturais) se infiltrou na academia e na política dos Estados Unidos. Para Rorty, derrotas eleitorais da esquerda norte-americana na década de 1970 impulsionaram os diversos estudos culturais nas universidades como uma espécie de válvula de escape para os intelectuais, pois “era tentador para essa geração pensar que talvez eles pudessem promover uma revolução cultural, ao invés de política, - uma que eventualmente faria algum bem político” (RORTY, 2000, p. 12).

Rorty lembra que a geração presente de acadêmicos de esquerda, como aquela anterior, também pretende ser de alguma valia para os menos favorecidos. No caso daquela antiga geração, isso a levou a superestimar sua própria habilidade. No caso da atual, ele aduz que

A tentativa de colocar ‘reconhecimento cultural’ no mesmo nível de redistribuição (...) parece o resultado de uma similar superestimação: os acadêmicos estão desesperadamente ávidos por assegurar a si mesmos que o que estão fazendo é central, ao invés de marginal, para a política esquerdista (RORTY, 2000, p. 13).

Mais que isso, ele considera a translação da luta social de “eliminar preconceitos” para “reconhecer diferenças culturais” causa de confusão na Esquerda, especialmente porque caminha no sentido oposto de tudo que é individualista nas recentes formas ocidentais de pensar, de tudo que sugere que queremos (e devemos querer) ser tratados simplesmente como humanos, sugestão central desde a Revolução Francesa e difícil de ser integrada com a insistência na importância das diferenças culturais. Por isso, e para se afastar de posições universalistas como a de Habermas e Kant, Rorty reedita Fraser:

“O remédio para pensar em pessoas como, em primeiro e principal lugar, membros de grupos tradicionalmente depreciados é enfatizar o que estas pessoas compartilham com aqueles que as desprezam” (RORTY, 2000, p. 15).

Como conseqüência dessa posição, ele se afirma cético em relação a uma “desconstrução” cultural nos moldes de uma profunda reestruturação das relações de reconhecimento que venha a borrar a diferenciação grupal. Apesar de se colocar do lado de Fraser na contenda com Butler e Young, Rorty acha que a “desconstrução” é uma arma muito mais sofisticada do que a Esquerda efetivamente precisa e que a sugestão fraseriana de colocá-la ao lado do socialismo lhe parece tão somente enfatizar as laboriosas construções dos teóricos. Por isso, sustenta não enxergar a relevância que Fraser entrevê para a combinação de soluções transformativas, como socialismo e desconstrução, na interseção de classe, “raça”, gênero e sexualidade. Em sua visão, a dita interseção não tem relevância para algo tão filosoficamente sofisticado como a desconstrução – trata-se apenas de um somatório de fatos tais como ser discriminada pela manhã por ser mulher, à tarde por ser negra e à noite por ser lésbica, e ainda ser mal paga por qualquer uma dessas razões. Dessa forma, ele não acredita que os remédios para essa situação estejam ligados a questões acerca de sua “identidade” e por isso mesmo a sua dúvida de que uma pessoa nessa situação seja realmente ajudada por uma construção de identidade (Cf. RORTY, 2000, p. 16-17).

Por meio de um artigo publicado em 2000, *Why Overcoming Prejudice is Not Enough: A Rejoinder to Richard Rorty*, Fraser assume que seu artigo de 1995 foi efetivamente uma proposta para uma frente unida da Esquerda. Por meio do abandono de abordagens afirmativas e da combinação de uma política desconstrutiva de reconhecimento com uma política democrático-socialista de redistribuição, ela afirma ser possível se fazer justiça ao melhor das duas Esquerdas (social-democrata e multiculturalista).

Fraser entende que Rorty propõe um retorno à estratégia anterior de “eliminar o preconceito”, preferida pela Esquerda pré-Vietnã. Assim, deve priorizar a economia acima da cultura, a humanidade compartilhada acima das diferenças grupais – enfatizar a redistribuição, ao mesmo tempo se opondo ao preconceito e abandonando a inútil idéia de “reconhecimento cultural”. Para refutar a conclusão rortyana acerca dos rumos da Esquerda, a feminista faz, por um lado, a defesa de uma interpretação específica do reconhecimento como uma dimensão indispensável da justiça social e, por outro, argumenta que as maiores injustiças de *misrecognition* não podem ser remediadas apenas pela “eliminação do preconceito” (FRASER, 2008b, p. 82-83).

Fraser nota inicialmente que os argumentos de Rorty estão direcionados para a política de identidade tradicional, informada pelo modelo de identidade do reconhecimento, e concorda com ele que esse tipo de política é problemática, especificamente pelo deslocamento que opera nas lutas por redistribuição e pela reificação das identidades grupais (como visto em capítulo anterior desta dissertação). No entanto, tira daí uma conclusão oposta a de Rorty: ao invés de propor o abandono da política de reconhecimento, Fraser sugere reinterpretar o reconhecimento em termos de *status*. Para ela, o que exige reconhecimento não é a identidade específica de grupo, mas o *status* dos membros individuais dos grupos como parceiros plenos na interação social. Esse modelo de *status*, que Fraser ensaiava em 2000, difere da proposta de Rorty por levar a sério a violação de *misrecognition* como uma espécie de subordinação injusta e que só pode ser remediada pela desinstitucionalização de padrões de valoração cultural impeditivos da paridade de participação. A autora acrescenta que tais padrões valorativos não são os únicos obstáculos à paridade, pois a eles se soma a falta de recursos necessários para a interação com os outros. *Maldistribution* também é uma séria injustiça, que no capitalismo não pode ser encarada apenas como uma mera expressão da hierarquia de *status*. Além disso, salienta que a reparação da injustiça cultural nesse modelo pode se dar pela afirmação das diferenças grupais, pelo reconhecimento universalista (que parece ser a solução de Rorty para todos os casos) ou ainda pela desconstrução dos termos em que são elaboradas as diferenças – ou mesmo por uma combinação desses remédios. Em suma, o modelo de *status* escapa ileso das críticas rortyanas à política de identidade.

De outra parte, Fraser assevera que uma política centrada exclusivamente na redistribuição e na eliminação do preconceito é incapaz de afastar a injustiça de *misrecognition*, alimentada mais por instituições e práticas sociais do que pelo preconceito (no sentido de crenças e atitudes pejorativas). Especialmente porque “elas freqüentemente operam abaixo do piso da consciência, somente um esforço para mudar tais instituições e práticas pode remediar a injustiça” (FRASER, 2008b, p. 86). A autora acrescenta ainda que *misrecognition* nem sempre assume a forma de negação da humanidade comum; em algumas situações é na negação das diferenças grupais que a injustiça surge, quando normas confeccionadas para a situação de grupos dominantes ou majoritários são aplicadas além das fronteiras grupais em detrimento daqueles situados diferentemente. Cite-se aqui pelo menos

um dos exemplos dados por Fraser: o regulamento do uniforme da polícia montada canadense que, ao exigir chapéu, impede o acesso de Sikhs observantes àquela ocupação. Esse caso, como muitos outros, não pode ser remediado pela ênfase naquilo que todos compartilham, mas pela substituição de normas que negligenciam as diferenças por alternativas que as acomodam. Para Fraser, o reconhecimento das diferenças nem contradiz nem substitui o respeito pelo que todos compartilham (pode mesmo aprofundá-lo, fornecendo meios de realizar o universalismo mais plenamente); e algumas vezes aquele reconhecimento é necessário para assegurar este respeito (Cf. FRASER, 2008b, p. 86-87).

Para encerrar sua refutação da proposta rortyana de “voltar o relógio”, Fraser procura mostrar a utilidade da desconstrução. Assume que o reconhecimento atento às diferenças apresenta riscos, especificamente o do congelamento das diferenças grupais pela reificação. A solução, contudo, não seria um retroação a formas inadequadas de universalismo-cego-às-diferenças. Diversamente, ela sugere o acréscimo de outra camada de reconhecimento, desconstrutiva, com vistas a combater as tendências à reificação:

Em parte isto significa engajar-se numa agitação cultural centrada em propor um senso vívido da construtibilidade e contingência de todas as classificações grupais. Enfatizando a abertura fundamental das identificações à mudança histórica, tal política cultural desconstrutiva pode ajudar a neutralizar os riscos associados à política de reconhecer a diferença (FRASER, 2008b, p. 87).

Dessa forma, *contra* Rorty, Fraser conclui que a desconstrução pode ser politicamente útil – desde que entendida não como uma filosofia acadêmica esotérica, mas como um elemento entre outros de uma estratégia multifacetada para remediar a subordinação de *status*.

Note-se nos debates acima que Fraser ensaia refinamentos da posição assumida em *From redistribution to recognition?*. Na discussão com Butler, pela primeira vez ela emprega o termo *status* para se referir à ordem cultural, três anos antes de sua primeira proposta mais bem acabada do modelo de *status* do reconhecimento (Cf. FRASER, 2000), aspecto marcante de sua teoria da justiça. Na discussão com Young, ela utiliza a noção de dualidade perspectiva, ainda não presente em sua obra, para invalidar a acusação de dicotomia teórica. Mais tarde, o resultante do aprofundamento e sofisticação dessa posição vai receber no

arcabouço fraseriano a denominação de dualismo perspectivo, abordagem preferida pela autora em teoria social (Cf. FRASER; HONNETH, 2003, p. 63). O debate empreendido em 2000 com Rorty, por sua vez, exigiu de Fraser a defesa da autonomia da dimensão do reconhecimento cultural em sua teoria da justiça. Além disso, apesar da defesa da desconstrução como ferramenta politicamente útil, as suas discussões anteriores e a elaboração (na época) recente de seu modelo de *status* (iniciada nas *Tanner Lectures* de 1998) levaram a autora a rever o privilégio outrora atribuído à desconstrução como remédio definitivo das injustiças culturais. Como assinala Leonard Feldman,

Enquanto a explicação inicial de Fraser acerca de redistribuição e reconhecimento endossa uma política “desconstrutiva” do reconhecimento diante de suas deficientes alternativas, em explicações posteriores ela argumenta que diferentes estratégias de reconhecimento são exigidas em diferentes contextos e que é preciso “um pragmatismo informado pelas percepções da teoria social” (FELDMAN, 2008, p. 221).

Também data dessa época a introdução da noção de paridade de participação (embora a noção de ‘participação igual’ já possa ser lida como uma preocupação central em 1995), que passaria a ocupar uma posição normativa central. Como a preocupação do combate à injustiça tem por meta promover a paridade para cada indivíduo em particular, mais do que para os grupos, Fraser também escapa da crítica de abandono dos ideais ocidentais que Rorty endereça aos defensores da política da diferença.

Em suma, para refutar as críticas iniciais de alguns dos principais representantes das Esquerdas social e cultural, Fraser acabou por “elaborar a teoria social ‘dualista-perspectiva’ quase-Weberiana que serve de base a seus pontos de vista” (OLSON, 2008a, p. 5). Essa formulação aperfeiçoada foi iniciada nas *Tanner Lectures* de 1998, continuada em 2000 com o importante artigo *Rethinking Recognition* e delineada de modo ainda mais profundo na obra com Honneth, já extensivamente abordada no primeiro capítulo da presente dissertação.

4.1.2 A crítica da insuficiência

Pelo menos duas espécies de ataques ou correções endereçadas a Fraser podem ser arroladas sob a denominação de críticas da insuficiência. De um lado, as que admitem como (ainda que parcialmente) correto o diagnóstico fraseriano e a conseqüente proposta inicial de uma concepção de justiça bidimensional, mas que tendem a sugerir a necessidade do acréscimo de alguma outra faceta negligenciada por Fraser. Por outro, as críticas que, interpretando diferentemente as lutas sociais de nossa época, concentram suas acusações em algum tipo similar de inépcia.

No primeiro grupo estão vários filósofos que se consideram parte da mesma tradição crítica de Fraser, como se pode inferir de seus escritos. Pelo menos três deles, Leonard Feldman, Christopher Zurn e Kevin Olson apontaram a necessidade de expansão da teoria bidimensional de Fraser com vistas a acomodar as questões políticas. O interessante, contudo, é que essa preocupação é bem mais antiga, tendo a sua primeira fonte nos chegado precisamente por meio da própria Fraser. Em uma nota de seu *From Redistribution to Recognition?* (1995), ela trata da questão posta por Mika Manty, no âmbito de um simpósio sobre liberalismo político, sobre se e como um esquema centrado em classificar os temas de justiça como culturais ou político-econômicos poderia acomodar preocupações políticas primárias, tais como cidadania e participação política.

Na oportunidade, Fraser respondeu afirmando sua inclinação em seguir Habermas e encarar tais questões bifocalmente:

De uma perspectiva, as instituições políticas (em sociedades capitalistas reguladas por estados) têm seu lugar com a economia como parte do 'sistema' que produz injustiças socioeconômicas distributivas; em termos Rawlsianos, eles são parte da 'estrutura básica' da sociedade. De outra perspectiva, entretanto, tais instituições têm seu lugar com "o mundo da vida" como parte da estrutura cultural que produz injustiças de reconhecimento; por exemplo, o conjunto das garantias de cidadania e dos direitos de participação carrega mensagens explícitas e implícitas acerca do valor moral das várias pessoas. 'Preocupações políticas primárias' poderiam, assim, ser tratadas como tópicos ou de justiça econômica ou de justiça cultural, dependendo do contexto e da perspectiva em jogo (FRASER, 1995, p. 72, nota 7).

Como se vê, desde o início da formulação de sua teoria Fraser foi alertada para uma possível independência da dimensão política da justiça, tendo então

negligenciado essa discussão. Tal equívoco a autora percebeu algum tempo depois, antes mesmo de outros críticos o retomarem, pois tanto em suas *Tanner Lectures* de 1998 (nominadas *Social Justice in the Age of Identity Politics: Redistribution, Recognition, and Participation*) quanto no ensaio *Rethinking Recognition* (datado de 2000) ressaltava sua defesa da bidimensionalidade em notas de rodapé (embora se possa notar aqui o eco das acusações de Iris Marion Young, que em seu *Unruly categories* fez questão de citar a fala de Manty).

Embora as notas em cada escrito sejam algo diferentes, a do artigo de 2000 abarca todos os conteúdos da primeira e acrescenta pontos de interesse. Ademais, foi inserida após passagem de *Rethinking Recognition* que destaca uma vantagem específica do modelo de *status* sobre o da identidade: a de entender a justiça social como abrangendo duas dimensões analiticamente distintas, a do reconhecimento (ligada aos efeitos de normas e significados institucionalizados sobre a posição relativa dos atores sociais) e a da redistribuição (envolvendo a alocação de recursos disponíveis para os atores sociais). O conteúdo da ressalva, pela abertura que dá ao pensamento fraseriano, merece ser transcrita, apesar de sua extensão:

Na verdade, eu deveria dizer ‘*pelo menos* duas dimensões analiticamente distintas’ para conceder a possibilidade de mais. Eu tenho em mente especificamente uma possível terceira classe de obstáculos à paridade participatória que poderia ser chamada de *política*, por oposição a econômica ou cultural. Tais obstáculos incluiriam procedimentos de tomada de decisão que sistematicamente marginalizam algumas pessoas mesmo na ausência de *maldistribution* e *misrecognition*, por exemplo, regras eleitorais monodistritais do tipo o vencedor-leva-tudo que negam voz a minorias quase-permanentes (...). A possibilidade de uma terceira classe de obstáculos políticos à paridade participatória revela a extensão do meu débito a Max Weber, especialmente ao seu ‘Classe, Status, Partido’. No presente ensaio eu alinho uma versão da distinção de Weber entre classe e status com a distinção entre distribuição e reconhecimento. Não obstante, a própria distinção de Weber é tripartite, não bipartite: ‘classe, status, partido’. Logo, ele efetivamente preparou um lugar para teorizar um terceiro tipo, político, de obstáculo à paridade participatória, que pode ser chamado *marginalização política* ou *exclusão*. Eu não desenvolvo esta possibilidade aqui, entretanto, mas me restrinjo a *maldistribution* e *misrecognition*, ao tempo que deixo a análise dos obstáculos políticos à paridade participatória para outra ocasião (FRASER, 2000, p. 116-117, nota 1, grifos da autora; ver ainda FRASER, 1998, p. 30-31, nota 31).

Fraser, portanto, assume desde então o projeto de integrar a política (como uma dimensão autônoma) a sua teoria da justiça, inclusive para dar conta de sua dívida intelectual com Max Weber, aproveitando os espaços deixados pelo

pensamento do alemão². No intervalo entre essa assunção e o seu efetivo desdobramento, ou mesmo após as *Spinoza Lectures* de 2004, os autores supracitados insistiram na necessidade de “trazer de volta a política”.

Leonard Feldman, por exemplo, assinalou em seu ensaio *Redistribution, Recognition, and the State: The Irreducibly Political Dimension of Injustice* (2002), que o poder estatal permanece como um “ponto cego” no arcabouço fraseriano de redistribuição/reconhecimento, faltando assim uma apreciação do estado como uma fonte de opressão em si mesmo. Defende que o estado e sua dinâmica especificamente política de inclusão e exclusão precisa ser explicitamente tematizado em uma teoria da justiça:

(...) a teoria de *maldistribution* e *misrecognition* de Fraser deveria ser expandida para incorporar uma explicação de formas *especificamente políticas* de injustiça. Análises pragmáticas, empiricamente fundadas, e teoricamente incisivas das formas contemporâneas de injustiça como a que Fraser fornece são mais bem desenvolvidas em um arcabouço “trivalente” que ponha em vista a dinâmica inter-relacionada, ainda que analiticamente distinguível, de *maldistribution*, *misrecognition* e exclusão política (FELDMAN, 2002, p. 411, grifo do autor).

Feldman critica o dualismo perspectivo porque nele o estado enquanto estado desaparece de vista, tornando-se um tipo de meio pelo qual processos econômicos e culturais se desenvolvem. O estado enquanto poder político, classificador e na verdade produtor de sujeitos, mantém-se fora do jogo. Segundo ele, a linguagem da distribuição e do reconhecimento invoca um agente que distribui e reconhece – o estado – e um sujeito passivo que recebe bens redistribuídos ou reconhecimento cultural. O estado aparece como o ator central desse universo conceitual, todavia permanece severamente subtematizado como terreno de poder e arena de contestação. Em razão disso, ele considera vital a expansão da teoria da justiça para incluir uma terceira dimensão política, que possibilite um exame crítico do estado, apreciando dinâmicas especificamente políticas de injustiça e compensando o impulso despolitizante da linguagem da injustiça cultural e econômica.

² Com essa confissão de uma dívida intelectual com Max Weber, Fraser certamente surpreendeu muitos de seus colegas da teoria crítica (bem como suas colegas do feminismo socialista), uma vez que tradicionalmente as perspectivas sociológicas de Weber e da Escola de Frankfurt são apontadas como polaridades. O primeiro, ao aderir aos cânones da lógica causal e cultivar o ideal de objetividade na pesquisa social, parece se posicionar em oposição frontal aos sociólogos de Frankfurt, defensores de um neo-Marxismo centrado na razão dialética que refutava a neutralidade valorativa. No entanto, Weber e os teóricos críticos chegaram a conclusões muito semelhantes acerca do “destino” (sombrio) do mundo moderno. Afinal, a gaiola de ferro burocrática negadora do papel do indivíduo entrevista por Weber não parece distante do mundo administrado previsto pelos críticos de Frankfurt, onde a atividade humana é sufocada por uma rede sempre crescente de gerenciamento e controle (Cf. GREISMAN; RITZER, 1981, p. 34).

Por exemplo, a negação de direitos legais e certas formas de exclusão (como o impedimento de votar, imposto aos criminosos nos Estados Unidos mesmo após o cumprimento da pena), seriam mais bem interpretadas como encerrando uma forma propriamente política de injustiça. Além disso, Feldman acredita que as coletividades “bivalentes” examinadas por Fraser, como “raça”, podem igualmente ser mais bem compreendidas como “trivalentes”, incorporando a pesquisa recente sobre o papel fundamental do estado na classificação de populações ao longo dessas linhas de identidade e diferença.

Feldman reelabora seus argumentos num artigo denominado *Status Injustice: The Role of the State*, publicado em 2008, embora o *paper* originário tenha sido apresentado ainda em 2003, no encontro anual da Associação Americana de Ciência Política. Aqui sua preocupação central é evidenciar que o reconhecimento estatal afirmativo de um *status* “social” ou “pessoal” supostamente pré-político pode produzir um *status* político subordinado. Isso justificaria a necessidade de uma teoria crítica do estado que pudesse informar os julgamentos pragmáticos concernentes às estratégias de reconhecimento, pois em seu entender “as modalidades específicas de constituição estatal de *status* estão absorvidas no modelo de *status* de Fraser” (FELDMAN, 2008, p. 225).

No entanto, o autor nota que ao mencionar a exclusão política em *Rethinking Recognition*, Fraser aponta de forma oblíqua para um sentido mais antigo de “status”: a posição de uma pessoa na comunidade política em virtude de sua qualidade de membro de uma classe particular de pessoas definida pelo estado. Acrescenta que, apesar das pretensões do liberalismo de dar um fim a posições políticas como senhor e servo, o estado liberal não está completamente livre da produção de *status* político – e cita como exemplos “esposo” e “esposa”, bem como “criminoso” e “criança”. Os dois últimos termos, por exemplo, indicam classes restringidas ou protegidas de pessoas que se desviam e ao mesmo tempo estão subordinadas à cidadania plena que os indivíduos normais gozam. Por um lado, o *status* legal é algo que alguém possui quando se desvia da norma invisível da cidadania plena; por outro, esse *status* subordinado é difícil de ser percebido como *político* porque os discursos legal e político no estado liberal o tratam como diferenças sociais que o estado simplesmente reconhece.

Segundo Feldman, em vez de simplesmente reconhecer um conjunto de fatos sociais no interior da lei, o *status* legal ativamente constrói a diferença. Esse poder

estatal de produzir *status* é problemático em razão da própria distinção operada pelo liberalismo entre estado e sociedade e da conseqüente insistência em um estado neutro, universal e livre dos negócios da regulação de *status*. Aquele poder parece contradizer o compromisso do estado liberal com a universalidade, gerando dilemas para as lutas por justiça:

De uma parte, quando o estado reconhece uma diferença social, ele pode conceder certos direitos, exceções e privilégios nesse processo. De outra, quando o estado reconhece uma diferença, ele exclui um grupo da norma da cidadania plena. (...) O que estou sugerindo é que dilemas de inclusão e reconhecimento são algumas vezes estruturados pela *dinâmica específica da autodissimuladora produção de status do estado* (FELDMAN, 2008, p. 231, grifo do autor).

A concepção bidimensional de justiça, mantida por Fraser até 2003, dificilmente poderia dar conta dessa problemática. Christopher Zurn compartilha da posição de Feldman, assinalando que a feminista foi consistente ao deixar em aberto a possibilidade de um desenvolvimento posterior de sua teoria para abraçar uma terceira forma, analiticamente distinta, de ordenação social: as formas políticas de exclusão:

Pois aqui parecemos encontrar uma forma de injustiça que não é diretamente o resultado causal de estruturas distributivas ou padrões de valor cultural, mas antes de formas (estado-centradas) legais e políticas de exclusão dos processos políticos democráticos, que resultam na subordinação institucional de alguns grupos vis-à-vis outros (ZURN, 2008, p. 146-147).

Com base nisso, ele estimula Fraser a desenvolver esse eixo distinto de subordinação, esperando que os mesmos tipos de vantagem produzidos por uma noção bidimensional advenham de uma teoria social “trivalente”. Considerando que não existe retroação possível após o *insight* fraseriano pela necessidade de uma teoria social pelo menos bidimensional, Zurn acrescenta:

Parece incontroverso que uma teoria social crítica não pode ter esperança de descrever corretamente ou perspicazmente a realidade social contemporânea se ela reduz *misrecognition* a *maldistribution*, ou *maldistribution* a *misrecognition*. Mas também parece que uma teoria social crítica precisa de uma explicação das instituições legais e das estruturas políticas formais, como fontes causais independentes de injustiça, se tiver de adequadamente diagnosticar as lutas e desejos de nossa época (ZURN, 2008, p. 147).

O teórico aponta essa necessidade em um *paper* apresentado no 42º encontro anual da Sociedade pela Fenomenologia e Filosofia Existencial, ocorrido em Boston (EUA) no ano de 2003, mas publicado em sua última versão na obra organizada por Kevin Olson, *Adding insult to injury* (2008).

Aliás, o próprio Olson também alerta que a existência de condições econômicas e culturais para a paridade participatória não a limita, em si mesma, à cultura ou à economia. Ele critica uma possível leitura restritiva da teoria fraseriana, como se ela apontasse todos os impedimentos possíveis à justiça social em termos de *maldistribution* e/ou *misrecognition* – até porque a interação não pode ser reduzida apenas a suas variedades econômica e cultural. Segundo ele, essa leitura produz uma visão bifurcada da participação que não poderia servir como uma base unificada para a justiça social.

Ele mesmo prefere uma concepção mais sofisticada de participação, interativa e distintamente política em seu caráter, sugerida por Fraser na obra com Honneth: paridade de participação como o principal idioma da razão pública. Essa significação política não é redutível à justiça cultural ou econômica, envolvendo questões de justiça inerentes à coordenação da tomada cooperativa de decisões – “quem fala, por quanto tempo, sob que regras e com que autoridade decisória” (OLSON, 2008b, p. 251-253).

Por certo, Olson nota, a paridade enfraquecida pode ser parcialmente explicada em termos de *maldistribution* e *misrecognition*. Mas uma dinâmica propriamente política também toma lugar aqui: os procedimentos políticos que determinam a cidadania tipicamente não atribuem igualmente a agência política (*political agency*) entre os cidadãos. E quando falta agência a um grupo particular, faltam os próprios meios requeridos para se fazer reivindicações no sistema político, bloqueando o combate a circunstâncias econômicas, culturais e políticas que em primeiro lugar produzem a marginalidade. Desse modo,

Marginalização alimenta marginalização, criando uma espiral descendente de participação desigual. Este é um dano singularmente político que está conectado, embora de modo distinto, com injustiças diagnosticadas das perspectivas da economia e da cultura. Reconhecendo o caráter distintamente político deste problema, devemos estender o que Fraser chama de dualismo perspectivo para uma terceira dimensão – um trio perspectivo de economia, cultura e política (OLSON, 2008b, p. 253-254).

Seguindo essa linha de raciocínio, Olson acrescenta uma terceira condição à paridade de participação, a pública-política, ligada diretamente a questões de cidadania (em sentido amplo, não apenas limitada a direitos formais de participação política). Daí acrescenta à teoria fraseriana um domínio político da justiça, baseada numa forma de diferenciação social pela cidadania (por oposição a classe e *status*), com formas próprias de injustiça e de remédio, respectivamente marginalização e inclusão. Aduz ainda que essa terceira perspectiva, da participação política, funciona, assim como redistribuição e reconhecimento, como um paradigma popular de justiça ao informar as concepções e visões das pessoas, pois estas “tendem a ver as decisões administrativas e judiciais como mais legítimas quando acreditam que as regras de sua regulação são justas” (OLSON, 2008b, p. 255).

Além disso, a participação política descreve a capacidade das pessoas para deliberar acerca dos tipos de oportunidade que lhes estão disponíveis, pois funciona como uma metacategoria da participação sobre a participação. Nesse sentido, ele nota, a esfera política é um domínio privilegiado da paridade participatória, pois salvaguarda e promove outros tipos de paridade e determina a extensão e os vínculos da participação. Em uma sociedade complexa e institucionalmente diferenciada, a política “fornece a base para sintetizar normas e valores” (OLSON, 2008b, p. 259).

Parte das reservas de Axel Honneth a Fraser também poderia figurar nessa seção, como críticas de insuficiência (embora no segundo grupo de contraditores, referido acima). Afinal, mesmo não partilhando o diagnóstico fraseriano por considerá-lo uma generalização da situação norte-americana, e beneficiando uma interpretação dos movimentos sociais de nossa época como resultado de lutas subterrâneas por reconhecimento empreendidas por grupos ou pessoas afligidas pelo sofrimento social, uma de suas principais reprimendas a Fraser é a ausência de ferramentas categoriais para dar uma explicação adequada das lutas por formas “legais” de reconhecimento. Comentando a teoria fraseriana, afirma Honneth:

Sua argumentação cria a impressão de que os grupos sociais lutam basicamente por recursos materiais ou reconhecimento cultural, enquanto a luta por igualdade legal surpreendentemente não encontra absolutamente expressão sistemática (FRASER; HONNETH, 2003, p. 136).

Ele repete diversas vezes essa acusação ao longo de seu debate com a autora norte-americana, sustentando que considera equivocada a restrição do reconhecimento social a apenas uma de suas formas – a cultural:

Aqui uma dimensão – que Fraser surpreendentemente deixa completamente de fora de seu diagnóstico crítico dos tempos – desempenha um papel absolutamente central na história dessas sociedades [capitalistas ocidentais]: um conflito dinâmico se dá ao longo da história do capitalismo até os dias atuais sobre a interpretação apropriada do princípio da igualdade legal (...). O meio pelo qual este tipo de luta social se desdobra é o direito moderno (FRASER; HONNETH, 2003, p. 151-152).

Em outra passagem, ele repisa a crítica, ao afirmar que Fraser não deixa claro porque a ordem social capitalista deve ser investigada especificamente a partir de duas perspectivas, economia e cultura, quando seria igualmente possível analisá-la de outras, como moralidade ou direito. Também permanece incerto porque a economia e a cultura, mas não as esferas da socialização ou do direito, aparecem como possíveis obstáculos à participação na interação social (Cf. FRASER; HONNETH, 2003, p. 156/179).

A resposta de Nancy Fraser ao tipo de crítica apresentada nessa seção veio à tona com suas *Spinoza Lectures* de 2004, publicadas posteriormente em sua última forma como dois artigos revisados. Em especial o ensaio *Reframing Justice in a Globalizing World*, lançado via *New Left Review* no final de 2005, ilumina a problemática levantada por seus críticos da insuficiência da bidimensionalidade. Embora, como Kevin Olson alerta, não tenha sido escrito expressamente com o propósito de ser uma resposta, é nele que Fraser finalmente reconhece que a constituição política do estado representa uma dimensão autônoma de ordenação que pode produzir injustiças particulares. Este ensaio “adota a idéia dos críticos de uma dimensão distintamente política da justiça (...) efetivamente atualizando a tríade de Weber de classe, *status*, e partido” (OLSON, 2008a, p. 7). Como Fraser destaca:

Aquela (...) compreensão bidimensional da justiça ainda me parece correta, tão longe quanto ela alcança. Mas agora eu acredito que ela não vai longe o bastante. Distribuição e reconhecimento poderiam parecer constituir as únicas dimensões da justiça enquanto a estrutura Keynesiana-Westfaliana era tida como dada. Uma vez que a questão da estrutura se torna sujeita à contestação, o efeito é tornar visível uma terceira dimensão da justiça, que foi negligenciada em meu trabalho anterior – bem como no trabalho de muitos outros filósofos (FRASER, 2005b, p. 74).

Essa terceira dimensão da justiça, Fraser argumenta, é a política – num sentido constitutivo que diz respeito à natureza da jurisdição do estado e às regras decisórias pelas quais se estrutura a contestação. O político nesse sentido fornece o palco onde as lutas por distribuição e reconhecimento são encenadas: de um lado, estabelece o critério de pertencimento social, especificando o alcance das outras dimensões; de outro, estabelece as regras decisórias, definindo os procedimentos para o desenrolar e a resolução das disputas, tanto na dimensão econômica quanto cultural.

Em suma, as críticas da insuficiência foram absorvidas e vencidas por Fraser com a elevação de sua teoria da justiça a um patamar tridimensional. Com essa reformulação, a autora a um só tempo estendeu sua visão crítica para abranger os processos ordinários de representação política e o próprio desenho dos espaços políticos (a estrutura), acrescentando as noções de representação e reestruturação, bem como as injustiças de *misrepresentation* e *misframing*, explicitadas anteriormente (é notável a preocupação de paralelismo sistemático nas denominações, com a manutenção da aliteração). Com isso, avançou muito além de seus críticos, assinalando questões que eles mesmos não perceberam e preparando o terreno para seu atual projeto da justiça anormal.

4.1.3 A crítica do alicerce

Todos os ataques ou reparos à noção de paridade de participação, que constitui o núcleo normativo do pensamento de Fraser, podem ser reunidos como críticas do alicerce. Em geral, os interlocutores da filósofa norte-americana não negam a paridade como aspecto relevante de uma noção de justiça. Mas apresentam dificuldades surgidas em sua aplicação, possíveis paradoxos daí decorrentes e as nuances envolvendo o papel de teóricos e cidadãos numa sociedade democrática. Ou ainda, refutam a leitura que Fraser faz daquele princípio normativo, revelando uma discordância mais profunda, que tem por objeto o próprio conteúdo da igualdade.

Neste último grupo pode ser situada parte das críticas de Axel Honneth, bem como a discussão com Rainer Forst. Entre os autores que sondam os problemas na

implementação da paridade de participação, figuram Christopher Zurn e Kevin Olson.

Honneth, para iniciar com a mais antiga dessas críticas, já indicava que na teoria fraseriana a distribuição econômica e o reconhecimento cultural consistiam em simples meios para a realização da paridade participatória, o mais elevado princípio da abordagem de Fraser. Ele não nega as intuições normativas comuns entre essa visão e a sua: a idéia de que os sujeitos têm direito a oportunidades iguais de participar na vida social e merecem a porção de reconhecimento social necessário para uma formação bem-sucedida da identidade. No entanto, a idéia de participação voluntária na vida pública, apesar de um papel proeminente em ambas as intuições, “para Fraser serve acima de tudo para explicar o que há para se falar sobre justiça social, enquanto para mim serve para explicar o fato de que a formação bem-sucedida da identidade possui um lado ‘público’, social” (FRASER; HONNETH, 2003, p. 176).

O pensador alemão assume que tanto ele quanto a feminista norte-americana partem da idéia de que, sob as condições das sociedades modernas, qualquer concepção de justiça deve ter um caráter igualitário desde o início: todos os membros da sociedade consideram uns aos outros como possuindo direitos iguais, a cada um é conferida igual autonomia. Mas salienta:

(...) a diferença entre nossas abordagens consiste essencialmente no fato de que Fraser se move imediatamente deste ponto de partida na autonomia individual para a idéia de participação social, enquanto eu me movo da autonomia individual primeiro para a meta da mais intacta possível formação de identidade, para então trazer princípios de reconhecimento mútuo como pressuposto necessário daquela meta. Até esse ponto, as duas concepções normativas estão baseadas em diferentes respostas à questão de a que devemos nos referir quando falamos da igualdade de todos os cidadãos (FRASER; HONNETH, 2003, p. 176).

Nota-se, portanto, que algumas das discordâncias mais profundas entre Fraser e Honneth giram em torno do conteúdo da noção de igualdade. Na leitura honnethiana, realizar a igualdade para Fraser corresponde à meta de colocar todos os membros da sociedade em uma posição de tomar parte na vida social sem desvantagem, objetivo que ela não quer seja compreendido como resultado de uma concepção da boa vida, mas simplesmente como uma explanação das implicações sociais da idéia de autonomia individual. Em tese, isso permitiria um ataque à

sobrecarga ética da teoria do reconhecimento sem que Fraser fosse ela mesma forçada a invocar elementos éticos.

Honneth observa que, se a estratégia é apelar para um procedimentalismo habermasiano, isso exigiria um conceito de vida pública bem mais fraco e formal do que a noção de participação que Fraser parece ter em mente (que claramente abrange todas as dimensões da aparição das pessoas na esfera pública). Se a idéia de participação social deve ser mais abrangente que o mínimo acomodado em conceitos procedimentais, não se pode evitar a questão de como preenchê-la sem recurso a considerações éticas, pois, segundo Honneth, nós só aprendemos que aspectos da vida pública são importantes para realizar a autonomia individual a partir de uma concepção de bem-estar pessoal, conquanto fragmentariamente desenvolvida.

Porque Nancy Fraser não vê esta imbricação interna, há algo inerentemente arbitrário acerca de sua idéia de paridade participatória. (...) Fraser introduz o seu conceito de “participação” sem considerar as funções que ele tem de cumprir em vista das condições sociais da autonomia individual. Somente uma cuidadosa análise da conexão entre a realização da autonomia e as formas da interação social poderia ter evitado esta subespecificação de seu conceito normativo central (FRASER; HONNETH, 2003, p. 179).

Na sua resposta a Honneth, Fraser começa por reconhecer que ambos rejeitam a postura externalista das teorias tradicionais que pretendem julgar os arranjos sociais do alto (reivindicando uma espécie de “visão do olho de Deus”) e entendem, ao contrário, que a crítica consegue tração apenas à medida que revela tensões e possibilidades em algum sentido imanentes à configuração à mão. Nesse sentido, a crítica só pode deter um potencial radical se a lacuna entre a norma e o dado for mantida.

O problema com Honneth, ela destaca, é acreditar ter descoberto a única expectativa moral básica subjacente a todo o descontentamento social: que a identidade pessoal de alguém seja adequadamente reconhecida, suposição que Fraser considera implausível. Esse achado implicaria que, para o alemão, assegurar o reconhecimento da identidade representa o núcleo de toda a experiência moral e a gramática profunda de toda a normatividade.

Fraser pensa ser um equívoco honnethiano fundar a Teoria Crítica numa psicologia moral do sofrimento pré-político e conceituar a sociedade como uma rede

de relações de reconhecimento. Esse exagero do papel do reconhecimento na contemporaneidade, segundo ela, ignora um traço específico da sociedade capitalista: a criação de uma ordem de mercado quase-objetiva, anônima e impessoal que segue uma lógica própria, de certo culturalmente embebida, mas não diretamente governada pelos esquemas culturais de avaliação. Interagindo com a ordem cultural, essa lógica de mercado algumas vezes instrumentaliza as distinções de *status* existentes, outras vezes as dissolve – de onde resulta que os mecanismos de mercado dão origem a relações econômicas de classe que não são meros reflexos das hierarquias de *status* (Cf. FRASER; HONNETH, 2003, p. 214). Por essas razões ela teria sugerido o dualismo perspectivo como ferramenta de compreensão.

Ademais, Fraser assinala a tarefa que tanto ela como seu colega alemão assumiram: (re)construir uma Teoria Crítica apropriada para uma era de globalização acelerada, capaz de julgar, através de diferentes horizontes valorativos, que reivindicações são genuinamente emancipatórias e, ainda, fornecer critérios para adjudicar conflitos e solucionar dilemas. Ou seja, uma teoria não-sectária e determinada. Para isso, ambos teriam “retornado aos conceitos nucleares da tradição liberal, nomeadamente, igual autonomia e valor moral dos seres humanos” (FRASER; HONNETH, 2003, p. 224).

Esses conceitos, argumenta Fraser, formam o ideal moral central do liberalismo moderno, que não precisa de fundamento em uma ética de auto-realização porque seu ponto básico é precisamente possibilitar aos sujeitos da moralidade a formulação dessa ética por eles mesmos. Em razão disso, as implicações da igual autonomia só podem ser articuladas deontologicamente, por meio de uma teoria da justiça que seja compatível com uma pluralidade de visões razoáveis da boa vida.

O núcleo dessa teoria da justiça é o princípio da paridade de participação, compatível com todas as compreensões da boa vida que respeitem a igual autonomia. No entanto, o sentido de respeito aqui é mais do que formal: respeitar a igual autonomia e valor moral dos outros é conferir-lhes a posição de plenos parceiros na interação social. Fraser destaca que a paridade participatória é uma interpretação democrática radical da igual autonomia, simultaneamente deontológica e substantiva, de uma pela aplicação (na época) bifocal via dualismo perspectivo, de outra pela aplicação dialógica, via processos democráticos de debate público.

Assim, escapando do “liberalismo teleológico” (Honneth) e do “liberalismo procedimental”, Fraser pensa exemplificar um terceiro gênero de filosofia moral: um liberalismo deontológico denso. E justifica essa postura com dois argumentos, um conceitual e outro histórico. O primeiro deles indica que a igual autonomia, adequadamente entendida, impõe a liberdade real de participar no mesmo nível que os outros da vida social – qualquer coisa menos que isso falharia em capturar o sentido pleno do igual valor moral dos seres humanos. Dessa forma, a paridade participatória é o sentido do igual respeito pela igual autonomia dos seres humanos enquanto atores sociais. O segundo argumento evoca o processo histórico amplo e multifacetado (e não restrito ao Ocidente) que enriqueceu o sentido da igualdade liberal ao longo dos tempos e cujo resultado é a noção de paridade participatória. De vários modos, a igualdade se substancializa, deixando de estar restrita aos direitos formais e passando a abranger as condições sociais para seu exercício. A paridade participatória, então, é a emergente “verdade” histórica da norma liberal de igual autonomia e valor moral dos seres humanos (Cf. FRASER; HONNETH, 2003, p. 230-232).

Fraser aduz que, juntos, esses argumentos dão um forte apoio à visão da justiça enquanto paridade de participação, mas não apelam para uma noção de boa vida. Dessa forma, “*contra* Honneth (...) minha abordagem não requer uma explicação ética dos tipos de participação necessários ao florescimento humano”, assumindo que “os participantes decidirão isso por si mesmos, por suas próprias luzes” (FRASER; HONNETH, 2003, p. 232).

Outra postura crítica endereçada a Fraser quanto ao conteúdo do princípio da paridade de participação é de autoria de Rainer Forst. Em linhas gerais, sua pretensão é construir uma abordagem alternativa a Honneth e Fraser que coloque em primeiro lugar as coisas primeiras (*first-things-first approach*), tecnicamente, uma abordagem de monismo justificatório e pluralismo diagnóstico-avaliativo (Cf. FORST, 2007, p. 294). Vejamos o que mais diretamente nos interessa em sua fala: as críticas a Fraser pertinentes a esta seção.

Segundo ele, quando se chega à questão do critério de justificação das reivindicações de justiça, torna-se necessária uma explicação procedimental-deontológica, teórico-discursiva. Forst entende que falar de justiça social e política é falar sobre o dever de estabelecer instituições segundo normas que possam reivindicar (legitimamente) ser válidas e obrigatórias, geral e reciprocamente. Em

outras palavras, um contexto de justiça é sempre um específico contexto de justificação no qual todas as relações sociais e políticas básicas de relevo necessitam de justificação mútua e geral. Reciprocidade e generalidade transformam-se então de critérios de validade em critérios de justificação discursiva. Pode-se, então, formular um abrangente princípio de justiça reflexivo: não devem existir relações sociais ou políticas que não possam ser justificadas em termos gerais e recíprocos para todos aqueles que são parte de determinado contexto sócio-político.

Justiça, portanto, é primeiro e acima de tudo sobre como você é tratado (e não primariamente sobre o que se possui ou não), sobre o fim da dominação e das regras arbitrárias, sobre o *status* dos cidadãos como iguais na vida política e social – como pessoas detentoras de um direito básico à justificação. Por sua vez, isso sugere uma abordagem monística, que embora não sustentada sobre uma noção de auto-realização, pressupõe o reconhecimento do direito básico de cada membro a ser respeitado como um igual participante em procedimentos de justificação social efetiva.

Forst, nesse passo, indica duas possibilidades de leitura da paridade de participação na obra fraseriana: como *télos* do estabelecimento de estruturas políticas e sociais justas ou como o principal meio da justiça, favorecendo esta última (ele pensa que Fraser também a preferiria). No entanto, para vencer as circularidades e ambigüidades neste ponto, sugere uma distinção entre justiça fundamental (ou mínima) e justiça máxima. A primeira exigiria o estabelecimento de uma estrutura básica de justificação, na qual todos os membros detenham suficiente *status* e poder para decidir acerca das instituições sob as quais devem viver. A segunda, por conseguinte, significaria uma estrutura básica plenamente justificada, isto é, uma estrutura básica que concedesse efetivamente aqueles direitos, expectativas de vida e bens que os cidadãos de uma sociedade justa não poderiam reciprocamente negar uns aos outros (Cf. FORST, 2007, p. 295-296).

O filósofo então indica que paridade participatória significa coisas bem diferentes, conforme se considere um ou outro modo de justiça:

No modo fundamental, significa possuir um efetivo direito à justificação em instituições sociais e políticas “reflexivas”, democraticamente autotransformadoras. Essencialmente, isto inclui o poder de decidir sobre as instituições básicas da forma pela qual bens são *produzidos* e *distribuídos* em primeiro lugar. (...) No modo máximo, “paridade participatória” poderia

ser termo geral, embora vago, para a possibilidade de real e plenamente viver uma vida socialmente integrada sem sofrer de qualquer tipo de injustiça social estrutural (FORST, 2007, p. 296).

Sob essa ótica, Forst duvida que a “paridade participatória” seja um critério suficiente de justificação das reivindicações por justiça. Afinal parece incerto como serão resolvidos os conflitos socialmente inevitáveis entre diferentes interpretações do significado de “paridade participatória”. Quanto a este ponto, ele pensa ser decisiva uma noção de igualdade, ao invés de alguma idéia mais substantiva de participação. Por isso, defende que reciprocidade e generalidade podem ser critérios normativos mais adequados, pois eles colocam o fardo da justificação sobre qualquer um que tente justificar um privilégio social de algum tipo:

Logo, com respeito aos critérios para reivindicações por ‘reconhecimento’ ou ‘redistribuição’ saímos de ‘paridade’ para ‘igualdade’ no sentido de justificações reciprocamente não-refutáveis para certas relações e estruturas sociais (FORST, 2007, p. 296).

Nesse sentido, Forst destaca o poder como o mais importante de todos os bens (hiperbem) em matéria de justiça – aquele que é exigido em primeiro lugar para instalar (e então manter) uma estrutura básica justificada. Logo, uma teoria crítica da (in)justiça tem de ser antes de tudo uma crítica das relações de justificação (ou de poder justificatório) existentes. Em termos normativo-institucionais, somente se uma estrutura justa de justificação estiver instalada poderão ser adotadas perspectivas mais particulares. Daí, “uma estrutura social justa (...) será essencialmente *uma* coisa: uma estrutura básica geral e reciprocamente justificada” (FORST, 2007, p. 300, grifo do autor).

Por isso o professor alemão defende uma virada política no discurso teórico da justiça, alertando que “não pode existir explicação adequada da justiça distributiva sem que em primeiro lugar se trate da questão política das relações de poder em uma sociedade” (FORST, 2007, p. 300). Reconhecendo que essa posição exige o acréscimo da perspectiva política da justiça, com vistas ao tratamento da importante questão do exercício do poder, Forst aplaude a reformulação tridimensional da teoria fraseriana (em verdade, ele entende a política como a principal dimensão da justiça). Mas acredita que para efetivamente ser uma teoria deontológica, a concepção fraseriana ainda precisaria de um fundamento moral sólido do direito e dever de justificação.

Fraser responde diretamente a Rainer Forst, por meio de um artigo chamado *Identity, Exclusion, and Critique: A Response to Four Critics* (2007b). Na parte que destina a Forst, ela destaca a idéia comum a ambos de que a teoria crítica cumpre melhor seu papel emancipatório quando prioriza em sua consideração a injustiça institucionalizada. Também enfatiza que seu arcabouço e o de Forst “pertencem à família das abordagens teórico-discursivas”, nas quais as reivindicações de justiça “devem ser justificadas discursivamente, por meio de um processo deliberativo em que todos os potencialmente afetados possam participar em termos equânimes na troca de argumentos e contra-argumentos” (FRASER, 2007b, p. 329).

Mas ressalta que, no plano da filosofia moral, seu interlocutor propõe substituir o princípio da paridade de participação por uma norma de equidade justificatória, favorecendo uma concepção de justiça teórico-justificativa em detrimento de uma teórico-participativa (que ela diz adotar). A questão então seria, dada a prioridade da (in)justiça, se as teorias críticas devem concebê-la em termos de justificação ou participação. A feminista adianta a possibilidade de duas leituras diversas para a proposta de Forst: ou como uma teoria rival, assumindo a necessidade de se escolher entre a abordagem forstiana e a sua; ou encarando a norma da equidade justificatória como um caso especial do princípio da paridade de participação, aplicado a uma arena social específica – a prática da discussão política.

Partindo inicialmente da leitura de rivalidade, Fraser considera o problema do objeto, ou seja, daquilo que cada uma das teorias considera como foco principal do escrutínio crítico. Ela identifica como objeto privilegiado de Forst a sintaxe formal das razões trocadas pelos participantes, pois ele apela para critérios de generalidade e reciprocidade, tratados aqui como atributos das razões (por oposição às relações sociais). Em contraste, sua abordagem considera como primárias as relações sociais entre os interlocutores. O padrão de paridade se aplica não à sintaxe das proposições que eles articulam, mas aos termos sociais em que eles conversam. Essa diferença é importante, segundo a professora norte-americana, porque enquanto Forst acaba abordando o poder indiretamente, através da sintaxe, sua teoria confronta o poder diretamente, arremetendo frontalmente contra as assimetrias estruturais que maculam as práticas sociais de justificação em sociedades injustas. Por essa característica, torna-se capaz de enxergar os modos pelos quais os estratos dominantes manipulam argumentos, seja pelo uso de razões

facialmente gerais e recíprocas para defender arranjos que prejudicam os dominados, seja pela desqualificação dos protestos destes últimos como particularistas e não-recíprocos:

Por exercitar o escrutínio não sobre a sintaxe, mas sobre as relações sociais, minha abordagem desmascara tais estratégias. Interrogando o contexto sócio-estrutural desconsiderado por Forst, ela captura assimetrias de poder que não estão refletidas na sintaxe justificatória e que escapam a uma abordagem que assume esta como uma representante daquelas (FRASER, 2007b, p. 330).

Outra diferença que Fraser aponta entre sua visão e a de Forst diz respeito à modalidade da crítica normativa. Ela entende que o princípio forstiano da equidade justificatória é puramente procedimental, aplicando-se unicamente ao *input* da troca dialógica. O princípio da paridade de participação, por sua vez, é a um só tempo procedimental e substantivo, podendo ser aplicado tanto ao *input* quanto ao *output* da deliberação. Ele avalia a equidade procedimental dos processos dialógicos ao interrogar as relações de poder social a eles subjacentes e estima a justiça substantiva dos resultados deliberativos ao examinar suas conseqüências para a interação social futura.

Fraser pensa ser indispensável a uma teoria crítica do poder manter aberta a possibilidade de uma lacuna entre equidade procedimental e justiça substantiva, admitindo que um processo procedimentalmente equânime possa gerar um resultado substantivamente injusto. Essa mesma teoria deve então ser capaz de criticar tanto a injustiça substantiva quanto a procedimental, buscando informações inclusive na pesquisa empírica, que pode ajudar a revelar o provável impacto de uma decisão política pretendida sobre as relações de poder em determinado contexto. Em suma, uma teoria crítica captura melhor os jogos de poder se incorpora um princípio normativo que opera em ambas as modalidades (substantiva e procedimental) sem confundi-las, tal como a paridade de participação (FRASER, 2007b, p. 330-331).

Ainda nesse ponto, a filósofa concorda com Forst que o duplo uso da paridade de participação levanta a questão da circularidade, pois se o que precisamente é necessário para alcançar a paridade de participação em um dado caso só pode ser determinado dialogicamente, por meio da deliberação democrática equânime, este tipo de deliberação pressupõe que a paridade de participação já

existe. Ela observa que a proposta de Forst também contém uma circularidade: é necessária uma estrutura equânime de justificação para se determinar as exigências da justiça, mas também são indispensáveis justa distribuição e justo reconhecimento para que se tenha uma estrutura equânime de justificação. Fraser não vê grande mal nisso: “o problema da circularidade surge para *qualquer* abordagem que prevê uma transição para arranjos sociais mais justos via processos políticos que ocorrem por definição em circunstâncias injustas” (FRASER, 2007b, p. 331, grifo da autora).

Contudo, essas abordagens devem tomar medidas para prevenir o círculo de se tornar vicioso. Fraser lê a proposta de Forst em distinguir justiça máxima de mínima como um engenhoso meio de superar essa problemática. Ela mesma admite já ter proposto a idéia análoga de deliberação boa o suficiente, expressão que se refere àquela deliberação que, conquanto manchada pelas assimetrias de poder e não alcançando a paridade participatória, é “boa o suficiente” para gerar resultados que reduzem as disparidades, de modo que a próxima rodada de discussão política ocorra em termos um pouco mais justos e possa se esperar que conduzam a resultados ainda melhores, e daí por diante. Com efeito, como a própria Fraser diz, essa é uma diferença entre ela e Forst que não faz diferença.

Finalmente, ainda tomando sua teoria e a de Forst como rivais, ela examina a questão do alcance da crítica normativa, a gama de práticas sociais que cada teoria sujeita ao escrutínio crítico. Observa que seu interlocutor limita o alcance da aplicação de seu princípio nuclear a uma única classe de práticas sociais: as práticas de justificação. Por outro lado, o princípio da paridade de participação se aplica mais amplamente, a todas as principais práticas sociais e arenas de interação social, inclusive as de justificação, mas também trabalho, mercados, família e vida pessoal, política formal e informal, bens e serviços públicos e associações na sociedade civil. Esse amplo alcance, por si só, já demonstraria a superioridade da paridade participatória como princípio de justiça.

Contudo, na leitura fraseriana Forst pensa poder manter a limitação do alcance de seu princípio às arenas justificatórias por pelo menos duas razões: primeiro, por entender a política como a principal dimensão da (in)justiça social; segundo, por considerar o poder como um “hiperbem” cuja distribuição determina a de todos os outros bens. Aqui “Forst mistura percepções genuínas com conclusões duvidosas”, pois “é um erro (...) identificar o poder exclusivamente com a dimensão política de justiça. (...) cada uma das três dimensões (econômica, cultural e política)

identifica um dimensão irreduzível, fundamental, do poder social” (FRASER, 2007b, p. 332-333).

Na verdade, *maldistribution* e *misrecognition* conspiram para subverter o princípio da voz política igual para cada cidadão mesmo em comunidades democráticas. De outra parte, lutas contra *misrepresentation* não podem lograr êxito se não estiverem jungidas a lutas contra as injustiças econômicas e culturais. A ênfase em uma dessas dimensões é uma decisão tanto tática quanto estratégica – na atualidade, Fraser aponta, a política experimenta uma saliência particular por razões conjunturais, não conceituais (o corrente debate em torno das injustiças de *misframing*). E acrescenta que encarar a política nos termos propostos por Forst equivale a correr o grave risco de cair nas armadilhas de um politicismo reducionista, em tudo similar ao economicismo e ao culturalismo, posturas já desacreditadas.

Portanto, se a política não goza de uma prioridade sobre outras dimensões da justiça, não há porque limitar a crítica normativa às práticas de justificação. Por isso a teoria crítica deve “rastrear os efeitos das assimetrias de poder ao longo de toda a gama de práticas sociais na sociedade contemporânea” e nesse quesito “a abordagem teórico-participativa põe em primeiro lugar as coisas primeiras” (FRASER, 2007b, p. 334).

Argumentando por outros caminhos, Fraser propõe também uma segunda leitura de Forst como um caso especial de sua própria abordagem – a equidade justificatória seria então uma aplicação da paridade de participação à prática de demandar e receber justificações políticas. Ela acredita que seu interlocutor concordaria que em uma sociedade maximamente justa ninguém é desrespeitado em virtude de assimetrias institucionalizadas de poder em qualquer prática social essencial à qualidade plena de membro. Sendo assim, “o igual direito à justificação serve na verdade para ele [Forst] como um tipo de sinédoque para a sociedade como um todo” (FRASER, 2007b, p. 335), promovendo e servindo de modelo do tipo de relações sociais igualitárias que a justiça exige, de modo mais geral, em toda a sociedade.

Em qualquer uma das leituras, como se percebe, Fraser consegue evidenciar o poder de seu instrumental teórico crítico e a superioridade de sua abordagem em relação à proposta por Rainer Forst. Ela é bem-sucedida, especialmente, porque escapa do reducionismo em teoria social e dos perigos dele decorrentes, que

arriscam dismantelar qualquer edifício teórico no qual uma dimensão da realidade seja de antemão privilegiada.

O outro tipo de crítica do alicerce referido no início desta seção não intenta substituir ou esfacelar o princípio da paridade de participação fraseriano, mas procura delinear as dificuldades surgidas em sua aplicação, inclusive o difícil problema da relação entre o teórico e o cidadão.

Christopher Zurn, por exemplo, aponta como um traço distintivo da teoria fraseriana a articulação de um arcabouço normativo (o parâmetro da paridade de participação) para estimar tanto os méritos relativos das várias reivindicações feitas pelos cidadãos por estruturas mais justas de distribuição e de reconhecimento quanto os relativos prospectos de sucesso dos remédios propostos para superar a injustiça social.

Uma preocupação de Zurn com a concepção fraseriana volta-se para o fato de que teorias normativas da justiça usualmente se esforçam para prefigurar relações de prioridade entre os diferentes princípios que avançam. Segundo ele, Fraser não diz muito sobre como ela antevê o princípio da paridade participatória trabalhando nesses casos em que se deve decidir entre adequada distribuição e suficiente reconhecimento. Essa questão torna-se ainda mais premente se um terceiro eixo analiticamente independente de ordenação social, em termos de processos políticos de tomada de decisão, deve ser considerado, como ela sugere em seus últimos trabalhos. O filósofo reconhece que

Fraser sugere muitas formas de refinar as várias tensões entre redistribuição e reconhecimento na prática, e talvez tais soluções práticas sejam o melhor que podemos esperar. Mas parece nos dizer algo de importante sobre a forma de uma teoria social crítica saber como ela propõe priorizar reivindicações naquelas situações onde não podemos satisfazer completamente todos os nossos princípios normativos simultaneamente (ZURN, 2008, p. 156).

Ademais, quando Zurn explicita os problemas que enxerga no modelo de *status* do reconhecimento, acaba por levantar outra dificuldade envolvida na aplicação da paridade de participação, uma que versa precipuamente sobre os papéis destinados a teóricos e cidadãos no pensamento fraseriano. Investigando se uma teoria crítica deve de fato se preocupar, por um lado, com quaisquer e todas as formas de subordinação de *status* e, por outro, com todas as formas de desrespeito cultural e atitudinal, ele conclui que esses pontos não podem ser resolvidos

puramente no nível da pesquisa social empírica, “pois claramente envolvem questões normativas sobre que tipos de estruturas e processos sociais são verdadeiramente deletérios para a justiça e quais são comparativamente inofensivos” (ZURN, 2008, p. 158).

Dessa forma, se alguém estiver autorizado a responder que tipos de estruturas e processos sociais não merecem a atenção da teoria, por não serem formas de subordinação de *status* significativas, persistentes, e verdadeiramente nocivas, isso equivale a considerar que os participantes sociais ordinários não possuem uma compreensão satisfatória sobre o que seja justiça e sobre o que ela exige. Nessa compreensão, que Zurn apelida de expertocrática, os contra-exemplos não possuem tração contra a teoria, “pois ela articula padrões normativos claros e justificados que os teóricos podem usar para avaliar substantivamente se as reivindicações de primeira-ordem dos atores sociais são fundadas” (ZURN, 2008, p. 159). A abordagem expertocrática tem a vantagem de ser capaz de julgar claramente conflitos sobre as reivindicações de reconhecimento, mas concomitantemente parece violar nossos escrúpulos democráticos por tratar os participantes sociais como comparativamente incapazes de levar a cabo a delicada tarefa de distinguir as estruturas sociais justificáveis das injustificáveis.

Mas Zurn não considera essa resposta persuasiva, especialmente porque Fraser parece estar comprometida com a democracia tanto nas relações sociais de primeira ordem quanto na segunda ordem, a da adjudicação das reivindicações acerca dessas relações. Chega a citar uma passagem na qual a autora defende que a norma da paridade participatória deve ser aplicada dialógica e discursivamente, através de processos democráticos de debate público. Isso parece nos convidar a uma alternativa de compreensão, nomeada por Zurn de populista. Esse entendimento, contudo, invalida a insistência de Fraser na diferença entre os padrões de valoração cultural *meramente difusos* e os *institucionalmente ancorados*. Nesse sentido, o que conta como *misrecognition* é apenas o que já afirmaram os teóricos da identidade, ou seja, aquelas condições que as pessoas de fato experienciam como embaraços à oportunidade igual de alcançar uma identidade pessoal integral e intacta. Na interpretação populista, a teoria social crítica não deve se preocupar com aquelas subordinações institucionalizadas de *status* que não estão registradas na esfera pública cotidiana como causadas por padrões desrespeitosos de avaliação cultural. Elas consistem em simples hierarquias de

status que os teóricos devem considerar justificadas, vez que não existe debate democrático ou contestação em que figurem como exemplos de possível *misrecognition*. O próprio modelo de *status* do reconhecimento entra em colapso, recaindo em uma versão populista do modelo de identidade, e a teoria social não mais é plenamente crítica diante das formas existentes dos grupos de ódio e da política de autenticidade.

Em vista dessas dificuldades, “talvez não surpreenda que Fraser tenha endossado uma divisão de trabalho mais sutil entre os participantes sociais cotidianos e os teóricos sociais críticos” (ZURN, 2008, p. 161). Zurn observa que, na obra de 2003 com Honneth, a feminista tinha sugerido uma regra prática nesses assuntos: a tarefa da teoria seria circunscrever o âmbito das políticas e programas compatíveis com as exigências da justiça, cabendo à deliberação dos cidadãos ponderar as opções dentro daquele espaço (Cf. FRASER; HONNETH, 2003, p. 72). Embora no contexto do pensamento fraseriano essa divisão tenha sido sugerida para a avaliação dos remédios propostos para a injustiça, Zurn aventa que talvez ela possa ser estendida para o diagnóstico inicial das violações à justiça:

Logo, (...) o teórico delimitaria o círculo do que deve ser contado como injustiças – incluindo somente aquelas hierarquias de *status* que são injustificáveis e excluindo todas aquelas débeis, baseadas na identidade, que são vistas como desimportantes – e então admitiria a participação democrática para investigar e determinar quais, dentre aquela série de fenômenos, devem ser contados como significativos o bastante para merecer reparação (ZURN, 2008, p. 161).

Nessa compreensão, que ele chama de fixadora-de-agenda (*agenda-setting*), parece estar presente a mesma dificuldade da abordagem expertocrática: a suposição de que somente o teórico possui a melhor percepção da realidade social e das exigências da justiça. O diálogo público e a participação são necessários meramente para adicionar um verniz de legitimidade por meio da escolha democrática entre as opções pré-selecionadas pela percepção moral superior.

Essas críticas, apresentadas por Zurn ainda em novembro de 2003, durante o 42º Encontro Anual da Sociedade pela Fenomenologia e Filosofia Existencial, foram respondidas diretamente por Fraser, que esteve presente ao evento. Segundo ele nos coloca,

Fraser indicou que ela não mais apóia o que chamei de modelo fixador-de-agenda para a divisão de trabalho entre teóricos e cidadãos que ela tinha sugerido em *Redistribution or Recognition?* Apontando que tanto Jeremy Waldron quanto eu tínhamos corretamente censurado sua teoria pelas tendências inaceitavelmente elitistas e expertocráticas dessa proposta, ela reafirmou seu compromisso fundamental com um entendimento plenamente democrático da norma da paridade participatória, na primeira e segunda ordens (ZURN, 2008, p. 162, nota 25).

Por outro lado, ela argumentou que uma explicação mais detalhada do que significa para padrões de interpretação cultural, normas sociais e disposições atitudinais estarem “institucionalmente ancorados” poderia nos manter no nível da teoria social, evitando nos emaranharmos aqui com juízos normativos sobre se determinados casos particulares devem ou não ser incluídos na categoria de subordinação de *status*. Neste caso, o que pareciam formas de *misrecognition* baseadas na identidade se revelariam verdadeiras formas de subordinação de *status*. E a teoria manteria sua explicação da subordinação de *status* por meio do refinamento na teoria social ao invés do recurso à análise normativa (Cf. ZURN, 2008, p. 162).

Finalmente, o autor que mais profundamente investigou os problemas envolvidos na aplicação da paridade de participação foi o já referido Kevin Olson, professor de ciência política da Universidade da Califórnia. Ele considera que a paridade, no campo da participação social, possui um sentido intuitivo: as pessoas deveriam ter as mesmas oportunidades de interagir umas com as outras em pé de igualdade e fazer os mesmos tipos de coisas que as outras pessoas fazem. Para empregá-la como padrão normativo, entretanto, é preciso imaginar meios de avaliar que domínios da vida social a demandam. E, ainda, determinar o que conta como um impedimento moralmente significativo a ela.

Duas estratégias possíveis são apontadas por ele. A primeira é uma avaliação objetivista da participação e de seus problemas, requerendo algum tipo de teoria completa da soberania popular capaz de explicar nos mínimos detalhes que áreas da vida social legitimamente exigem paridade e quais a excluem. Para tanto, esse arcabouço teórico teria de fazer distinções entre as diferentes arenas de participação e as diversas normas apropriadas a cada uma dessas áreas da vida social, além de explicar quanta participação é suficiente. O problema é que essa abordagem exhibe um tipo de esquizofrenia normativa: se, por um lado, alega que a legitimidade vem do povo e a participação efetiva é necessária para assegurar aquela legitimidade,

por outro, nega às pessoas a capacidade de decidir sobre a extensão e os limites de sua própria participação. Assim, “tenta responder as questões acerca da participação ignorando ou excluindo a participação daqueles afetados” (OLSON, 2008b, p. 258).

A segunda estratégia, que ele julga mais consistente normativamente por ser mais radicalmente democrática, é a deliberativa, na qual as normas participatórias deveriam ser decididas por aqueles afetados por elas. Com isso, a estratégia “encoraja a deliberação e o diálogo sobre a própria participação, uma prática auto-referencial de discutir as condições sob as quais a discussão deve ocorrer” (OLSON, 2008, p. 258), permitindo que as pessoas façam reivindicações sobre que formas de participação deveriam mostrar paridade e o que conta como impedimento a ela. Olson nota que Fraser também indica sua preferência pela solução deliberativa (Cf. FRASER; HONNETH, 2003, p. 72).

Segundo Olson, a consequência imediata da opção pela deliberação é a aquisição pela participação política de uma especial importância normativa. Afinal, ela fornece os meios para interpretar as normas participatórias e desenvolver acordos sobre os sentidos em que cada indivíduo deverá ser tratado como igual. Ao passo que o sentido social mais amplo de participação somente descreve as oportunidades que as pessoas possuem de fazer várias atividades, a participação política adicionalmente descreve sua habilidade para deliberar sobre os tipos de oportunidades a elas disponíveis. Logo, “é normativamente anterior à participação em sentido amplo, porque funciona como uma metacategoria da participação *sobre a participação*” (OLSON, 2008, p. 259, grifo do autor).

Essa concepção reduz consideravelmente o fardo da justificação que os teóricos precisam sustentar quando falam de justiça. Mas, ao se pretender mudar a base normativa da justiça para a democracia, deve-se assegurar que a democracia esteja apta a cumprir esse papel. Olson observa que a idéia de paridade participatória é separada da idéia de sua ratificação deliberativa, mas “Nancy Fraser argumenta persuasivamente (...) que as duas são normativamente mais robustas quando costuradas juntas”, uma proposição composta que ele chama de “ideal participatório” para se referir à “tese geral de Fraser de que a justiça deve estar enraizada na norma da paridade participatória e que as normas participatórias devem ser deliberativamente elaboradas” (OLSON, 2008, p. 260, grifo do autor).

Essa justaposição, no entanto, cria dificuldades. O problema é que a deliberação pressupõe a paridade participatória e, ao mesmo tempo, supõe-se que ela estabeleça os padrões para a paridade participatória. O ideal participatório é circular porque pressupõe igual agência, ao mesmo tempo em que busca promovê-la. O professor chama essa circularidade (já notada por Fraser) de paradoxo da capacitação, vez que o objetivo do ideal participatório é capacitar os cidadãos a participarem como iguais. Ele ocorre quando cidadãos igualmente capazes são tanto pressupostos pela deliberação quanto seu produto pretendido (Cf. OLSON, 2008, p. 259-260).

Diversamente de Fraser, Olson não pensa ser possível solucionar essa circularidade com a introdução de níveis de participação: uma primeira ordem onde são expressas opiniões diretamente sobre a justiça e uma segunda ordem (metanível) de reivindicações sobre o próprio discurso, de deliberações sobre a deliberação. Para ele, essa estratégia apenas desloca o paradoxo para um novo nível, metadiscursivo.

Além disso, em contraste com Fraser, ele pensa que essa circularidade é problemática tanto na teoria quanto na prática. Afinal, se o ideal participatório é inerentemente reflexivo, especificando os procedimentos de sua própria criação e elaboração, não faz sentido a distinção entre normas particulares em seu estado ideal e sua subsequente aplicação a contextos particulares. No ideal participatório, as pessoas decidem o sentido de “participar como igual” por meio de uma elaboração política, determinando que dimensões da participação importam e em que grau. Mas essa decisão não aplica uma norma predeterminada; antes formula o significado e os limites daquela norma, precisamente o que ela significa e a que se aplica, executando um trabalho conceitual fundamental. Nesse caso, como não faz sentido a separação entre formação da norma e a sua aplicação, quaisquer problemas práticos que o ideal participatório encontre serão também problemas teóricos. O paradoxo da capacitação, portanto, revela um problema epistemológico no coração do ideal participatório, na verdade, um problema conceitual criado na confusa interface entre idéias e mundo. Por isso, Olson conclui, a participação não pode ser a solução dos problemas da participação (Cf. OLSON, 2008, p. 262-263).

As inquietações de Kevin Olson não deixam, de certa forma, de ser compartilhadas por Fraser. Em seus últimos escritos, a autora tem se dedicado

precisamente a repensar sua teoria diante dos desafios postos pela globalização, em especial à formulação de uma teoria democrática da justiça. No entanto,

No presente, nossas mais robustas teorias igualitárias da justiça pós-Wesfaliana procedem largamente isoladas da teoria democrática, enquanto nossas mais ambiciosas teorias da democracia pós-Westfaliana tem ainda de desenvolver as fortes concepções igualitárias que elas precisam como um necessário complemento. A abordagem crítico-democrática do ‘como’ [da justiça] promete conectar esses dois corpos de reflexão político-teórica, ao tempo em que se opõe à corrente aliança de fato do igualitarismo com a tecnocracia, por um lado, e àquela da democracia com o nacionalismo, por outro (FRASER, 2007a, p. 211).

Parte do que Fraser respondeu a Forst também se aplica aqui, como resposta parcial a Olson. A objeção de circularidade com relação à paridade de participação corretamente assinala os vínculos conceituais internos entre justiça e democracia, até mesmo porque a dificuldade se aplica genericamente a todos os processos democráticos. Por isso, a feminista salienta, na perspectiva democrática a justiça não é uma exigência externamente imposta, determinada acima das cabeças daqueles a quem ela obriga, mas, ao contrário, vincula somente à medida que seus destinatários possam também corretamente se considerar seus autores (Cf. FRASER; HONNETH, 2003, p. 44). Essa reflexividade, contudo, é a própria fonte do paradoxo (OLSON, 2008, p. 265).

Superar a circularidade, segundo Fraser, exige precisamente uma concepção de justiça reflexiva. Pressagiada na proposta de “deliberação boa o suficiente” que Fraser avançou desde suas *Spinoza Lectures* de 2004 e que foi acima delineada, esse terceiro gênero de discurso combina elementos da justiça normal e anormal. Por um lado, possui capacidades estruturadoras suficientes para organizar as lutas por justiça do presente na forma de debates, nos quais as partes confrontam uma a outra compelindo a atenção e o julgamento dos espectadores. Por outro, detém capacidades autoproblematizadoras suficientes para entreter reivindicações novas sobre o “que”, o “quem” e o “como” da justiça. O resultado é “uma gramática de justiça que incorpora uma orientação para o *fechamento*, necessário ao debate político, mas que trata todo fechamento como *provisório* – sujeito a questionamento, possível suspensão e, então, reabertura” (FRASER, 2008a, p. 72, grifos da autora).

Esse modelo, além de cultivar a capacidade de dar resposta a exclusões emergentes, esboçaria conceitos como o de *misframing*, que convida à autoproblematização reflexiva, com a meta de revelar injustiças previamente

oclusas. Além disso, dada a magnitude contemporânea da injustiça de primeira-ordem, a pior postura seria usar o contexto atual de disputas em torno de vários nódulos da justiça (“que”, “quem”, “como”) como uma licença para a paralisia. Como a filósofa explica,

A expressão “justiça reflexiva” expressa (...) duplo compromisso, sinalizando um gênero de teorização que trabalha em dois níveis de uma só vez: entretendo reivindicações urgentes em favor dos desfavorecidos, enquanto também analisando as metadisputas com elas entrelaçadas. Porque esses dois níveis estão inextricavelmente emaranhados em tempos anormais, a teorização da justiça reflexiva não pode ignorar qualquer deles. Trabalhando em sua interseção, e ziguezagueando entre eles, essa teorização mobiliza as capacidades corretivas de cada uma para mitigar os defeitos da outra. Dessa forma, faz desabar a distinção entre discurso normal e anormal (FRASER, 2008a, p. 73).

De forma mais radical que a própria idéia inicial de “deliberação boa o suficiente”, a justiça reflexiva pode também legitimar reformas sociais, conquanto modestas, que uma vez institucionalizadas assegurariam que a próxima rodada de deliberação chegaria mais próxima da paridade de participação, desse modo melhorando sua qualidade. E assim por diante. Portanto, diante do desafio colocado por Olson, a solução é valer-se da capacidade reflexiva da democracia: sua capacidade de problematizar e revisar aspectos de seus próprios procedimentos e estruturas que eram anteriormente tidos como dados (Cf. FRASER, 2007a, p. 210).

Pelo acima explicitado, nota-se que o dinamismo imprimido por Fraser em seu pensamento torna criticá-la uma tarefa difícil. Quase sempre ela se adiantou a possíveis críticas; em outras oportunidades, as idéias que lançou continham os embriões de desdobramentos que, permanecendo coerentes com o espírito inicial de sua reflexão, se mostraram mais que suficientes para refutar as falas de seus interlocutores. Finalmente, quando sua percepção do problema que gerou a reprimenda pareceu ter se atrasado (como ocorreu com a inclusão tardia da dimensão política em sua visão de justiça), ela reconstruiu seu arcabouço teórico de forma a (absorvendo as críticas) manter-se à frente de seus críticos.

4.2 Limites à paridade de participação

Desse ponto em diante, serão tecidas outras críticas a Fraser. Seu arcabouço teórico dificilmente poderia lhes dar resposta satisfatória sem algum tipo de modificação em sua arquitetura ou reinterpretção de pontos fundamentais. Aqui a noção de paridade de participação também é o foco central da análise, não apenas diretamente, mas também nas pressuposições que permanecem a ela subjacentes. Algumas das deficiências do pensamento fraseriano apontadas nessa seção foram direta ou incidentalmente detectadas por um ou outro de seus interlocutores, às vezes sem um maior aprofundamento da crítica; outras, até onde se sabe, nem mesmo foram levantadas.

Para iniciar com um dos pontos mais obscuros do pensamento fraseriano, nos concentremos na concepção de pessoa que subjaz a suas formulações. Pelo menos até uma recente discussão com Rainer Forst, a norte-americana não tinha assumido explicitamente nenhum direcionamento específico quanto a essa relevante questão. Obviamente, é possível se deduzir de suas obras que ela jamais embasaria sua teoria crítica em uma explicação abrangente do ser humano – na verdade, Fraser considera essa estratégia sectária e a atribui a Honneth.

No entanto, Forst pôs a questão da ausência de uma fundação moral forte para o direito e o dever de justificação no pensamento fraseriano. Ele pensa que sem aquele fundamento uma teoria da justiça e da justificação como a de Fraser não pode chegar a ser efetivamente deontológica. Por isso, ele se desvia do caminho não-fundacionista trilhado pela norte-americana, afirmando que o desejo de ser respeitado como um agente autônomo a quem os outros devem boas razões é um “profundo e racional desejo dos seres humanos” embasado em “um senso moral de ‘dignidade’ que é violado por ser invisível e por ser desconsiderado como uma ‘autoridade’ justificatória particular” (FORST, 2007, p. 301-302).

O que interessa mais é a resposta de Fraser quanto a esse tema de ontologia social. Assumindo que ela e Forst adotam estratégias comuns, exemplifica: “cada um de nós segue John Rawls em correlacionar sua teoria a uma concepção mais limitada, ‘política’ de pessoa, que realça apenas aqueles traços da personalidade que uma teoria não-sectária da justiça deve pressupor” (FRASER, 2007b, p. 334). Mas, a seguir, a filósofa sustenta adotar uma concepção política de pessoa diversa

da do seu interlocutor. Na abordagem forstiana as pessoas são vistas como doadores e recebedores de justificações que participam da prática social de troca de razões públicas. Fraser expõe que sua teoria “representa as pessoas como co-participantes em uma multiplicidade indeterminada de práticas sociais, que emergem e desaparecem em um processo historicamente aberto, e assim não podem ser especificadas definitivamente” (FRASER, 2007b, p. 334). Isso equivale a dizer que as pessoas em sua abordagem aparecem como atores de mesmo tipo, socialmente situados, mas potencialmente autônomos em todas as principais arenas e práticas que abrangem sua forma de vida – e não apenas na argumentação política.

Daí ela apontar duas vantagens de sua concepção se comparada a de Forst: a) por oferecer uma visão mais ampla, variada e historicamente aberta da personalidade está menos vulnerável à acusação de racionalismo excessivo; b) por afirmar o ideal da paridade participatória, estabelece uma relação próxima entre o valor liberal da autonomia individual e o pertencimento social. Além disso, ao conferir uma interpretação não-comunitária a este último, constrói os obstáculos institucionalizados à paridade participatória como impedimentos não apenas à autonomia igual, mas também ao pleno caráter de membro da sociedade.

Disso resulta, como Fraser acentua, que essa ontologia social permite à teoria crítica tratar de uma forma maior de alienação, nomeadamente, a alienação de alguém da sua sociedade e dos atores de mesmo tipo, mesmo enquanto prioriza a justiça. Nesse sentido, a visão teórico-participatória leva a recuperar dentro de uma teoria deontológica de justiça pelo menos uma preocupação ética importante que é usualmente considerada como da província exclusiva das teorias teleológicas da auto-realização (Cf. FRASER, 2007b, p. 334).

No entanto, apesar do auto-elogio fraseriano, um recuo à referência rawlsiana pode revelar algumas dificuldades desse movimento teórico. Fraser indica em sua nota o local preciso da obra de Rawls de onde ela pinça essa noção “política” de pessoa. Trata-se do livro *Political Liberalism* (1996), especificamente o § 5 da primeira conferência. Na obra em tela, Rawls pretende reformular sua teoria da justiça enquanto uma “concepção política”, por oposição a uma “doutrina abrangente”. Isto porque passou a considerar que o quadro de uma sociedade bem-ordenada como antes esboçado em sua teoria não era realista, especificamente em razão de nele estar suposto que todos os cidadãos endossam a *justiça como equidade* enquanto uma doutrina abrangente e nela fundam os princípios de justiça.

Mas, como ele nota, o liberalismo político pressupõe que uma pluralidade de doutrinas abrangentes e razoáveis e, ainda assim, incompatíveis, seja o resultado normal do exercício da razão humana dentro da estrutura de instituições livres de um regime democrático constitucional (pluralismo razoável). Por isso, a *justiça como equidade* precisa ser apresentada (apenas) como uma concepção política de justiça. Nesse sentido, também deve ser operada uma restrição em (ou reapresentação de) sua visão de pessoa. Comentando a obra rawlsiana, ensina Freeman:

(...) a concepção Kantiana de pessoa (como livre, igual, razoável e racional) é mantida, mas não sem modificação. Não é mais apresentada como parte de uma “doutrina compreensiva” que fundamenta a moralidade nas condições da agência moral e poderes da razão prática. (...) Esta “concepção política de pessoa” fornece a base para uma concepção “independente” de justiça (...) uma concepção política não deve estar comprometida com qualquer doutrina filosófica particular, mas deve ter sua base nas idéias implícitas no pensamento e cultura democráticos (FREEMAN, 2003, p. 31).

Rawls então desenvolve uma concepção das pessoas como detentoras de poderes morais (e do correspondente interesse de “ordem superior” em exercê-los): a capacidade para um senso de justiça e a capacidade para uma concepção do bem. A primeira equivale a entender, aplicar e agir a partir de uma concepção pública de justiça que caracterize o termos justos da cooperação social; a segunda é ter condições de formar, revisar e racionalmente perseguir uma concepção de sua própria vantagem racional ou bem. Tal diferença é importante para, por meio da cisão entre identidade pública ou institucional e identidade não-política ou moral, manter a teoria fiel ao pluralismo razoável.

Ele explica que sua concepção de pessoa é política a partir da consideração de como os cidadãos são representados como pessoas livres na “posição original”, transformando a idéia de pessoa como possuidora de uma personalidade moral na idéia do cidadão. Esses cidadãos pensam a si mesmos e uns aos outros como livres em três aspectos: 1) possuindo o poder moral de ter uma concepção do bem, assim como de alterá-la ao longo do tempo sem que sua identidade pública como pessoas livres seja afetada; 2) considerando a si mesmos como fontes auto-autenticadoras de reivindicações válidas e com peso próprio, a despeito de serem derivadas de deveres e obrigações especificadas por uma concepção política de justiça; 3) enxergando a si mesmos como capazes de assumir a responsabilidade por seus

fins, isto é, de ajustar suas reivindicações em matérias de justiça aos tipos de coisas que os princípios da justiça permitem.

Portanto, a concepção política de pessoa está assegurada de início pela natureza racional do sujeito humano. E como o véu de ignorância exclui qualquer interferência heterônoma na ação moral, os parceiros fazem as suas escolhas como “pessoas racionais, livres e iguais entre elas”. Como se vê,

Essa concepção retrata o homem como um ser racional indiferente ao conteúdo empírico da sua condição. Ela não é afetada pelas mudanças no tempo, pelas concepções de bem que cada um possui. Apesar dessa idealidade, a pessoa na posição original não pode ser compreendida segundo uma doutrina metafísica, mas pelo estatuto político da mesma. O cidadão (identidade pública) - implícito na posição original como recurso de representação que assume uma condição ideal - torna-se o sujeito que reivindica direitos legítimos e assume a responsabilidade de seus fins (RAMOS, 2002, p. 72-73).

Trata-se, portanto, de uma concepção artificial. As partes políticas rawlsianas não são pessoas reais de uma sociedade, mas personagens que habitam o mecanismo de representação. A nuance tem pelo menos dois motivos:

Primeiro, porque essa concepção constitui um *ideal* razoável para que a convivência humana seja possível, independente do julgamento ético dela ser um valor moral (metafísico) para a sociedade. Segundo, porque esse ideal reflete ideais implícitos ou latentes na cultura pública (política) das sociedades democráticas. Ora, somente uma perspectiva idealista (formalista, procedimental) permite sustentar as duas razões acima formuladas sem recorrer ao conteúdo social do “eu”, da liberdade e da igualdade. Isso porque o papel político da pessoa na concepção do liberalismo de Rawls, é distinto do seu papel segundo um ideal coletivo, quer ele seja moral, religioso, metafísico, etc (RAMOS, 2002, p. 74, grifo do autor).

A ênfase na concepção política de pessoa, de certo, envolve a idéia de prioridade do justo sobre o bem, coerente com a visão fraseriana de justiça (Cf. FRASER, 2001). O problema com Fraser referir sua visão de pessoa na esteira de Rawls é que ela ao mesmo tempo pretende entender as pessoas como “socialmente situadas” (envolvidas em diversas arenas de participação). Contudo, a estratégia rawlsiana é precisamente uma forma de escapar do recurso ao conteúdo empírico do “eu”. Disso resulta que a concepção política de pessoa em Fraser reduz as próprias pessoas reais a sua “casca política” (Rawls pelo menos assume estar tratando apenas de agentes racionais abstratos).

Essa tensão dificilmente pode ser resolvida pela feminista norte-americana na atual configuração de sua teoria da justiça. Para solucionar esse conflito, talvez ela precisasse enveredar pela psicologia moral, algo bem distante de suas idéias.

Uma vez que a doutrina é formulada por Rawls “em termos de uma concepção Kantiana de pessoa, que faz da posse de poderes mentais e morais algo central tanto à igualdade quanto à idéia chave de reciprocidade” (NUSSBAUM, 2007, p. 130), isso cria problemas para entender o papel social e político dos que não detém as mesmas capacidades, tais como crianças e pessoas com deficiência.

A situação é ainda mais grave se, como Fraser indica, a paridade de participação deva ser aplicada deliberativamente. Pois isso supõe, além da posse daqueles poderes mentais e morais, a sua operacionalização discursiva pelos envolvidos na troca pública de razões. Em termos práticos, aqueles cuja “casca política” discursiva ainda não foi forjada (ou está irremediavelmente perdida) estão excluídos desses debates.

Ingrid Robeyns, comparando Rawls a Sen, mostra que o primeiro parte de uma noção de pessoa “normal” e daí determina o volume de bens sociais primários que as pessoas devem possuir, ao passo que a abordagem das capacidades seniana pode ser aplicada a todas as pessoas. Ela já havia percebido que a noção fraseriana central também repousa sobre alguma noção de normalidade:

O conceito normativo de paridade participatória de Fraser parece, assim como a “Justiça como Equidade” de Rawls, assumir uma noção de pessoa “normal” que possui as capacidades mentais e os direitos legais para participar na sociedade como igual com outras pessoas. Isto parece excluir pessoas com deficiências mentais e físicas severas. (...) A noção de paridade participatória de Fraser não é muito desenvolvida e em ulteriores escritos ela pode explicar como esses “casos especiais” devem ser tratados em seu pensamento sobre justiça social. Entretanto, em um nível normativo-filosófico parece mais interessante tentar desenvolver uma explicação normativa que inclua todas as pessoas e que não trate os deficientes, os fracos, os débeis, os enfermos, os jovens, os senis e reclusos como “casos especiais” (ROBEYNS, 2003, p. 549).

A crítica é acertada, especialmente porque determinadas restrições, como a cegueira ou a deficiência mental severa, podem afastar as pessoas de algumas práticas sociais relevantes, comprometendo de certo modo a possibilidade de uma efetiva paridade. No entanto, isso não impediria que um conjunto diferente de capacidades, considerando essas situações, pudesse ser esboçado. A questão seria então expandir esse conjunto ao máximo, em termos de possibilitar que essas

peças tomem tantas decisões cotidianas quanto possível (Cf. ROBEYNS, 2003, p. 549).

Talvez por essas dificuldades de acomodação, o próprio tema das pessoas com deficiência não tenha recebido destaque nas obras da feminista norte-americana. Ruth Lister considera “surpreendente (...) no trabalho de Fraser é a ausência de qualquer menção da deficiência como um eixo de diferença e subordinação” (LISTER, 2007, p. 160). Mas, a considerar os problemas acima apontados, não é de causar estranheza essa omissão.

Na verdade, Fraser desde o início afirma que

(...) o núcleo normativo de minha concepção [de justiça] é a noção de *paridade de participação*. Segundo esta norma, a justiça requer arranjos sociais que permitam a todos os membros (adultos) da sociedade interagir uns com os outros como pares (FRASER, 2001, p. 29; FRASER; HONNETH, 2003, p. 36, grifo da autora).

O parêntese em questão, restringindo a paridade aos membros adultos, revela por si só as dificuldades que Fraser omite em sua exposição e que foram acima explicitadas. O “adulto” ali empregado, pela carga rawlsiana que a autora empresta a sua teoria, pode ser facilmente substituído por “normal”, e está colocado para excluir os que nele não se enquadrem: crianças, jovens, senis, deficientes graves. E, se em outros momentos ela excluiu a restrição no texto (retirando o parêntese do enunciado), não parece tê-la excluído de sua teoria.

Há outro ponto que também merece ser destacado na presente seção. Com a elevação do nível de interferência humana no meio-ambiente, alcançando escala global no último século, a perplexidade diante das questões ambientais tem obrigado um número cada vez maior de estudiosos a encará-las (também) como temas de justiça social ou, ainda, dilemas éticos graves que merecem respostas urgentes. De fato, é vasta a bibliografia filosófica atual sobre o *status* moral dos animais não-humanos e, em acréscimo, vários filósofos morais levantam uma série de grandes desafios contra o antropocentrismo moral (Cf. REGAN, 1995, p. 39-40). Nesse sentido,

Uma intensa dialética agora caracteriza os ataques da filosofia sobre as tradições do humanismo e do teísmo, ataques direcionados não apenas à explicação tradicional do status moral dos animais não-humanos, mas também aos fundamentos de nossas relações morais com o ambiente natural, com a Natureza em geral. (...) O debate filosófico crescente sobre

nosso tratamento do planeta e dos outros animais que o dividem conosco é tanto um sintoma quanto uma causa de uma tentativa de uma cultura chegar a termos críticos com o seu passado, enquanto modela o seu futuro (REGAN, 1995, p. 40).

Na obra fraseriana poucas são as referências aos problemas contemporâneos da justiça ambiental. Com efeito, apenas em uma breve passagem de seus escritos, no artigo *Recognition without Ethics?* (2001), ela procura aplicar a sua teoria da justiça a essas espinhosas questões. Nesse ensaio, depois de usar a paridade de participação para avaliar questões sociais, como o casamento de pessoas do mesmo sexo, ela tenta mostrar que o princípio também pode ser aplicado a temas da ecologia, evitando tanto quanto possível o apelo aos compromissos éticos particulares dos debatedores.

Ela sugere o exemplo hipotético de uma sociedade comprometida em assegurar a integridade e a sustentabilidade do ambiente natural, na qual padrões de valoração institucionalizados são respeitadores da natureza. Com isso, uma minoria que se identifica com orientações exploradoras da natureza é desfavorecida e seus membros se organizam para reivindicar paridade entre as práticas culturais exploradoras e as respeitadoras da natureza. Fraser reconhece que tal caso não admite a solução pluralista, pois uma das práticas acabaria por minar a outra, o que obriga a sociedade a optar por uma delas. Aparentemente, casos como esse só poderiam ser resolvidos por justificações éticas da escolha. Mas aqui, ela sustenta, a dificuldade é menos intratável do que aparenta:

De fato, uma resolução não-ética está disponível, já que a reivindicação antiecológica viola o padrão deontológico da paridade participatória – bem antes de a avaliação ética ter de entrar em operação. Especificamente, ela viola a segunda parte da dupla exigência, que defende que as reformas propostas não devem exacerbar uma disparidade de participação durante o tratamento de outra. Nesse caso, os antiecológicos buscam remediar sua própria disparidade vis-à-vis seus concidadãos respeitadores da ecologia; mas eles o fariam às expensas das gerações futuras. Instituído a paridade agora para práticas que piorariam o aquecimento global, eles negariam a seus sucessores os pré-requisitos materiais para uma forma de vida viável – violando, assim, a justiça intergeracional. Desse modo, a reivindicação dos antiecológicos falha no teste da paridade participatória. E então esse caso, também, (...) pode ser julgado em bases deontológicas. Nenhum recurso à ética é necessário (FRASER, 2001, p. 37).

Conquanto esse raciocínio seja sofisticado e possa parecer bem-sucedido, pelo manejo procedimental-avaliativo inteligente da paridade de participação, permanece a difícil questão de como as gerações futuras podem ser *legitimamente*

representadas nas contestações públicas acerca da justiça. Estritamente, elas estão fora do debate acerca das questões de justiça, evidentemente centrado nos atores sociais do presente (obviamente, a teoria de Fraser não é deficiente por isso).

O máximo que a paridade fraseriana pode nos oferecer, portanto, é o compromisso de manter para os próximos humanos o mesmo volume de oportunidades que agora possuímos com relação aos recursos naturais indispensáveis a nossa sobrevivência, uma espécie de “redistributivismo ecológico” estendido no tempo. Mas isso pode não ser o suficiente para a manutenção do equilíbrio ecológico do globo, pois não necessariamente alteraria de forma direta a postura humana com relação ao restante da natureza, mas tão-somente por via indireta, através das preocupações de perpetuação (ainda que paritária) da nossa espécie. Algo como a gratidão por nossos ancestrais, transferida aos nossos descendentes, recomendada por Rawls ou Dworkin (Cf. ALMOND, 2005, p. 17-18).

Acresça-se que, dificilmente, se pode hoje sustentar a melhoria das condições materiais de vida para os *global poor* (como Fraser certamente pretende), sem que tais demandas sejam conectadas com uma crítica ambiental dos padrões de superconsumo (não-sustentáveis) atualmente estabelecidos – e muitas vezes assumidos como metas/ideais para os mais desfavorecidos.

Apesar disso, Fraser ignora as urgentes questões da relação entre a nossa espécie e o restante da biosfera, ou entre a humanidade e a natureza como um todo. Sua teoria crítica, centrada na justiça das relações sociais e tomando por princípio básico o dogma liberal fundamental do igual valor moral dos seres humanos (Cf. FRASER, 2005b, p. 73), é presa fácil da acusação de antropocentrismo/especismo que diversos filósofos e ambientalistas começaram a formular mais sistematicamente no final do século XX. Entre esses pensadores, certamente um dos mais famosos é o professor australiano Peter Singer, que articula sólida defesa dos animais:

(...) os humanos infligem sofrimento aos não humanos por razões triviais; e (...) geração após geração, os pensadores ocidentais procuraram defender o direito dos seres humanos a fazê-lo. Neste capítulo final, eu verei algumas das formas em que práticas especistas são atualmente mantidas e promovidas, e os vários argumentos e pretextos que ainda hoje são evocados em defesa da escravatura animal. (...) É importante desmontar e criticar esta ideologia porque, embora a atitude contemporânea face aos animais seja suficientemente benévola - numa base muito seletiva - para permitir a introdução de melhorias nas condições de vida dos animais sem questionar a nossa atitude básica, estas melhorias estarão sempre em

perigo se não conseguirmos alterar a posição subjacente que sanciona a exploração brutal dos não humanos para fins humanos. Só poderemos construir uma fundação sólida para a abolição desta exploração se conseguirmos romper radicalmente com mais de dois mil anos de pensamento ocidental relativo aos animais (SINGER, 1990, p. 213).

Com efeito, todas as principais influências filosóficas de Fraser, de Kant a Habermas, passando por Marx e Weber, supunham o caráter instrumental do mundo natural (se pudermos usar essa expressão) e de todos os seus componentes (físicos e biológicos) nas relações com o humano/social. Talvez por isso, como a própria Fraser, silenciaram ou pouco falaram acerca das relações entre o animal humano e a parcela não-humana da natureza, ao mesmo tempo tratando longamente das relações sociais.

O pronunciamento de Singer é sintomático de um conjunto muito mais amplo de preocupações ambientais atuais e Fraser falha gravemente ao silenciar diante dessas questões. O curioso é que os movimentos sociais emergentes lhe interessam sobremaneira, tanto que ela lhes atribui a tarefa do desenvolvimento de uma estratégia programática substantiva para integrar redistribuição e reconhecimento (e talvez agora representação), mas dentre eles os de cunho ambiental são raramente mencionados em suas obras. Ainda mais intrigante é que, possivelmente, tenham sido os ambientalistas os primeiros a questionar a estruturação Keynesiana-Westfaliana da justiça em escala efetivamente global, pois desde o início a interconexão dos ecossistemas e o caráter difuso dos “bens” ambientais os obrigaram a pensar suas preocupações além dos horizontes locais.

Por essa afinidade com o projeto da justiça anormal, em desafiar frontalmente as injustiças de *misframing* do mundo contemporâneo, é de se lamentar a ausência de um maior aprofundamento das atuais lutas por justiça ambiental na obra fraseriana – independentemente da posição acerca das questões, seja ela a dos utilitaristas do sencientismo, dos ativistas dos direitos dos animais, dos holistas biocêntricos, ou alguma outra aqui não citada nominalmente.

5 CONCLUSÃO

Como se pode perceber desde o início, o objetivo de Fraser nunca foi meramente diagnóstico. Em sua tentativa de traçar uma posição além daquelas rivalidades sectárias (social democratas *versus* multiculturalistas), que na sua leitura estabeleceram-se no interior da Esquerda (em especial da norte-americana), ela também propôs reconstruir nossa compreensão da justiça, incorporando os *insights* daqueles dois campos ao propor estratégias transformativas nas lutas por justiça econômica e cultural. Com isso, conclamou aquelas correntes políticas para uma luta integrada mais ampla por redistribuição na economia e reconhecimento na cultura (e, poderíamos atualmente acrescentar, por representação na política).

Esse caráter de reflexão engajada, ou ativismo teórico, permeia toda a sua obra, interessada de perto pelos movimentos sociais contemporâneos e paradigmas populares de justiça. Mas sua pretensão maior é conectar os usualmente discretos níveis da filosofia moral, teoria social e análise política em uma teoria crítica da sociedade capitalista, enquanto “totalidade”. Crítica, por oposição à tradicional, é uma teoria “guiada por um interesse prático, emancipatório, de desmascarar a dominação” (Cf. FRASER, 2007b, p. 322).

O presente trabalho procurou historiar essa ambição de Fraser, mostrando que desde o diagnóstico inicial de uma era pós-socialista, caracterizada pelo desacoplamento das reivindicações por redistribuição econômica e por reconhecimento, até os atuais nódulos de anormalidade presentes nos discursos sobre a justiça, passando pela implosão da estrutura Keynesiana-Westfaliana, ela manteve-se fiel àquele compromisso crítico-emancipatório.

Iniciando por sua proposta de uma teoria bidimensional, capaz de identificar e apontar remédios não-dilemáticos para as injustiças de subordinação nas duas principais ordens (analiticamente distintas) que ela identificava na sociedade capitalista (econômica e cultural), salientamos as poderosas ferramentas de análise e resolução por ela apresentadas, tais como o dualismo perspectivo, o modelo de *status* do reconhecimento, a reparação cruzada, etc.

A seguir, abordamos a ampliação de sua teoria com o acréscimo de uma terceira dimensão da justiça, política, e os respectivos conceitos (criticamente

argutos) por ela avançados que acompanharam essa modificação, tais como *misrepresentation*, *misframing*, entre outros. Nesse passo, observamos o início de uma nova fase de sua reflexão, apenas ensaiada em seu projeto de justiça anormal, fruto de acertada percepção sobre a atual conjuntura dos conflitos sociais transnacionais e das profundas alterações que eles têm operado na gramática das reivindicações por justiça.

Após a exposição da perspectiva fraseriana, relacionamos algumas das críticas que lhe foram endereçadas e, sempre que possível, as refutações especificamente elaboradas pela norte-americana, interligando as modificações e esclarecimentos que nesse percurso ocorreram em seu pensamento e constatando seu sucesso na refutação dos ataques a sua teoria da justiça.

Por último, foram apresentadas críticas específicas a Fraser que ela dificilmente poderia responder sem reformular ou reposicionar sua teoria da justiça. Uma delas, a concepção “política” de pessoa que a norte-americana empresta de Rawls, não parece se entrosar adequadamente com uma visão que privilegie o diagnóstico das relações sociais como elas atual e efetivamente se desenrolam – característica que Fraser deseja para seu arcabouço teórico. O caráter abstrato dessa concepção pode levar à exclusão teórica das pessoas não-adultas e/ou não-saudáveis, porque estas não teriam condições de participar (hoje ou sempre) de todas as “arenas sociais relevantes” e assim jamais alcançariam a paridade fraseriana. O mais grave é que precisamente essas pessoas, impossibilitadas (até certo ponto) de tomar parte do debates públicos acerca da justiça, estão agudamente sujeitas à subordinação e à dominação.

Nesse sentido, a crítica de Ingrid Robeyns, que entende o princípio da paridade de participação como uma aplicação particular da abordagem das capacidades de Amartya Sen, parece ter ressoado na postura da feminista. Em recente discussão com James Bohman, Fraser afirma explicitamente que o princípio da paridade participatória opera no espaço avaliativo das capacidades porque avalia os arranjos sociais pelo grau em que asseguram às pessoas a capacidade de participar plenamente, como iguais, na vida social, acrescentando:

(...) meu arcabouço teórico pertence à família das abordagens das capacidades. Entretanto, ele difere de forma importante de alguns outros membros daquela família. Por uma, minha variante é comparativa, vez que se concentra nas capacidades *relativas* para a participação dos diferentes agentes; logo, pertence à tradição deontológica da ‘justiça como equidade’,

ao invés da tradição Aristotélica. Por outra, minha abordagem foca principalmente as capacidades para a *interação* social, em vez das capacidades para ‘funcionamentos’ individuais; logo, destaca o caráter *social* da vida social. Ademais, minha abordagem deixa aberta a questão participação em o quê? Assumindo que as arenas de participação e os tipos de interação são historicamente variáveis e abertos, eu não procuro enumerar definitivamente uma lista de capacidades ou funcionamentos básicos. Finalmente, como já assinalado, minha abordagem ordena que as capacidades sejam avaliadas dialogicamente, através de um debate político eqüitativo e inclusivo; efetivamente, então, ela casa a orientação substantiva da abordagem das capacidades como o procedimentalismo democrático da ética do discurso (FRASER, 2007b, p. 319, grifos da autora).

Apesar disso, para escapar desse abstracionismo presente em sua “ontologia social” (para usar a terminologia de Fraser), talvez a teórica crítica precisasse aprofundar discussões no campo da psicologia moral, tal como o estudo da deformação das preferências empreendido por Martha Nussbaum. Essas investigações alertam que a preferência das pessoas por liberdades básicas pode ela mesma ser manipulada pela tradição e intimidação e indicam que uma posição que se recuse a criticar o desejo entrincheirado, embora possa soar democrática em sua superfície, pode não servir à democracia tão bem quanto uma que assuma uma forte postura normativa nessa matéria, até certo ponto independente dos desejos atualmente existentes das pessoas (Cf. NUSSBAUM, 2000, p. 115).

Outra deficiência da teoria fraseriana é sumariamente ignorar os acalorados debates contemporâneos sobre justiça ambiental, que ultrapassaram as questões intergeracionais (às quais ela se refere brevemente) e avançaram indagações interespecies e, mais amplamente, as concernentes às relações entre humanidade e Natureza em geral. Alargando as discussões no campo internacional e efetivamente questionando a estruturação (*framing*) das contestações sobre justiça, os movimentos ambientalistas são campo fértil para a investigação desse tema num mundo em globalização. Por isso, no âmbito do projeto da “justiça anormal” que ora ocupa Fraser, eles facilmente poderiam ocupar lugar destacado. Pode ser que o desenvolvimento do projeto referido a conduza a refletir sobre esses temas, beneficiando esse campo tão vasto com sua arguta perquirição. É o que esperamos.

REFERÊNCIAS

ALMOND, Brenda. Rights and justice in the environment debate. In: COOPER, David; PALMER, Joy A. (Ed.). *Just Environments*. London, Taylor & Francis e-Library, 2005.

BLUM, Lawrence. Ethnicity, disunity and equality. In: THOMAS, Laurence (Ed.). *Contemporary debates in social philosophy*. Malden: Blackwell Publishing, 2008, p. 193-211.

BRÄNNMARK, Johan. Good, The. In: ENCYCLOPEDIA of Philosophy. 2nd ed. Macmillan Reference USA, 2006, v. 4, p. 150-153.

FELDMAN, Leonard C. Redistribution, Recognition, and the State: The Irreducibly Political Dimension of Injustice. *Political Theory*, v. 30, n. 3, p. 410-440, June/2002.

_____. Status Injustice: The Role of the State. In: FRASER, Nancy. *Adding insult to injury: Nancy Fraser debates her critics*. Edited by Kevin Olson. London: Verso, 2008, p. 221-245.

FRASER, Nancy. From Redistribution to Recognition? Dilemmas of Justice in a 'Postsocialist' Age. *New Left Review*, n. 1/212, p. 68-93, July-Aug./1995.

_____. *Justice interruptus: critical reflections on the 'postsocialist' condition*. New York: Routledge, 1997a.

_____. Against Pollyanna-ism: a reply to Iris Young. *New Left Review*, v. 1/213, p. 126-129, May-June/1997b.

_____. Heterosexism, Misrecognition, and Capitalism: A Response to Judith Butler. *Social Text*, n. 52/53, Queer Transexions of Race, Nation, and Gender, p. 279-289, Autumn–Winter/1997c.

_____. Social Justice in the Age of Identity Politics: Redistribution, Recognition and Participation. In: PETERSON, Grethe B. (Ed.). *The Tanner Lectures on Human Values*, v. 19, Salt Lake City: University of Utah Press, 1998, p. 1-67

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

_____. Recognition without Ethics? *Theory, Culture & Society*, London, v. 18 (2-3), p. 21-42, 2001.

_____. Mapping the feminist imagination: from redistribution to recognition to representation. *Constellations*, Malden, v. 12, n. 3, p. 295-307, Sept./2005a.

_____. Reframing Justice in a Globalizing World. *New Left Review*, n. 36, p. 69-88, Nov.-Dec./2005b.

_____. Democratic Justice in a Globalizing Age: Thematizing the Problem of the Frame. In KARAGIANNIS, Nathalie & WAGNER, Peter (Ed.). *Varieties of world-making: beyond globalization*. Liverpool: Liverpool University Press, 2007a, p. 193-215.

_____. Identity, Exclusion, and Critique: A Response to Four Critics. *European Journal of Political Theory*, v. 6, n. 3, p. 305-338, May-June/2007b.

_____. Reframing justice in a globalizing world. In: LOVELL, Terry (Ed.). *(Mis)recognition, social inequality and social justice: Nancy Fraser and Pierre Bourdieu*. New York: Routledge, 2007c, p. 17-35.

_____. *Scales of Justice: reimagining political space in a globalizing world*. New York: Columbia University Press, 2008a.

_____. Why Overcoming Prejudice is Not Enough: A Rejoinder to Richard Rorty. In: FRASER, Nancy. *Adding insult to injury: Nancy Fraser debates her critics*. Edited by Kevin Olson. London: Verso, 2008b, p. 82-88.

FRASER, Nancy; HONNETH, Axel. *Redistribution or recognition?: a political-philosophical exchange*. London: Verso, 2003.

FREEMAN, Samuel. Introduction. In: FREEMAN, Samuel (Ed.). *The Cambridge Companion to Rawls*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

FUNDAÇÃO INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). *Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios (PNAD)*, v. 29, Rio de Janeiro: IBGE, 2008.

GERHARD, Jane F. *Desiring revolution: second-wave feminism and the rewriting of American sexual thought, 1920 to 1982*. New York: Columbia University Press, 2001.

GREENBAUM, Sidney. *The Oxford English Grammar*. New York: Oxford University Press, 1996.

GREISMAN, Harvey C.; RITZER, George. Max Weber, critical theory, and the administered world. *Qualitative sociology*, v. 4, n. 1, p. 34-55, Mar./1981.

HENRY, Astrid. *Not my mother's sister: generational conflict and third-wave feminism*. Bloomington: Indiana University Press, 2004.

HOBBSBAWN, Eric. *The age of extremes: the short twentieth century, 1914-1991*. London: Abacus, 1995.

HONNETH, Axel. *Disrespect: the normative foundations of critical theory*. Cambridge: Polity Press, 2007.

KUHN, Thomas. *The structure of scientific revolutions*. 3. ed. Chicago: Chicago University Press, 1996.

LAFOLLETE, Hugh. Introduction. In: LAFOLLETE, Hugh (Ed.). *The Blackwell guide to ethical theory*. Malden: Blackwell Publishing, 2000, p. 1-12.

LISTER, Ruth. (Mis)recognition, social inequality and social justice: A critical social policy perspective. In: LOVELL, Terry (Ed.). *(Mis)recognition, social inequality and social justice: Nancy Fraser and Pierre Bourdieu*. New York: Routledge, 2007a, p. 157-176.

LOPES, Paula Fernandes. *Ética platônica: um modelo de ética da vida boa*. São Paulo: Loyola, 2005.

LOVELL, Terry. Introduction. In: LOVELL, Terry (Ed.). *(Mis)recognition, social inequality and social justice: Nancy Fraser and Pierre Bourdieu*. New York: Routledge, 2007a, p. 1-16.

_____. Nancy Fraser's integrated theory of justice: a 'sociologically rich' model for a global capitalist era? In: LOVELL, Terry (Ed.). *(Mis)recognition, social inequality and*

social justice: Nancy Fraser and Pierre Bourdieu. New York: Routledge, 2007b, p. 66-87.

McNAUGHTON, David; RAWLING, Piers. Deontology. In: COPP, David (Ed.). *The Oxford handbook of ethical theory*. Oxford: Oxford University Press, 2006, p. 424-458.

NUSSBAUM, Martha. *Women and Human Development*. New York: Cambridge University Press, 2000.

_____. *Frontiers of justice: disability, nationality and species membership*. Cambridge: Harvard University Press, 2007.

OLSON, Kevin. Adding insult to injury: an introduction. In: FRASER, Nancy. *Adding insult to injury: Nancy Fraser debates her critics*. Edited by Kevin Olson. London: Verso, 2008a, p. 1-8.

_____. Participatory parity and democratic justice. In: FRASER, Nancy. *Adding insult to injury: Nancy Fraser debates her critics*. Edited by Kevin Olson. London: Verso, 2008b, p. 246-272.

RAMOS, César Augusto. A concepção política de pessoa no liberalismo de J. Rawls. *Cadernos PET-Filosofia* (UFPR), Curitiba, v. 4, p. 67-80, 2002.

RAWLS, John. *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press, 1996.

_____. *A theory of justice*, rev. ed., Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 1999.

REGAN, Tom. Are zoos morally defensible? In: NORTON, Brian G. et al. (Ed.). *Ethics on the ark: zoos, animal welfare, and wildlife conservation*. Washington: Smithsonian Institution Press, 1995.

ROBEYNS, Ingrid. Is Nancy Fraser's critique of theories of distributive justice justified? *Constellations*, Malden, v. 10, n. 4, p. 538-553, Dec./2003.

RORTY, Richard. *Philosophy and the mirror of nature*. Princeton: Princeton University Press, 1979.

_____. *Philosophy and social hope*. London: Penguin Books, 1999.

_____. Is "Cultural Recognition" a Useful Concept for Leftist Politics? *Critical Horizons*, v. 1, n. 1, p. 7-20, Feb./2000.

SANDERS, Valerie. First wave feminism. In: GAMBLE, Sarah (Ed). *The Routledge companion to feminism and postfeminism*. London: Routledge, 2006, p. 15-24.

SINGER, Peter. *Animal liberation*. 2nd rev. ed. New York: Avon Books, 1990.

SEN, Amartya. *Inequality Reexamined*. Cambridge: Harvard University Press, 1995.

TAYLOR, Charles. The politics of recognition. In: TAYLOR, Charles et al. *Multiculturalism: examining the politics of recognition*. Edited and introduced by Amy Gutmann. Princeton: Princeton University Press, 1994, p. 25-73.

THORNHAM, Sue. Second wave feminism. In: GAMBLE, Sarah (Ed.). *The Routledge companion to feminism and postfeminism*. London: Routledge, 2006, p. 25-35.

UNITED NATIONS ORGANIZATION. United Nations Development Programme. *Human Development Report 2003: Millennium Development Goals: A compact among nations to end human poverty*. New York: Oxford University Press, 2003.

UNITED NATIONS ORGANIZATION. United Nations Development Programme. *Human Development Report 2005: International cooperation at a crossroads: Aid, trade and security in an unequal world*. New York: Hoechstetter Printing Co., 2005.

ZURN, Christopher F. Arguing over participatory parity: on Nancy Fraser's conception of social justice. In: FRASER, Nancy. *Adding insult to injury: Nancy Fraser debates her critics*. Edited by Kevin Olson. London: Verso, 2008, p. 142-163.