



UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

MARGARETH RODRIGUES COELHO VAZ

**REDISTRIBUIÇÃO E RECONHECIMENTO EM NANCY FRASER: UM DESAFIO
DEMOCRÁTICO PARA A TEORIA CRÍTICA**

Salvador
2023

MARGARETH RODRIGUES COELHO VAZ

**REDISTRIBUIÇÃO E RECONHECIMENTO EM NANCY FRASER: UM DESAFIO
DEMOCRÁTICO PARA A TEORIA CRÍTICA**

Dissertação apresentada ao Mestrado do Programa de Pós-graduação em Filosofia, da Universidade Federal da Bahia, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Leonardo Jorge da Hora Pereira

Coorientadora: Laiz Fraga Dantas

**Salvador
2023**

Ficha catalográfica elaborada pelo Sistema Universitário de Bibliotecas (SIBI/UFBA), com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

V393 Vaz, Margareth Rodrigues Coelho
Redistribuição e reconhecimento em Nancy Fraser: um desafio democrático para a teoria crítica / Margareth Rodrigues Coelho Vaz, 2023.
161 f.

Orientador: Prof. Dr. Leonardo Jorge da Hora Pereira

Coorientadora: Laiz Fraga Dantas

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal da Bahia. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, 2023.

1. Política social. 2. Dualismo. 3. Fraser, Nancy, 1947- . I. Pereira, Leonardo Jorge da Hora. II. Dantas, Laiz Fraga. III. Universidade Federal da Bahia. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas IV. Título.

CDD: 142



Universidade Federal da Bahia
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA (PPGF)

ATA Nº 57

Ata da sessão pública do Colegiado do PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA (PPGF), realizada em 14/08/2023 para procedimento de defesa da Dissertação de MESTRADO EM FILOSOFIA no. 57, área de concentração Filosofia Contemporânea, do(a) candidato(a) MARGARETH RODRIGUES COELHO VAZ, de matrícula 2020113112, intitulada REDISTRIBUIÇÃO E RECONHECIMENTO EM NANCY FRASER: UM DESAFIO DEMOCRÁTICO PARA A TEORIA CRÍTICA. Às 14:00 do citado dia, PPGF, foi aberta a sessão pelo(a) presidente da banca examinadora Prof. Dr. LEONARDO JORGE DA HORA PEREIRA que apresentou os outros membros da banca: Prof. Dr. RENATO FRANCISQUINI TEIXEIRA, Profª. Dra. DENISE CRISTINA VITALE RAMOS MENDES e Profª. Dra. LAIZ FRAGA DANTAS. Em seguida foram esclarecidos os procedimentos pelo(a) presidente que passou a palavra ao(à) examinado(a) para apresentação do trabalho de Mestrado. Ao final da apresentação, passou-se à arguição por parte da banca, a qual, em seguida, reuniu-se para a elaboração do parecer. No seu retorno, foi lido o parecer final a respeito do trabalho apresentado pelo(a) candidato(a), tendo a banca examinadora aprovado o trabalho apresentado, sendo esta aprovação um requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre. Em seguida, nada mais havendo a tratar, foi encerrada a sessão pelo(a) presidente da banca, tendo sido, logo a seguir, lavrada a presente ata, abaixo assinada por todos os membros da banca.

Laiz Fraga Dantas

Dra. LAIZ FRAGA DANTAS, UFBA

Examinadora Externa à Instituição

Renato Francisquini Teixeira
Dr. RENATO FRANCISQUINI TEIXEIRA, UFBA

Examinador Externo ao Programa

Denise Cristine Vitale Ramos Mendes
Dra. DENISE CRISTINA VITALE RAMOS MENDES, UFBA

Examinadora Externa ao Programa

Leonardo Jorge da Hora Pereira
Dr. LEONARDO JORGE DA HORA PEREIRA, UFBA

Presidente

Margareth Rodrigues Coelho Vaz
MARGARETH RODRIGUES COELHO VAZ

Mestrando(a)

À minha mãe, Marilene Alves Coelho (*in memoriam*) e, ao meu pai,
Manoel Messias Rodrigues Coelho, por me colocarem no barco da existência e oferecerem o
apoio fundamental à realização dos meus sonhos.

AGRADECIMENTOS

A trilha de um mestrado é permeada por apoios fecundos e mãos entrelaçadas de pessoas que nos cercam, por isso é uma experiência singular na qual sou impelida a registrar.

Agradeço à força ativa vital que me proporciona experimentar e apreender diariamente o sentido do conhecimento, das ambivalências e da solidariedade em meu tempo de vida.

Aos filhos e ao esposo; meu irmão e irmã por compreenderem as minhas inevitáveis ausências e angústias no processo de elaboração desta dissertação. Com o coração triste por minha mãe não poder ver o final desse trabalho, agradeço a você, mãe, e ao meu pai, pela confiança e orgulho que sempre tiveram em mim.

Minha reverência ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade Federal da Bahia, seus professores, professoras e funcionários, por fazer-me testemunha do quanto uma instituição pública de ensino contribui com a práxis docente da Filosofia no ensino médio.

À rede de solidariedade acadêmica que conheci no grupo Poética Pragmática (UFBA) em que, no conjunto de ações compartilhadas entre seus membros, enriquece-nos com amizade, respeito, incursões e produções filosóficas. Por questões específicas na minha caminhada, registro alguns membros do poética: Hilton Leal, por me apresentar ao grupo; nosso mestre José Crisóstomo de Souza, por me acolher com ternura e, com sapiência e destreza, mostrar-me que o pensamento filosófico-político contemporâneo deve ser ávido por reinvenções perante à dimensão da vida cotidiana; Laiz Fraga Dantas, que me apresentou o primeiro texto de Nancy Fraser, ouviu minhas inúmeras dúvidas e com competência e sensibilidade é a minha coorientadora; Rodrigo Ornelas, pela leitura sensível e eficiente do texto; Genildo Ferreira da Silva, pelo acolhimento, orientação, zelo e responsabilidade comigo diante das dificuldades que vivenciei.

Ao professor Dr. Leonardo da Hora, pelo carinho, paciência e pelas suas valiosas indicações, que de modo preciso, me apontou caminhos para a sistematização e desenvolvimento da principal ideia desta dissertação, na qual, em geral, se encontra difusa no debate da filósofa com interlocutores.

Gracione Batista Oliveira, minha amiga, irmã e parceira de trabalho do Emitec, meu muito obrigada pelo incentivo e compartilhamento filosófico. De tudo que teria que enumerar do que faz por mim, ecoa em meus ouvidos a força mágica e inesquecível da expressão que preferiu em diversos momentos dessa caminhada: “Vai que dá Meg”.

Muito obrigada amiga e irmã Tânia Regina Souza Santos, por sempre se fazer presente em minha vida, oferecendo-me o que for necessário para que o passo da minha caminhada como pessoa e profissional seja desembaraçado.

Antônio César, Adalgisa Sales, Fátima Balthazar e Gracione Batista, registro meu apreço por sermos amigos e amigas da sabedoria no Emitec, onde somos cúmplices do crescimento de todos, nos planos profissional e pessoal. A existência de vocês me alegra diariamente.

Gratidão à equipe gestora do Emitec e colegas de todas as áreas do conhecimento que direta ou indiretamente contribuíram com a realização deste trabalho.

“É preciso ter esperança, mas ter esperança do verbo esperar; porque tem gente que tem esperança do verbo esperar. E esperança do verbo esperar não é esperança, é espera. Esperançar é se levantar, esperançar é ir atrás, esperançar é construir, esperançar é não desistir! Esperançar é levar adiante, esperançar é juntar-se com outros para fazer de outro modo...”

Paulo Freire (Pedagogia da esperança, 1992)

VAZ, Margareth Rodrigues Coelho. *Nancy Fraser: Redistribuição e Democracia*. 161 f. 2023. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-graduação em Filosofia. Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2023.

RESUMO

Este trabalho tem por propósito examinar o dualismo perspectivista de Nancy Fraser e sua adesão à política de redistribuição (dimensão econômica) articulada à política de reconhecimento (dimensão cultural). Com este marco teórico a pensadora defende a concepção bidimensional de justiça, que pode ser avaliada como um desafio democrático na teoria crítica contemporânea em adequar as explicações da sociedade capitalista às demandas dos movimentos sociais contemporâneos, rompendo com as abordagens monolíticas das teorias sociais anteriores, focadas na redistribuição ou no reconhecimento. A proposição de Fraser de reconstrução dos processos de correção de injustiça perpassa pela análise do problema da falsa antítese entre redistribuição e reconhecimento, do reconhecimento como *status*, a norma de paridade participativa e a estratégia de reforma não reformista. Deste modo, o dualismo perspectivista de Fraser parte, por um lado, do paradigma habermasiano da teoria da ação comunicativa e, por outro, da teoria do reconhecimento de Honneth. Fraser se compromete a refletir sobre a dinâmica normativa das relações sociais, políticas, materiais, objetivas e intersubjetivas, conectando teoria crítica com as lutas sociais do seu tempo, utilizando como referência empírica a luta feminista e a teoria crítica feminista. Adiciona-se ao trabalho, as controvérsias de Axel Honneth e Iris Young ao dualismo perspectivista de Fraser e a crítica de Rainer Forst à norma de paridade participativa. E, por fim, refletimos acerca do desdobramento do debate redistribuição e reconhecimento e do enquadramento normativo bidimensional de Fraser, considerando a sua mais recente visão expandida do capitalismo.

Palavras-chave: Redistribuição. Reconhecimento. Dualismo perspectivista. Nancy Fraser.

VAZ, Margareth Rodrigues Coelho. *Nancy Fraser: Redistribution and Democracy*. 161 f. 2023. Dissertation (Master's Degree) - Graduate Program in Philosophy. Federal University of Bahia, Salvador, 2023.

ABSTRACT

This work aims to examine Nancy Fraser's perspectivist dualism and her adherence to the policy of redistribution (economic dimension) linked to the policy of recognition (cultural dimension). With this theoretical framework, the thinker defends the two-dimensional conception of justice, which can be evaluated as a democratic challenge in contemporary critical theory in adapting the explanations of capitalist society to the demands of contemporary social movements, breaking with the monolithic approaches of previous social theories, focused on redistribution or recognition. Fraser's proposal to reconstruct injustice correction processes involves analyzing the problem of the false antithesis between redistribution and recognition, recognition as status, the norm of participatory parity and the non-reformist reform strategy. In this way, Fraser's perspectivist dualism departs, on the one hand, from the Habermasian paradigm of the theory of communicative action and, on the other, from Honneth's theory of recognition. Fraser is committed to reflecting on the normative dynamics of social, political, material, objective and intersubjective relations, connecting critical theory with the social struggles of his time, using the feminist struggle and feminist critical theory as an empirical reference. Added to the work are the controversies of Axel Honneth and Iris Young to Fraser's perspectivist dualism and Rainer Forst's critique of the norm of participatory parity. And, finally, we reflect on the unfolding debate on redistribution and recognition and Fraser's two-dimensional normative framework, considering his most recent expanded vision of capitalism.

Keywords: Redistribution. Recognition. Perspectivist dualism. Nancy Fraser.

SUMÁRIO

	INTRODUÇÃO	11
1	O LUGAR DA FILOSOFIA DE NANCY FRASER NA TEORIA CRÍTICA	21
1.1	O SENTIDO DO DUALISMO SOCIAL DE HABERMAS	24
1.1.1	A Teoria da ação comunicativa	30
1.1.2	Colonização do mundo da vida pelo sistema	34
1.2	CRÍTICAS DE AXEL HONNETH AO DUALISMO SOCIAL HABERMASIANO E O MARCO DA LUTA POR RECONHECIMENTO	41
1.2.1	Normas intersubjetivas e assimetrias no dualismo social de Habermas	43
1.2.2	Trabalho social, interação e experiência moral em Honneth	45
1.2.3	Das lutas sociais em Foucault à luta por reconhecimento como motivação moral	49
1.2.4	Marcos teóricos da teoria do reconhecimento	51
1.3	A REINTERPRETAÇÃO DE NANCY FRASER DO DUALISMO SOCIAL HABERMASIANO	58
1.3.1	Crítica às dinâmicas do dualismo social habermasiano e o <i>deficit</i> de gênero no capitalismo clássico e no capitalismo tardio	63
1.4	OBJEÇÕES DE NANCY FRASER À TEORIA DO RECONHECIMENTO DE AXEL HONNETH	69
2	NANCY FRASER E OS DESAFIOS DA RECONSTRUÇÃO CRÍTICA DA REDISTRIBUIÇÃO E DO RECONHECIMENTOS NOS PROCESSOS DE CORREÇÃO DA INJUSTIÇA	79
2.1	REDISTRIBUIÇÃO E RECONHECIMENTO: O PROBLEMA DA FALSA ANTÍTESE E A SÍNTESE DO DUALISMO PERSPECTIVISTA EM NANCY FRASER	83
2.1.1	Paradigmas populares (<i>folk paradigm</i>) da justiça como falsas antíteses	84
2.1.2	Problemas e efeitos do deslocamento do paradigma popular de justiça da redistribuição para o reconhecimento	91
2.1.3	Reconhecimento como status: o artifício teórico de Nancy para a integração entre redistribuição e reconhecimento	94
2.1.4	Síntese do dualismo perspectivista em Nancy Fraser: a redistribuição como um paradigma em tensão com o reconhecimento	102

2.2	OS DESAFIOS DA DEMOCRACIA NA TEORIA CRÍTICA DE NANCY FRASER A PARTIR DO MARCO TEÓRICO DO DUALISMO PERSPECTIVISTA	106
2.2.1	Os Impedimentos à norma de paridade participativa nas políticas afirmativas e transformativas	107
2.2.2	A Estratégia democrática de reforma não reformista de Fraser diante das políticas transformativas e afirmativas	112
2.2.3	Consciência de limites e reparação cruzada como justificação do dualismo perspectivista	114
3	NANCY FRASER E SEUS CRÍTICOS: O CONFLITO SOCIAL, O DUALISMO PERSPECTIVISTA E A NORMA DE PARIDADE PARTICIPATIVA EM QUESTÃO	119
3.1	A CRÍTICA ANTINORMATIVA DE AXEL HONNETH AO DUALISMO BIDIMENSIONAL DE FRASER	120
3.2	A CRÍTICA DE IRIS YOUNG AO BINÔMIO REDISTRIBUIÇÃO-RECONHECIMENTO EM NANCY FRASER	126
3.3	A INSUFICIÊNCIA DA TEORIA BIDIMENSIONAL DE FRASER EM RAINER FORST	132
3.3.1	A teoria da participação em Nancy Fraser em resposta à teoria da justificação de Forst	141
	CONCLUSÃO	147
	REFERÊNCIAS	156

INTRODUÇÃO

Esta pesquisa foi motivada pela leitura de alguns artigos de Nancy Fraser¹ que trata a injustiça econômica e simbólica como um problema a ser repensado de modo integrado na teoria crítica, na filosofia política e na teoria social contemporânea que se pretende romper com tendência universalista e essencialista de justiça social. Assim, investigamos, no presente trabalho, o delineamento do dualismo perspectivista de Nancy Fraser, por meio da articulação dos processos de correção de injustiça da redistribuição (economia) e reconhecimento (cultura), considerando os vínculos e tensões entre economia, política e cultura, no debate contemporâneo da Teoria Crítica e a proposição da pensadora de uma abordagem de justiça ampla sem ser generalista, intitulada de teoria bidimensional de justiça, sob mediação da norma de paridade participativa.

Nossa hipótese de trabalho considera que o diagnóstico, o redimensionamento das categorias redistribuição e reconhecimento e a indicação dos parâmetros de justiça social de cunho “afirmativo e transformativo”, desenvolvidos por Fraser, possibilitam identificar impedimentos à radicalização da democracia nas inter-relações entre economia e política, produção e reprodução, relações de subordinação social e conflitos que requerem a transformação social e a emancipação. Entretanto, seguimos a pesquisa observando com mais acuidade se o dualismo perspectivista de Nancy Fraser é suficiente para abordar a tensão entre capitalismo e democracia, tendo em vista a pluralidade de reivindicações e denúncias em torno de questões materiais e simbólicas, humanas e não humanas na atualidade.

Faremos um percurso analítico-reflexivo dos debates da teoria crítica contemporânea sobre os processos de correção de injustiça abordando o problema da aparente antítese entre os conceitos de redistribuição e de reconhecimento criado por teorias que, para Nancy Fraser, não conseguem produzir diagnósticos e prognósticos efetivos para as lutas e reivindicações políticas de nosso tempo. Analisaremos a leitura de Nancy Fraser da teoria da ação comunicativa e a teoria social dual de Habermas, da teoria do reconhecimento de Axel Honneth, teorias que proporcionam ferramentas importantes para a articulação de Fraser dos dois conceitos. Em vista disto, a filósofa desenvolve o dualismo perspectivista, no qual examinaremos as justificações propostas por Fraser, através das abordagens do reconhecimento como *status*, da norma de

1 Fraser nasceu em Baltimore, EUA, em 20 maio de 1947, tem um PhD em Filosofia pela University of New York City, é atualmente professora de Filosofia e Política, Pós-Graduação em Ciências Políticas e Sociais, da *New School for Social Research*, Nova York.

paridade participativa e da estratégia democrática de reforma não reformista, bem como o debate da filosofia com outros teóricos contemporâneos, interlocutores críticos de sua teoria.

A abordagem filosófica da pensadora, sobre o dualismo perspectivista como um paradigma em tensão entre a redistribuição e o reconhecimento, faz parte de uma discussão que perpassa a teoria crítica contemporânea e trata dos processos de correção de injustiça apresentados pela política hodierna, que permeiam a economia e a cultura. Habermas, Honneth e Fraser indicam, em comum na teoria crítica, o papel político e emancipatório dos indivíduos em suas relações sociais, discordando da vinculação direta que Marx fez da emancipação social dependente do conceito de classe social. O debate entre a redistribuição e o reconhecimento se insere também na rica discussão que se desponta nos anos 80 sobre questões de justiça, cuja análise perpassa pela filosofia moral dos pensadores liberais progressistas, liderada por John Rawls e Jürgen Habermas, pelo reconstrucionismo na teoria crítica de Axel Honneth de base hegeliana e os defensores de uma ética pós-moderna, pós-foucaultiana e desconstrucionista, com destaque para Jacques Derrida, e Judith Butler. A tendência teórica de Fraser faz coro à orientação da teoria crítica que se associa ao horizonte da teoria marxista como práxis política, compreendendo o comportamento crítico como uma reflexão teórica que parte de problemas localizados na experiência vivida, mas imbuída de oferecer os critérios normativos do exercício crítico.

A chamada primeira geração da teoria crítica, sobretudo, através do pensamento de Adorno e Horkheimer apresentaram o diagnóstico de que a racionalidade instrumentalizada nega o projeto de emancipação da sociedade moderna. Posteriormente, Habermas, em sua teoria do agir comunicativo produz uma crítica ao desenvolvimento da sociedade capitalista a partir da modernidade, localizada na tese de que há dois tipos de integração social com funções distintas na sociedade. A tese de Habermas perpassa pela defesa de que a sociedade se reproduz pelo âmbito do sistema e do mundo da vida, sendo cada um deles conduzido por uma racionalidade específica, no qual adquire autonomia. Nesse sentido, esta diferenciação caracteriza-se pela colonização do sistema sobre o mundo da vida, proporcionando compreender melhor as patologias da modernidade e o desafio de identificar os conflitos sociais oriundos dos mecanismos de dominação de subordinação dos meios dinheiro e poder. Apesar de Habermas não depositar esperanças emancipatórias no reino da economia, oferece, em contrapartida, a prescrição de transformação social guiada pela ação comunicativa voltada para o entendimento. O debate na teoria crítica segue com Honneth, criticando a distinção de Habermas das esferas sociais e assume a importância das lutas por reconhecimento, considerando os *deficits* sociológicos em relação ao conflito, como prerrogativa da dimensão

normativa de uma teoria social progressista na sociedade contemporânea ². Contra a ideia de Habermas de que a interação moral se reduz às interações sistêmicas, Axel Honneth pensa a teoria da ação comunicativa fundada em uma gramática moral dos conflitos sociais, ao invés de em uma pragmática da linguagem. O filósofo tenta deslocar o entendimento habermasiano da intersubjetividade comunicativa, de cunho mais abstrato, ao quadro material das questões sociais como os conflitos sociais e interações sociais que resultam do âmbito do trabalho e do poder político.

Partindo do diagnóstico de que as injustiças e os mecanismos de dominação social estão presentes na relação entre trabalho e interação, Honneth busca compreender a sociedade do capitalismo avançado recuperando a categoria trabalho e o esgotamento do modelo de lutas sociais de orientação marxista, visando incorporar essa compreensão ao corpo de sua teoria do reconhecimento, enfatizando que os conflitos sociais nas lutas por reconhecimento perpassam por experiências individuais e coletivas. Com esse fim, o pensador projeta o processo intersubjetivo de um reconhecimento mútuo a partir das formas comunicativas de vida através do conceito de reconhecimento defendido por Hegel e atualizado pela psicologia social de George H. Mead, apresentando o diagnóstico de que a luta por reconhecimento nas sociedades se dá em três etapas: família (autoconfiança), direito (autorrespeito) e sociedade (reconhecimento social).

Nancy Fraser remete ao pensamento de Habermas de modo diferente de Honneth. Sua crítica é dirigida à tese da teoria da ação comunicativa e diagnóstico da sociedade moderna de colonização do mundo da vida pelo sistema. Ao ler Habermas a pensadora avalia o caráter analítico da dimensão do conflito social e a possibilidade emancipatória que se configura entre o sistema e o mundo da vida, reinterpretando a relação trabalho e interação, concordando com a posição do pensador em relação às consequências da ação estratégica sobre o mundo da vida, porém discordando do seu diagnóstico de que na sociedade moderna o sistema promoveu a colonização do mundo da vida.

A reflexão de Nancy Fraser sobre a tensão filosófica e prática dos temas redistribuição e reconhecimento têm início nos debates sobre o feminismo entre as décadas de 1980 e 1990, quando questiona o subtexto de gênero na teoria da ação comunicativa de Habermas, inserindo

² Nesse trabalho, a concepção de *deficit* sociológico refere-se à abordagem da teoria crítica que fica mais evidente em Axel Honneth, especialmente na obra intitulada *Crítica do Poder* (1989). Nesta obra o pensador propõe a reconstrução das bases normativas da teoria crítica e seus objetivos, a partir das formulações de Max Horkheimer e as necessidades da sociabilidade contemporânea. Nesse sentido, o propósito de Honneth é pensar um novo quadro teórico em que seja possível extrair critérios da crítica à dominação social, delineando uma emancipação prático-política adequada à uma análise social empiricamente orientada.

na base da sua concepção bidimensional de justiça, elementos do dualismo social e da ação comunicativa inerente ao mundo da vida. Em outros textos da filósofa, essa análise é resguardada, principalmente no texto *O que é Crítico na Teoria Crítica*, contido na obra *Práticas indisciplinadas: poder, discurso e gênero na teoria social contemporânea*, de 1989. Neste momento, a pensadora analisa a categoria reconhecimento ao tentar observar como as diferentes intersecções e entrecruzamentos das subordinações da mulher se situam nas referências do debate feminista sobre antiessencialismo e multiculturalismo e se refere ao conceito de contrapúblicos sulbaternos, Fraser afirma que a natureza e o significado da opressão de gênero não foram plenamente demarcados na teoria crítica e se propõe a compor um itinerário teórico preocupado com as falhas decorrentes da generalização das experiências e práticas dos agentes, considerando que os subsistemas economia e Estado são regidos também por normas institucionalizadas e a razão comunicativa.

Este aspecto de denúncia da pensadora quanto aos limites da teoria social dual de Habermas nos parece evidente quando Nancy Fraser dialoga com Judith Butler e Seyla Benhabib em *Debates feministas: um intercâmbio filosófico* (1995) cujo enfoque passa a ser o *status* da política feminista, a complexidade e os efeitos da desigualdade de gênero quanto ao direito à voz e à igualdade no contexto da esfera pública burguesa delineada por Habermas em *Mudança Estrutural da Esfera Pública e na Teoria da Ação comunicativa*. Nesse diálogo, a filósofa sugere um novo meio de articulação filosófica na teoria crítica feminista “[...] entre construção e desconstrução, desestabilização do significado e projeção de esperança utópica” (FRASER, 2018, p. 114), pensando a política de identidade feminista entre igualdade e diferença como falsa antítese. Assim, a partir dessa discussão filosófica de Fraser com as feministas sobre falsa antítese ela coloca a redistribuição e o reconhecimento como projeto capaz de ser articulado na teoria crítica entre os pressupostos filosóficos da modernidade e da pós-modernidade.

A partir de 2001, a pensadora buscou ampliar o arcabouço teórico da teoria social de Habermas e sua divisão entre sistema e mundo da vida, tendo como tese guia a visão de que a estrutura social capitalista moderna foi construída por meio das subordinações de classe e de *status*. Assim, dispondo de ferramentas conceituais que vão muito além do pressuposto teórico marxista que organiza a realidade social considerando a relação entre forças produtivas e relações de produção, Nancy Fraser desenvolve sua tese a partir do debate de Nancy Fraser com Axel Honneth, em *Redistribuição ou Reconhecimento? Uma mudança política-filosófica*

(2003)³. Nesta obra, Fraser trata da discussão sobre redistribuição e reconhecimento, seus limites e possibilidades na teoria crítica.

O debate entre Fraser e Honneth parte de uma apropriação crítica da filosofia de Habermas que foi desenvolvida por meio da Teoria da Ação comunicativa e a teoria social, com a concepção do dualismo social na análise da sociedade moderna. Tanto Honneth quanto Fraser consideram que há um *deficit* sociológico na teoria social de Habermas, e buscam uma nova relação entre trabalho e interação social. Enquanto Honneth assume o esgotamento da crítica ao capitalismo, impulsionada desde a primeira geração pela crítica de Adorno e Horkheimer e consolidada pela ênfase na interação da Teoria só Agir Comunicativo de Habermas, Fraser questiona a ausência da justiça por questões distributivas no debate da Teoria Crítica contemporânea, analisando os efeitos do deslocamento da redistribuição para o reconhecimento como reificação, depreciação cultural e política economicista. Ao avaliar esse diagnóstico, a pensadora faz objeções à teoria do reconhecimento de Honneth por enquadrar as lutas por reconhecimento de ordem cultural e econômicas na teoria do reconhecimento. Fraser recorre ao pensamento de Weber, admitindo a sua perspectiva de que diferentes *status* podem pertencer a uma mesma classe, assim como indivíduos de diferentes classes podem pertencer a um mesmo grupo de *status*. A pensadora acrescenta a esta tese o argumento de que as esferas cultural e econômica são dotadas de potenciais normativos com interrelações mútuas, atribuindo a estas esferas uma distinção histórica e não ontológica.

Percebe-se que desde o debate com as feministas de tendência pós-estruturalista que foca no reconhecimento da identidade de gênero, a pensadora avalia que, na gramática atual de lutas sociais, os conflitos de reconhecimento veem suplantando as lutas por redistribuição igualitária e atribui a isso a um *deficit* na teoria crítica, no qual seria a dificuldade de identificar na dinâmica dos conflitos sociais aqueles conflitos que são provenientes da interação entre economia e cultura. Diante desse pressuposto, a crítica ao monismo normativo de Honneth e a crítica às feministas tem uma abordagem comum: analisar os conceitos de redistribuição e reconhecimento como falsa antítese⁴, denunciando a irreduzibilidade das injustiças econômicas como exemplo de luta por reconhecimento na teoria crítica e nas políticas públicas.

3 O título em inglês é *Redistribution or Recognition? A Political Philosophical Exchange*. Para efeito de esclarecimento, registra-se a utilização de obras sem tradução para o português, assim as traduções dos títulos de obras e das citações contidas no trabalho foram feitas por mim, a partir das versões em inglês e espanhol citadas na bibliografia.

4 A ideia do projeto de Fraser de correção dos processos de injustiça foi ideia ampliada em 1997, na obra *Justice Interruptus: critical reflections on the "postsocialist" condition*. Nessa obra, pensadora reconhece que as políticas de identidade no feminismo são demandas relevantes no cenário de lutas por reconhecimento, porém questiona a ausência da justiça por questões distributivas, analisando o deslocamento da luta por igualdade por diferença, e o

Fraser, por sua vez, considera que a redistribuição e o reconhecimento são caracterizados como processos de correção de injustiça, de ordem econômica e cultural e defende que na tradição da teoria crítica a justiça distributiva é alinhada a *Moralität* (moralidade) kantiana e o reconhecimento com a *Sittlichkeit* (ética) hegeliana. Diante deste dado, a autora enfatiza que esse contraste é uma questão de perspectiva e se propõe pensar a sociedade democrática capitalista e liberal contemporânea, justificando seu compromisso filosófico com esse contexto: [...] “A tarefa, em parte, é elaborar um conceito amplo de justiça que consiga acomodar tanto as reivindicações defensáveis de igualdade social quanto as reivindicações defensáveis de reconhecimento da diferença” (FRASER, 2007, p. 106). Nessa condição, os conceitos de redistribuição e reconhecimento são recolocados pela pensadora como *continuum* de respostas e como objeto de tensionamento, permeando a perspectiva histórico-analítico de tais conceitos como fenômenos políticos que se situa entre as bases do desenvolvimento do capitalismo na sociedade moderna, bem como o caráter singular e histórico da sociedade capitalista contemporânea. Neste foco Fraser procura delimitar as bases do projeto de integração de processos de correção de injustiça, tendo como referência de análise os conflitos sociais oriundos dos papéis e das representações sociais quando se dispõem polarizadas, dicotômicas e fixas, por negar e ocultar relações sociais de poder e normas sociais estrategicamente validadas.

Nota-se que a adesão de Fraser à reflexão da política de redistribuição (dimensão econômica) articulada à política de reconhecimento (dimensão cultural) propõe uma virada cultural do feminismo e uma crítica aos modelos de teoria de justiça pautadas em categorias substantivas e dicotômicas. Ao defender os dois paradigmas populares de justiça social Fraser evidencia duas gramáticas hegemônicas de deliberação na sociedade e reforça na sua teoria de justiça como paridade participativa a articulação da dimensão imanente do princípio normativo e universalista de justiça realizado de modo enraizado na dimensão histórica e política.

Diante do panorama apresentado de que a produção teórica de Nancy Fraser é constituída pela problemática entre redistribuição e reconhecimento e através de debates com vários interlocutores na teoria crítica, identifica-se que a pensadora não segue o sentido

deslocamento do eixo socioeconômico para o cultural. a pensadora reconhece que as políticas de identidade no feminismo são demandas relevantes no cenário de lutas por reconhecimento, porém questiona a ausência da justiça por questões distributivas, analisando o deslocamento da luta por igualdade por diferença, e o deslocamento do eixo socioeconômico para o cultural. Fraser alega que o deslocamento da categoria classe para reconhecimento, no movimento social feminista, deve-se ao dilema de pensar na diferença a partir do parâmetro da igualdade, no entanto sugere que o feminismo necessita pensar em uma agenda de luta não estanque e com uma perspectiva mais dinâmica.

tradicional de sistematização e de leitura exegética de obras filosóficas de um autor específico, manifestando seu projeto teórico de modo interseccionado, a partir da discussão de temas filosóficos como teoria e prática social coletiva. Diante deste ponto referencial da pensadora, lida-se com um *déficit* de esquematização acerca desses temas que se encontra em livros e artigos esparsos e com modificações teóricas ao longo do tempo. Nesse sentido, considera-se, também, que há sempre uma dificuldade de tratar de temas cujo alcance é abordado por tradições filosóficas que se encontram epistemologicamente e politicamente definidas como um arcabouço teórico sólido e considerados bem distintos. Essa dificuldade aumenta quando o objeto a ser estudado é posto pela pensadora como um modo de problematizar e articular formas canônicas de compreender as questões da redistribuição e do reconhecimento, gerando muitas controvérsias e um profícuo debate filosófico.

Esclarecemos que esse breve quadro do delineamento da pesquisa busca situar o método teórico-crítico de Nancy Fraser e sua defesa do dualismo perspectivista e da teoria da justiça bidimensional. Com essa prerrogativa, a dissertação é dividida em três capítulos. Seguindo o recorte de pesquisa e o eixo de análise principal da pensadora, recorreremos principalmente ao texto *O que é Crítico na Teoria Crítica* (1989) e a obra *Redistribuição ou Reconhecimento? Uma mudança política-filosófica* (2003), entretanto, outros textos são mencionados com o intuito de esclarecer os conceitos que perpassam o seu pensamento dando conta de delimitar continuidades e possíveis mudanças analíticas.

No primeiro capítulo, traçamos quatro eixos de análise do posicionamento teórico de Nancy Fraser, a partir de Habermas e Axel Honneth. Consideraremos o debate entre Fraser e Honneth como parte de uma apropriação crítica da filosofia de Habermas acerca daquilo que eles consideram como um *deficit* sociológico desse pensador, quanto às relações entre trabalho e interação social, ao desenvolver a Teoria da Ação comunicativa e defender um dualismo social na análise da sociedade moderna.

Na primeira seção, tratamos da exposição do sentido do dualismo social de Habermas entre sistema e mundo da vida e da compreensão da reconstrução em Habermas do diagnóstico determinista de razão instrumental da teoria crítica da primeira geração para sua aceção de razão comunicativa. À vista disso, tomamos como subsídio de análise aspectos conceituais das obras *Dialética do Esclarecimento* (2006), *Discurso Filosófico da Modernidade* (2000), *Para Reconstrução do Materialismo Histórico* (1990), *Técnica e Ciência como Ideologia* (2014), *Mudança Estrutural da Esfera Pública* (2003), *Teoria do Agir Comunicativo: sobre a crítica da razão funcionalista* (1987), e *Teoria do agir comunicativo: racionalidade da ação e racionalização social* (2012).

Na segunda seção, seguimos a demarcação da teoria do reconhecimento, discorrendo sobre as críticas de Axel Honneth ao dualismo social de Habermas, utilizando como referência as obras *Lutas por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos* (1991) e *Crítica do poder* (2009). O objetivo dessa seção é identificar o reconhecimento dos conflitos que são constituídos pelas relações de poder no mundo da vida como elemento de mudança social e autorrealização individual.

Na terceira seção, abordamos a reinterpretação de Nancy Fraser do dualismo habermasiano perante aquilo que ela identifica como uma “cegueira de gênero”, buscando superar os obstáculos à emancipação em relação ao gênero. Usamos, no desenvolvimento dessa ideia, a obra *Práticas indisciplinadas: poder, discurso e gênero na teoria social contemporânea* (1989)⁵, especificamente o texto *O Que é Crítico na Teoria Crítica? O argumento de Habermas e o gênero*, tendo em vista que a filósofa aproveita os potenciais críticos, da teoria da ação comunicativa de Habermas e do dualismo social, enquanto distinção forte, e apresenta a separação entre sistema e mundo da vida como esferas de ação que se integram mutuamente, buscando identificar os obstáculos à emancipação em relação ao gênero.

Apresento, por fim, na quarta seção do capítulo primeiro, as objeções de Nancy Fraser à teoria do reconhecimento de Axel Honneth, baseada no sofrimento social e nas condições de autorrealização. Essa ideia é defendida em controvérsia com Axel Honneth, na obra *Redistribuição ou Reconhecimento? Uma mudança política-filosófica* (2003). Assim, apresentamos os argumentos de contestação da pensadora sobre o monismo normativo do reconhecimento em Axel Honneth, e o delineamento das bases de sua teoria crítica que se apresenta pela articulação entre as categorias redistribuição e reconhecimento.

Com a proposta de referência de pensamento marcada pelo dualismo perspectivista, na teoria crítica, desenvolve-se, no segundo capítulo, a justificação de dois processos de correção de injustiça, cuja prerrogativa apresentada pela pensadora é situar o enquadramento teórico social como interseccionalidade entre o reconhecimento e a redistribuição.

Com esse foco, abordamos, na primeira seção, a interpretação de Nancy Fraser da diferenciação terminológica dos termos “redistribuição” e “reconhecimento”, como paradigmas populares de justiça (*folk paradigm*) dos movimentos sociais como falsa antítese, os problemas e efeitos decorrentes do deslocamento entre os paradigmas populares de redistribuição e reconhecimento e os parâmetros teóricos e práticos da concepção bidimensional de justiça na teoria crítica.

5 Título em inglês: *Unruly practices: Power, Discourse, and Gender in Contemporary Social Theory* (1989).

Na segunda seção, analisamos as justificações do desafio democrático do dualismo perspectivista de Nancy Fraser, frente ao padrão da norma de paridade participativa e a estratégia de reforma não reformista, com vistas a atingir as complexidades de ordem econômica, cultural, subordinação de *status* e de classe, falta de reconhecimento e má distribuição em prol das mudanças institucionais e socioculturais que preencham as condições objetivas e intersubjetivas do ser humano nas lutas sociais.

Para tanto, seguimos a apresentação e análise desses aspectos da teoria social crítica de Nancy Fraser por meio dos referenciais conceituais abordados nos nestes textos: *Debates feministas: um intercâmbio filosófico* (1995) *Redistribuição ou Reconhecimento? Uma mudança política-filosófica* (2003) *Da redistribuição ao reconhecimento? Dilemas da era da justiça pós-socialista* (2006), *Repensando o reconhecimento* (2010) e *Reconhecimento sem ética* (2007).

Para ampliar a análise do parâmetro teórico dessa dissertação, dedicamos o capítulo três à exposição de algumas críticas ao projeto de teoria da justiça bidimensional de Nancy Fraser, considerando as controvérsias de Axel Honneth ao dualismo perspectivista de Fraser, a abordagem de luta de fronteira que se desenvolve a partir da perspectiva crítico-feminista, e a crítica à norma de paridade participativa tomada como universal contingente pela pensadora. Com esse fim crítico, utilizamos os textos *Redistribuição ou Reconhecimento? Uma mudança política-filosófica* (2003); *Categorias Desajustadas: uma crítica à teoria dual de sistemas de Nancy Fraser* (2009); *O que é mais importante vem primeiro: distribuição, reconhecimento e justificação* (2018) e *Priorizando justiça como paridade participativa: uma resposta a Kompridis e Forst* (2008).

Por fim, retoma-se na conclusão o percurso do que se desenvolveu no trabalho: a primeira denúncia de pano de fundo feita pela pensadora que se situa na relação entre crise e sistema ao demonstrar o ocultamento das questões de gênero em Habermas na sua interpretação do capitalismo clássico e capitalismo tardio; a defesa do projeto normativo do dualismo perspectivista face ao questionamento da teoria do reconhecimento de Honneth.

Em seguida faço análise de como o debate dos paradigmas populares de justiça de redistribuição e reconhecimento aparece na perspectiva de Fraser atual ao tratar do capitalismo, identificando-o como uma prática social no capitalismo, uma ordem social institucionalizada, mas com tendências autodestrutivas do próprio modelo. Verifica-se nesse debate atual da pensadora em que ela abandona o debate sobre a normatividade da teoria da justiça e parte para um debate mais político sobre a natureza do sistema capitalista, sustentando a visão expandida do capitalismo que não é só produção de bens e de relações interpessoais. Percebemos nisso,

um desdobramento desse mesmo debate porque Fraser se dispõe a especificar o caráter do engajamento político da teoria crítica e não uma contradição com o debate anterior, já que o debate normativo da pensadora com Habermas e Honneth perpassava pelo sentido de qual normatividade seria condizente com as lutas por redistribuição e por reconhecimento que se apresentam como práticas sociais.

1 O LUGAR DA FILOSOFIA DE NANCY FRASER NA TEORIA CRÍTICA

Neste capítulo será examinado o marco teórico e conceitual do pensamento de Nancy Fraser, quanto aos pressupostos filosóficos da sua concepção bidimensional de justiça, nos quais as demandas por redistribuição estão presentes no contexto mais recente do mundo pós-fordista, pós-comunista e globalizado, conforme define a autora⁶. O debate sobre as reivindicações de justiça na atualidade, segundo a pensadora, se divide em dois tipos e desenvolve teorias de justiça com bases filosóficas e narrativas diferentes. São as demandas por reconhecimento e por redistribuição. Ao revisitar a categoria redistribuição, a pensadora dialoga com o marxismo, fundamentada na teoria crítica pós-habermasiana e no pós-estruturalismo.

A meta desse primeiro capítulo é compreender as bases do dualismo perspectivista de justiça, no contexto teórico da crítica de Nancy Fraser a Habermas e no debate com Axel Honneth. Para efeito de fundamentação desse trabalho, enfatizaremos: 1) o dualismo social de Habermas no quadro da racionalidade moderna; 2) a crítica de Axel Honneth ao paradigma da comunicação e construção intersubjetiva da identidade pessoal e coletiva de Habermas; 3) a reinterpretação de Nancy Fraser do dualismo social de Habermas; e 4) as objeções de Nancy Fraser à teoria do reconhecimento de Axel Honneth.

O marco conceitual da filósofa é complexo e desafia a nossa articulação discursiva, porque se localiza, por um lado, no quadro meticoloso, longo e categorial de Habermas no estudo do processo de racionalização da modernidade, postulando, em primeiro plano, a distinção entre trabalho e interação e, posteriormente, a pertinência do vínculo dialético entre o agir instrumental e o agir comunicativo. Por outro lado, temos a crítica de Axel Honneth a Habermas, atribuindo à teoria social habermasiana o *deficit* quanto à revelação de conflitos sociais na abordagem do paradigma da intersubjetividade e distinção entre trabalho e interação. Como resultado dessa crítica, Honneth reconstrói a teoria social de Habermas, retomando o sentido hegeliano de reconhecimento. Nesse sentido, seguiremos esse percurso porque a autora explora a ideia de que não é possível adotar o diagnóstico de Habermas de reprodução simbólica e reprodução material da sociedade como uma diferenciação forte entre esferas sociais; e que não se pode aceitar unilateralmente a proposta de Honneth de uma ética do reconhecimento como alternativa a uma ética do discurso de Habermas.

⁶ A autora chama de “enquadramento Keynesiano-Westfaliano” a sua discussão sobre justiça. Ver esse assunto em FRASER, Nancy. *Reenquadrando a justiça em um mundo globalizado*. Lua Nova, São Paulo, 77: 11-39, 2009. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ln/a/BJjZvbgHXyxwYKHjYbTYCnn/?format=pdf&lang=pt>.

Estamos diante tanto de demandas políticas do ponto de vista do conteúdo normativo como de dilemas da justiça no plano econômico, racial e de gênero. Nesse contexto político, Nancy Fraser não relaciona diretamente a problemática da justiça no quadro do debate entre liberais e comunitaristas, mas é factual que a abordagem da autora se configura sobre injustiças socioeconômica e culturais, especialmente quanto à sua crítica ao histórico do movimento feminista mais atual, no quadro da teoria crítica de segunda e de terceira geração⁷.

A filósofa parte da denúncia de que o debate sobre sociedade justa e filosofia política normativa, na teoria crítica atual, prevalece no âmbito do reconhecimento, defendida especialmente por Axel Honneth⁸. Ela aponta que essa abordagem deixa em segundo plano as injustiças socioeconômicas, criando um *deficit* normativo e, por consequência, permite o ocultamento das lutas por justiça econômica e os conflitos inerentes à realidade social capitalista. É com ênfase nesse parâmetro que a pensadora desenvolve uma nova base normativa, articulando redistribuição e reconhecimento e se envereda na crítica à reconstrução de Habermas e num amplo debate com Axel Honneth a partir da década de 1990, repensando as contradições da sociedade capitalista e sua dinâmica diante das reivindicações, tomando como parâmetro as teorias do movimento social feminista de terceira onda⁹.

O envolvimento com o movimento feminista contribui para a inflexão teórica de Nancy Fraser na teoria crítica, retomando o sentido marxista de práxis social e transformação, a partir dos paradigmas desenvolvidos por Habermas na teoria da ação comunicativa¹⁰. Percebe-se que,

7 Entende por teoria crítica de primeira geração, o modelo interdisciplinar e o debate entre teoria crítica e teoria tradicional com Adorno e Horkheimer, na segunda geração temos o modelo habermasiano a partir do Jurgen Habermas, especialmente nas obras *Entre filosofia e ciência: o marxismo como crítica e Técnica* (1963) e *Ciência e técnica como Ideologia* (1964) analisa o diagnóstico de técnica e a ciência de Marcuse e discorre sobre o diagnóstico do capitalismo tardio e o ponto de partida de Marcuse da racionalidade de Weber até a construção da teoria da ação comunicativa; por terceira geração insere-se a denúncia do reducionismo histórico no círculo interno da teoria crítica, por Axel Honneth com a demarcação da teoria do reconhecimento na obra *Luta por Reconhecimento* (1992). Na terceira geração, temos a polêmica redistribuição e reconhecimento entre Axel Honneth e Nancy Fraser.

8 Axel Honneth (1949, Essen, Alemanha) pertence à terceira geração da Escola de Frankfurt. Dando sequência à teoria crítica da sociedade, é reconhecido por investigar a teoria do reconhecimento. Nessa esteira, assim como Habermas, analisa as sociedades capitalistas contemporâneas e os seus estados de patologias sociais, para isso Honneth considera tanto os autores internos quanto externos ao Instituto de Pesquisa Social.

9 Ver o artigo de Nancy Fraser *Mapeando a imaginação feminista: da redistribuição ao reconhecimento e à representação*. Revista de Estudos Feministas, v. 15, n. 2, p. 291-308, maio/ago. 2007. A autora mapeia a história do movimento feminista em três ondas, dando atenção especial ao movimento de segunda onda com vistas a repensar o movimento de 3ª onda e sua prioridade pela luta por reconhecimento.

10 Ao inserir as lutas por injustiças econômicas no bojo da teoria crítica, Fraser promete não reduzir as lutas por injustiça ao paradigma cultural, como fazem neohegelianos como Charles Taylor e Axel Honneth, ou então ao paradigma econômico, como faz Marx. Ao repensar a redistribuição, a pensadora assume o capitalismo como uma ordem social institucionalizada, é mais que um modelo econômico porque tem uma estrutura formada por divisões entre produção e reprodução, economia e organização política, natureza humana e não humana, atuando de modo dinâmico, no que tange à acumulação material.

motivada pela crítica de Habermas à primeira geração da teoria crítica, Fraser se depara com a concepção dos primeiros frankfurtianos de desvincular a teoria crítica do paradigma produtivista marxista no âmbito da interação entre produção e reprodução e as contradições dessa interação, fato a partir do qual a redistribuição passa a ser uma categoria importante na concepção de justiça mais recente. A inserção da categoria redistribuição no âmbito da discussão e “diagnóstico” na teoria crítica atual confere a Fraser a engenhosidade de um novo parâmetro normativo de teoria da justiça e indica que, além da preocupação com o capitalismo em tempos de globalização, Fraser sente-se seduzida pelos resultados dos estudos de Habermas sobre a racionalidade moderna. A pensadora justifica tal posição em *Para uma crítica das crises do capitalismo: entrevista com Nancy Fraser (2017)*¹¹ da seguinte forma:

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

No bojo do esquema conceitual habermasiano, Fraser, leitora de Habermas, explora o diagnóstico do filósofo acerca da sociedade moderna, o “dualismo social”, caracterizado pela separação da esfera pública burguesa entre mundo da vida e sistema, e pelo deslocamento do paradigma moderno de razão subjetivista para razão intersubjetiva¹². Em outra via de investigação, Nancy Fraser “[...] toma a teoria de Honneth como a expressão do deslocamento da redistribuição para o reconhecimento” (BRESSIANI, 2011, p. 334), ao desenvolver a teoria do reconhecimento com ênfase na gramática dos conflitos sociais.

À luz do lugar no qual o pensamento Nancy Fraser está situado na teoria crítica, entre o diagnóstico da ação comunicativa no projeto do dualismo social de Habermas e a teoria do reconhecimento de Axel Honneth, o plano de trabalho, para esse primeiro capítulo tem como objetivo compreender o diagnóstico de Fraser da teoria social de Honneth e Habermas quanto às imbricações, distinções e possíveis *deficits* dos processos de interação social, centrais nas ordens de dominação econômica e cultural no sistema capitalista, expressos pela seguinte

11 Entrevista de Nancy Fraser concedida presencialmente por Arthur Bueno com questões elaboradas por Nathalie Bressiani, Felipe Gonçalves Silva, Mariana Teixeira, Ingrid Cyfer e Inara Marin. Disponível em: Perspectivas, São Paulo, v. 49, p. 161-185, jan./jun. 2017.

12 Mudança de paradigma de Habermas, pela via da ação comunicativa, ao propor que o deslocamento do parâmetro da racionalidade do sujeito cognoscente que se relaciona com os objetos a fim de conhecê-los e manipulá-los, para a relação intersubjetiva que os sujeitos entre si estabelecem a fim de se entenderem sobre algo.

questão: por que conflitos sociais, na teoria crítica de Habermas, continuam ocultos em relação aos processos de interação do mundo da vida e do sistema?

1.1 O SENTIDO DO DUALISMO SOCIAL DE HABERMAS

O dualismo social, na teoria crítica de Habermas, foi desenvolvido a partir das pretensões de refletir sobre a crise da racionalidade moderna no contexto da teoria crítica da primeira geração. É diante do argumento da crítica à razão moderna de Adorno e Horkheimer na *Dialética do Esclarecimento*, de 1947, que Habermas propõe uma revisão do conceito de *Aufklärung* (esclarecimento)¹³. A razão iluminista foi alavancada por Kant, Hegel e Marx e que mantiveram, ainda que por vias diferentes, o nexos entre liberdade, emancipação e história. Habermas se colocou a serviço da revisão do pensamento da modernidade, incluindo a reflexão sobre o que é o esclarecimento, que para ele significaria refletir radicalmente nos moldes de uma pragmática comunicativa, com interesse na comunicação em condições livres e ideais, e em oposição ao paradigma da filosofia da consciência, esgotada na relação sujeito cognoscente e objeto cognoscível (HABERMAS, 2000, p. 276). Nesse sentido, o dualismo social apresentado por Jürgen Habermas¹⁴, como diagnóstico das patologias sociais no quadro da evolução da sociedade capitalista moderna, considera a visão de teoria crítica como metacrítica da modernidade¹⁵, em que o conceito de razão supera os limites impostos pela interpretação positivista e se encontra situada no nível da razão prática, histórica e em normas erguidas por uma vontade humana livre.

Habermas, na tentativa de superar a filosofia da subjetividade, confirma que as estruturas da pragmática linguística trazem em si as estruturas da racionalidade. Na obra *Discurso filosófico da Modernidade*, de 1985, o filósofo apresenta o esclarecimento como

13A razão iluminista kantiana foi inserida no projeto de esclarecimento compreendida como maioria (*Mündigkeit*), capacidade de pensar por si mesmo, servir do entendimento e da autonomia. Sobre esse tema consulte KANT, Immanuel. *Resposta à pergunta: o que é Aufklärung?* In: Paz Perpétua e Outros Opúsculos. Lisboa: edições 70, 2002. Em síntese, Adorno e Horkheimer na *Dialética do Esclarecimento* (2006) fazem uma crítica contundente à racionalidade instrumentalizada, porque encapsulou o pensamento crítico na forma de desenvolvimento científico e econômico.

14 Jürgen Habermas nasceu em 1929, em Düsseldorf, cresceu em Gummersbach, vendo na adolescência os horrores da Segunda Guerra Mundial, no início de 1945. Durante os julgamentos de Nuremberg e da divulgação dos primeiros documentários sobre os campos de concentração. Predomina, na sua formação acadêmica, os estudos em filosofia, história e psicologia. Passou pelas Universidades de Göttingen, Zurique e Bona. Em 1954, recebe o título com uma tese sobre Schelling. Em 1956, torna-se assistente de investigação de Theodor Adorno na Escola de Frankfurt, após regresso dos membros dessa escola do refúgio nos EUA, no regime Nazista.

15 Segundo Menezes “[...] A metacrítica constitui uma reelaboração do quadro referencial do conceito de crítica na sua contextualização dentro da modernidade, a partir da perspectiva dos eixos da tradição, que refletem a sua formulação e o seu contexto de desenvolvimento.” (MENEZES, 2010, p. 24).

processo de argumentação, situado entre o racional e o não racional; o racional e a dominação pelo exercício do poder. Para colocar a questão de um modo mais preciso, o que Habermas almeja, inicialmente, é problematizar a modernidade para compreender o estado de sua crise, configurar quais são suas patologias no campo teórico e criar um arranjo possível para esse pensamento no momento presente. No entanto, ao cumprir esse papel, o autor outorga a Hegel a chancela do discurso filosófico da modernidade¹⁶ para requerer a Kant o atributo do sentido da emancipação. Considerando que o esclarecimento é um elemento de referência dos teóricos da Escola de Frankfurt¹⁷, passemos agora ao diagnóstico da modernidade quanto às patologias sociais, em relação à razão instrumental, em Adorno e Horkheimer e, posteriormente, à visão de Habermas sobre esse diagnóstico.

Os pensadores da primeira geração da Escola de Frankfurt indicam que há um processo de individuação e possibilidade de o sujeito se autodeterminar perante a sociedade e a natureza. Entre 1937 e 1945, apesar desses autores compreenderem o sentido positivo da racionalidade, demonstraram, na crítica à modernidade, a ideia de uma subjetividade aviltada pela razão instrumental moderna. Entende-se por razão instrumental a racionalidade técnica e científica que orienta o sistema produtivo capitalista através de cálculos e meios para obtenção de determinados fins, cujos efeitos dessa ordem vigente é a alienação e a reificação dos sujeitos mediante identificação com essa ordem social. Assim, da posição dual do esclarecimento demonstrada por Adorno e Horkheimer, entre a autoconsciência e a alienação do indivíduo, presume-se o desafio de que o esclarecimento depende da capacidade cognitiva e da prática humana para torná-lo capaz de ser sujeito das normas, valores e ações, como afirmava Kant.

Observando a ideia de esclarecimento em Adorno, Horkheimer e Habermas, pode-se detectar que há em comum nos herdeiros da filosofia crítica e seus antecedentes - Kant, Marx e Hegel - a predisposição de ver no comportamento crítico as condições de racionalidade humana e sua relação com sistemas sociais e a cultura; e de explorar os potenciais disponíveis para criação de um estado de emancipação humana. Nesse sentido, Habermas tenta resgatar a razão nos moldes kantianos da *Aufklärung*, ao invés de asfixiá-la nos limites da razão

16 No texto *O Discurso Filosófico da Modernidade* (2000), no capítulo II, Habermas dedica a investigar o sentido da modernidade em Hegel. Sobre essa tese, Repa, no artigo, *Hegel, Habermas e a modernidade* (2010) afirma: “[...] Hegel teria inaugurado o discurso filosófico da modernidade ao levar a sério a consciência de tempo, inscrevendo-a na necessidade de autocertificação, que deve partir do conteúdo normativo liberado pelo princípio da subjetividade, mas ao mesmo tempo refletindo sobre as consequências desagregadoras que esse mesmo princípio acarreta ao se corporificar institucionalmente na cultura e na sociedade.” (2010, p. 155).

17 Theodor Adorno, Max Horkheimer e Herbert Marcuse foram os pensadores da primeira geração da Escola de Frankfurt, perpassando, inicialmente, pela fase do materialismo interdisciplinar (1932-1937), depois pelo estudo crítico da teoria crítica (1937-1940) e, posteriormente, pela abordagem da crítica da razão instrumental (1940-1945).

instrumental, como o caminho perseguido pelos predecessores da Escola de Frankfurt. No contexto da *Aufklärung* e dos seus potenciais de emancipação humana no trajeto da teoria crítica, e com intenção de identificar as análises e desdobramentos do pensamento de Fraser quanto ao dualismo social de Habermas, faz-se necessária uma melhor explicitação das noções de razão instrumental, tal como desenvolvida por Adorno e Horkheimer, assim como da razão comunicativa pensada por Habermas.

O conceito de racionalidade instrumental é resultado da autocompreensão da era moderna, prefigurada como patologia da própria razão denunciada pela crítica severa de Weber à modernidade¹⁸. Depois de Weber, Adorno e Horkheimer, a razão instrumental teve vários encaminhamentos¹⁹, em termos de prognóstico das patologias sociais, contudo é na *Dialética do esclarecimento* de Adorno e Horkheimer que a análise psicológica e cultural se amplia nos relatos sobre a tolerância dos indivíduos às novas formas de controle dos aparelhos repressivos e ideológicos do Estado capitalista.

A razão instrumental, nos termos de Adorno e Horkheimer, foi concebida “[...] em uma razão alienada que se desviou do seu objetivo emancipatório original, transformando-se em seu contrário: a razão instrumental, o controle totalitário da natureza e a dominação incondicional dos homens” (FREITAG, 1986, p. 35). De acordo com tal compreensão, o conhecimento

18 Julien Freund, em *Sociologia de Max Weber* (1975), apresenta o conceito de racionalização em Max Weber (1864-1920) como “[...] o resultado da especialização científica e da diferenciação técnica peculiar à civilização ocidental. Consiste na organização da vida, por divisão e coordenação das diversas atividades, com base em um estudo preciso das relações entre os homens, com seus instrumentos e seu meio, com vistas à maior eficácia e rendimento. Trata-se, pois, de um puro desenvolvimento prático operado pelo gênio técnico do homem.” (1975, p. 19). Essa vertente do processo de racionalização de Weber é interpretada por autores marxistas no sentido de coisificação, dentre eles Lukács e Marcuse. A racionalidade de duplo sentido em Weber caracteriza-se por: 1) racionalidade subjetiva ou daquela em que o grau de avaliação interna do ator é introjetado cognitivamente antes do ato; 2) racionalidade objetiva em que o grau de incorporação da ação de princípios racionais pela adesão a regras formais ou cálculos dos meios e fins. Para um entendimento ampliado dessa ideia recomenda-se ver a obra de Weber *Economia e Sociedade*. Essa ideia enquadra-se na relação que o autor faz da racionalidade como nos tipos-ideais de ações sociais.

19 A análise iniciada por Max Horkheimer, na década de 1930, da tese marxista de funcionamento da sociedade formada por classes como possibilidade de emancipação humana. Um pensamento iniciado no ensaio-manifesto, intitulado *Teoria Tradicional e Teoria Crítica*, Max Horkheimer, em 1937, expôs os traços da crítica à teoria tradicional. Na parceria, Adorno e Horkheimer desenvolvem a ideia da transformação e emancipação compreendida na perspectiva da universalidade a partir do diagnóstico da sociedade de classe de Marx, resultando que foi convertida em sociedade de massa. Os fundamentos das pulsões na psicanálise em Freud, acerca do progresso da civilização e o mal-estar gerado pela repressão das pulsões serviu de argumento para Horkheimer fundamentar que uma sociedade asfixiada pela repressão tende a se voltar contra a própria sociedade e, assim, destacar os efeitos nocivos do modelo de racionalidade defendida pela teoria tradicional. Walter Benjamin desenvolveu uma visão mais positiva da racionalidade técnica, declarando-a capaz de criar bens culturais pela reprodutibilidade técnica. Herbert Marcuse, outro frankfurtiano da primeira geração, desdobra sua crítica sobre o capitalismo e a sociedade comunista soviética e suas formas de repressão. A sua crítica recai sobre a compulsão pelo consumo, a uniformização dos comportamentos, intitulando-a de tendência unidimensional do ser humano inserido na lógica capitalista que se coloca sem capacidade crítica frente aos padrões de comunicação e ampliação do consumo.

humano foi reduzido ao domínio da técnica e ao modelo das ciências empíricas, limitando o campo de atuação da razão ao conhecimento objetivo e operacional, determinando, como consequência, a sociedade contemporânea pelo predomínio da razão dos meios. Assim, a lógica da razão instrumental reduziu o mundo dos objetos e dos homens a problemas técnicos, sintetizado como primeiro diagnóstico da sociedade moderna na teoria crítica, face ao capitalismo de Estado²⁰.

Tentando colocar o projeto de esclarecimento em novos trilhos e a modernidade como via de ampliação do conceito de racionalidade, a abordagem de Habermas em torno do dualismo social configura-se como uma teoria de sociedade como evolução social. Os primeiros passos da teoria da evolução social foram conduzidos por ele através da rejeição do pessimismo em relação à ciência e à técnica da primeira geração da Teoria Crítica. Habermas inicia a investigação fazendo oposição ao diagnóstico unilateral das patologias sociais da modernidade, vinculadas aos imperativos da racionalidade instrumental, e se propõe a analisar a evolução da sociedade moderna em *Técnica e ciência como ideologia* (1968), como um processo que se deu por meio da expansão contínua da aprendizagem social e a diferenciação complexa da razão instrumental nos subsistemas econômicos e administrativo. Nesse texto, Habermas dá sinais da sistematização do dualismo social como processo evolutivo das forças produtivas na modernidade. O pensador analisa o conceito de racionalidade desenvolvido por Max Weber, especialmente do agir instrumental, voltado à obtenção de resultados pré-determinados e, a partir de Marcuse avalia o caráter evolutivo histórico e política da técnica e da ciência²¹, assumindo que o agir instrumento (o trabalho) e a interação (agir comunicativo) não se reduzem um ao outro. Com relação a Weber, Habermas problematiza a dimensão da razão com vistas a fins e o seu sentido meramente instrumental e em Marcuse, o filósofo ressalta a problematização deste pensador quanto a subjetividade, a ação e o reconhecimento de que a sociedade tecnológica obstruiu às forças históricas libertadoras pelo meio da confluência entre ciência, técnica e ideologia.

Entre o diagnóstico de Weber e Marcuse, Habermas procura desenvolver um diagnóstico mais condizente com uma relação entre dominação política, alienação de gostos e

20 O capitalismo de Estado é o período do capitalismo pós-guerra que nos termos de Horkheimer e Adorno, considera essa fase como capitalismo ou mundo administrado, com efetiva intervenção estatal. Segundo Marcos Nobre, nesse modelo, a autorregulação do mercado não existe. O que fica evidente é o controle que ajusta os meios a fins estabelecidos exteriormente. Assim, do ponto de vista do capitalismo administrado, Adorno e Horkheimer asseguram que é uma forma de pensamento ilusória, pautada no conformismo à dominação vigente (2004, p. 52).

21 Habermas amplia a reflexão sobre o desenvolvimento da sociedade moderna e a superação do paradigma moderno em outras obras: HABERMAS, J. (1982): *Conhecimento e interesse*, Rio de Janeiro, Zahar Editores; HABERMAS, J. (2002): *Pensamento pós-metafísico: estudos filosóficos*, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro.

os sentidos atribuídos à vida, a partir da distinção entre trabalho e interação. Isto significa dizer, que a proposta habermasiana não elimina a racionalidade instrumental e nem a coloca como predominante no bojo da ideologia da sociedade industrial, como defendeu Marcuse, ao associar a hierarquização da racionalidade instrumental à hierarquização social. Para Habermas, há um aspecto instrumentalista interno da racionalidade técnica que não permite a produção de uma síntese absoluta das relações materiais e simbólicas, como previu Marx.

Considerando o duplo sentido do conceito de racionalização e o agir instrumental e o agir comunicativo, Habermas tenta reconstruir a razão técnica e revitalizar a crítica, aderindo à concepção de capitalismo como sistema colonizador, determinado pela racionalidade instrumental, enxergando o deslocamento da condução das crises econômicas para o Estado, o aumento da autonomia sistêmica em relação ao meio circundante e a alteração das estruturas normativas²². É nesse contexto que vai se configurando a distinção habermasiana entre a racionalidade técnica e racionalidade comunicativa.

Segundo Siebeneichler (2003), fica clara a reação de Habermas de reformular o problema da reificação ou coisificação da modernidade, cujo posicionamento é “[...] contra o que chama de irracionalidade dominante na sociedade contemporânea, interpretando-a num quadro macroscópico como do predomínio de uma racionalidade técnica, instrumental.” (2003, p. 25). Desse modo, como um primeiro diagnóstico, Habermas não nega a penetração da racionalidade instrumental no desenvolvimento da racionalização na sociedade moderna, mas assegura que esse desenvolvimento ocorreu de modo progressivo, onde poderes e interesses dominantes se impuseram gradativamente sobre as forças comunicativas da sociedade.

Em *Para a reconstrução do materialismo histórico*²³ (1990), Habermas advoga a tese de que o trabalho (ação instrumental) e a linguagem (ação comunicativa) são constitutivos do desenvolvimento social, logo, compreender a história através do processo de desenvolvimento das forças produtivas é um reducionismo da reflexão marxiana porque se fundamenta exclusivamente no horizonte da razão instrumental. Como resposta a este reducionismo marxista, o pensador justifica:

A estrutura econômica de uma determinada sociedade, portanto, deveria ser investigada em dois planos analíticos: inicialmente, nos termos dos modos de

22 Em *Problemas de legitimação no capitalismo tardio*, de 1973, Habermas problematiza a realidade do capitalismo tardio, avaliando que esse contexto sociopolítico favoreceu a intervenção estatal de retirar da economia capitalista a sua capacidade ideológica de legitimação da dominação de classe, oportunizando a ampliação da complexidade das relações de integração sistêmica e integração social (HORA, 2013, p. 69).

23 Obra de 1976, na qual Habermas, inspirado pela teoria da evolução social e releitura do marxismo, apresenta a ideia de “reconstrução”. Assim, retoma o materialismo histórico na teoria crítica, como um paradigma que necessita ser revisitado, contrariando o esgotamento dessa concepção após os estudos do marxismo ocidental desenvolvidos pelos teóricos críticos da primeira geração.

produção que nela estabeleceram um vínculo concreto; e, depois, nos termos da formação social à qual pertence o modo de produção dominante em cada oportunidade (HABERMAS, 1990, 134).

Habermas alarga o modelo marxista e sua compreensão de ação e razão, centradas no conflito de classes sociais. Nesse viés, defende que a realidade sociocultural, a política e a esfera econômica compõem os sistemas sociais, todavia delimita uma compreensão da história através do desenvolvimento dessas relações sociais, descentradas da dialética sujeito e objeto e da condição universalizante da categoria trabalho. Nessa compreensão, a espécie humana se desenvolve por meio da dimensão do saber técnico-produtivo e da consciência prático-moral.

No entendimento de Habermas, lutas e conflitos sociais não estão localizados exclusivamente na compreensão materialista da história, portanto, o Estado e a sociedade não podem mais ser vistos a partir do paradigma base/superestrutura. Como resposta a essa tese, o autor repensa a teoria da evolução social, num diálogo crítico com o método materialismo do histórico de Marx e Engels, ao questionar a visão de que a reprodução social é determinada pelo trabalho humano, ampliando o sentido de reprodução social da modernidade ao reconsiderar as categorias críticas da economia no desenvolvimento de seu projeto reconstutivo de teoria crítica e teoria social.

Com a finalidade reconstitutiva, Habermas se determina a refletir sobre os projetos da modernidade na teoria da evolução social e na teoria do dualismo social. Em comum, os dois projetos habermasiano de revisão do caráter ideológico da racionalidade instrumental e a superação da sociabilidade capitalista visam: “[...] reconstruir as condições de possibilidade do entendimento mútuo mediado pela linguagem, vale dizer, o sistema das regras que possibilitam o acordo entre sujeitos socializados linguisticamente.” (NOBRE; REPA, 2012, p. 26), contribuindo com a compreensão de como as normas sociais e a integração social das sociedades tradicionais são progressivamente substituídas pela ação comunicativa e com o desenvolvimento da racionalização social. Esse é o quadro da inserção da teoria da ação comunicativa em Habermas que se efetiva por meio dos aspectos comunicativos da razão e do agir enquanto mediações sociais ao invés da organização produtiva²⁴.

24 A ideia de centralidade da linguagem, a pertinência dos processos geradores da aprendizagem e defesa da teoria da evolução social em Habermas foi ampliada nas obras: *Teoria do agir comunicativo* (1981), *Consciência moral e agir comunicativo* (1983), *O discurso filosófico da modernidade* (1985) e *Pensamento pós-metafísico* (1988). Habermas apresenta a aprendizagem na perspectiva ontogenética (desenvolvimento do indivíduo) e na filogenética (desenvolvimento das sociedades), esclarecendo a relação entre princípios universalistas e entendimento intersubjetivo das comunidades linguísticas.

Admitindo que a finalidade reconstrutiva de Habermas foi relevante na determinação do que foi os projetos da modernidade, tanto na perspectiva da teoria da evolução social e na teoria do dualismo social, vamos considerar as bases da razão comunicativa que Habermas utilizou como aporte contrário à autoconservação da tradição. Para tanto, explicita-se uma tipologia da ação, cujo parâmetro da comunicação articula e serve de referência para pretensões de verdade e ações autênticas em que o sentido do mundo dado perpassa pelo sentido construído socialmente intersubjetivamente, portanto inclusivo e ordenado pela via da reciprocidade.

1.1.1 A Teoria da ação comunicativa

A teoria da ação comunicativa de Habermas constitui-se como um dos elementos de uma práxis que se fundamenta na história humana. Esse dado fica evidente no vínculo que o filósofo fez entre o agir comunicativo de tendência emancipatória e a teoria da evolução social, designando que os processos de socialização são caracterizados por uma normatividade do aprendizado estruturado linguisticamente e socialmente compartilhadas.

Em 1981, na *Teoria da Ação Comunicativa*, Habermas apresenta a racionalidade comunicativa, como uma espécie de ação social, entendida como interações intersubjetivas entre pessoas racionais. Com essa ideia, o pensador reivindica para a teoria crítica uma concepção filosófica orientada por interesses técnico-instrumentais, práticos e emancipatórios. Para Habermas (1987, v. 1, p. 38), “[...] chamamos racional a uma pessoa que interpreta suas necessidades à luz de padrões valorativos aprendidos em sua cultura; porém, sobretudo, quando é capaz de adotar uma atitude reflexiva ante padrões de valor com que interpreta suas necessidades” (apud BOLZAN, 2002, pp. 81-82) que, para efeito da ação comunicativa, é uma competência cognitiva importante nos processos de desenvolvimento da racionalização organizacional societal moderna, através da autonomização da ciência, da moral e da arte. Nesse sentido, a prática societária moderna se estabelece por meio da dimensão filosófica que se encontra situada e encarnada na linguagem e nas atividades humanas.

De acordo com Freitag, a razão comunicativa de Habermas como teoria da modernidade pressupõe, negociação, justificação de valores e normas e foco no melhor argumento (1993, p. 60) e, sobretudo, produz aprendizagem social na medida em que se desenvolve a habilidade comunicativa. A razão comunicativa e a teoria da evolução da aprendizagem são conceitos significativos na teoria da evolução social de Habermas, delineando um giro no diagnóstico das patologias da sociedade moderna, ao invés de continuar no paradigma da teoria crítica de associação entre crítica da sociedade e crítica do conhecimento.

A racionalidade comunicativa é explorada por Habermas como um potencial emancipatório do iluminismo, que foi absorvido parcialmente no desenvolvimento social da modernidade. Vale reforçar que a racionalidade comunicativa é uma “[...] capacidade de os participantes responsáveis da interação orientarem-se pelas pretensões de validade que estão assentadas no reconhecimento intersubjetivo.” (HABERMAS, 2000, p. 437). Trata-se de reconhecer e legitimar a diversidade de valores morais no procedimento comunicativo em que todo falante expõe o seu enunciado como se fosse verdadeiro, podendo argumentar em favor de suas ideias e contexto normativo, mas também de defesa de modelos institucionais normatizáveis sob o crivo da pragmática formal²⁵, como uma competência comunicativa, universal, pragmática e de uso cognitivo e comunicativo da linguagem. Nesse modelo, a experiência comunicativa entre o falante e o ouvinte tem primazia sobre o significado semântico da mensagem proferida.

Considerando a linguagem como mecanismo de interação social e encarando a perspectiva de evolução social moderna, Habermas traz para o centro do debate os conceitos de linguagem, racionalidade e ação, desenvolvendo, em conjunto, uma epistemologia sociocognitiva capaz de fundamentar e coordenar relações sociais na esfera pública²⁶, relacionando a diferenciação estrutural do mundo da vida e a complexidade das forças produtivas. Nesse contexto, a teoria da ação comunicativa e a teoria social de caráter dualista são dois projetos que se articulam e que contribuem “[...] para os pressupostos de crítica e de diagnóstico do tempo presente, sem prescindir dos conteúdos normativos e sem distanciar-se demasiado dos conteúdos empíricos sob pena de fazer acordar os sonhos altissonantes da filosofia da história.” (BANNWART JR, 2013, p. 74).

Habermas caracteriza a sociedade moderna por dois mecanismos de reprodução social: a reprodução simbólica e a reprodução material. Por reprodução material entende-se as ações que estimulam a criação de objetos, utensílios, o desenvolvimento de técnicas, dando sentido às esferas da economia e da política porque provém das condições materiais e objetivas da sociedade. Pautada no mundo da vida, por reprodução simbólica compreende-se o mundo dos laços sociais e intersubjetivos, em que a racionalidade comunicativa é inserida no plano da

25 Desde o início da década de 1970 a pragmática formal é um conceito indispensável para Habermas. Segundo Oliveira (2006), “[...] a tarefa específica dessa teoria [da pragmática universal] consiste na reconstrução do sistema de regras segundo o qual produzimos ou geramos, enquanto tal, situações de possível fala.” (2006, p. 296).

26 O conceito de esfera pública em Habermas está em consonância com o desenvolvimento de sua tese sobre democracia e da posição metódica de reconstrução racional. Sugestão de leitura do desenvolvimento do conceito nas obras do pensador: BOSCO, Estevão. *Habermas e a esfera pública: anotações sobre a trajetória de um conceito*. Disponível em: <https://periodicos.ufes.br/sinais/article/view/18456>. V.21 n.2: Sinais. São Paulo, 2016.

reprodução simbólica. Assim, Habermas demonstra os contextos de ação na razão moderna com a meta de propor o giro intersubjetivo ou o paradigma da comunicação como construção intersubjetiva da identidade pessoal e coletiva.

A abordagem do duplo sentido da reprodução material e simbólica, como delimitada por Habermas, é parte de um quadro social em que os sujeitos se relacionam com base em orientação de ação para o êxito e para o entendimento, tentando superar a visão de Weber do racionalismo ligado à relação sujeito-objeto e da ação racional com respeito a fins a partir da compreensão de seu conteúdo relacional sujeito-sujeito. Partindo da classificação de Weber de ação social²⁷, Habermas modifica a perspectiva de uma teoria geral da ação social, visando não reduzir as atividades humanas diante do mundo objetivo ao aspecto cognitivo e ao agir instrumental, tendo em vista que no mundo da ação o agente estabelece relação com as esferas do mundo objetivo e o mundo social, realizando sua competência técnico-prática em um contexto de normas sociais e interação social simbolicamente mediada.

Ao questionar os limites da ação racional instrumental de Weber, Habermas reclassifica a teoria geral da ação social redefinindo-a como ação teleológica (instrumental), estratégica e comunicativa (2012a, p. 495)²⁸. A ação instrumental ocorre no desenvolvimento do saber, orientada para o êxito e responsável pelas tarefas técnicas de controle, eficácia, objetividade e padronização, atribuída do ponto de vista epistemológico à relação sujeito-objeto. A ação estratégica é uma ação interessada, projetada em função de ganhos e perdas entre os envolvidos nos planos de ação. A ação comunicativa refere-se aos planos de ação dos atores sociais que buscam na interação e na comunicação uma forma de coordenação para o entendimento²⁹.

27 Os tipos de ação social descritos por Weber são associados a racionalidades e finalidades específicas. São elas: 1) ação racional relativa aos fins (instrumental), onde se levam em consideração os meios para realizá-los perante expectativas das ações dos outros e do mundo exterior; 2) ação racional relacionada por valores éticos, estéticos, religiosos, nos quais independem do êxito; 3) ação por afetividade, voltada para os afetos emoções e sentimentos. 4) ação por tradição, associada aos usos e costumes e as tradições. Nesta classificação Weber expõe que elas possuem relação com meio, fins, valores e efeitos e são dispostas do maior nível de racionalidade para o de menor nível de racionalidade. Ver melhor essa ideia em: WEBER, Max. Conceitos sociológicos fundamentais. In: Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva. Tradução de Régis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa. Revisão técnica de Gabriel Cohn. 4. Ed Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2012. v.1, part 1, cap. 1, p. 3-35.

28 Vale destacar que na reclassificação da tipologia de ação de Weber, Habermas insere a ação normativa, a ação dramaturgica, no entanto destacamos no corpo do texto as ações relevantes para a discussão da diferenciação entre razão instrumental e razão comunicativa. Nesse sentido, na ação normativa, o sujeito se coloca perante o mundo objetivo e mundo social), partilhando a legitimação (assentimento) de ditos valores, costumes e normas e na interação é recíproca por meio da expressividade artística.

29 O entendimento, para Habermas, é o processo de obtenção de um acordo entre sujeitos linguística e interativamente competentes. Esse acordo se apoia em convicções comuns, atingidas através de um desempenho discursivo. Nessa medida, o acordo é racional, isto é, quando não pode ser arrancado mediante uma atuação instrumental sobre a situação da ação ou mediante um influxo calculado sobre as decisões de um oponente. O entendimento, dessa maneira, é imanente como *telos* à linguagem humana (RIVIERA, 1995 p. 24).

É com essa reclassificação da tipologia da ação social de Weber que Habermas segue os passos da construção da teoria da ação comunicativa vinculando a ação comunicativa à ação estratégica³⁰, mas com uma função diferente e específica: na relação sujeito-sujeito, os atores estão disponíveis para a comunicação orientada para o entendimento, seja no contorno dos planos de ação, seja no de execução destes. No bojo da construção do quadro da razão comunicativa, Habermas coloca a linguagem como pressuposto universal e capacidade dos indivíduos se relacionarem intersubjetivamente na forma de entendimento ou em atos de fala³¹. Atos de fala são processos de argumentação e justificação que não

servem apenas para a representação (ou pressuposição) de estados e acontecimentos, quando o falante se refere a algo no *mundo objetivo*. Eles servem ao mesmo tempo para a produção (ou renovação) de relações interpessoais, quando o falante se refere a algo no *mundo social* das interações legitimamente reguladas, bem como para a manifestação de vivências, isto é, para a autorrepresentação, quando o falante se refere a algo no *mundo subjetivo* a que tem um acesso privilegiado. Os participantes da comunicação baseiam os seus esforços de entendimento mútuo num sistema de referências composto de exatamente três mundos. (HABERMAS, 1989 p. 167).

Essa descrição de ato de fala em Habermas modifica a concepção clássica quando introduz o conceito de “ação” no interior do próprio enunciado, ao afirmar que um dizer é também uma forma de ação, travada pela pelos sujeitos capazes de falar e agir³². A imbricação dos atos de fala entre sujeitos ocorre no mundo de coisas existentes, vinculado às intenções, os sentimentos e laços sociais com possibilidade de entrarem em um processo argumentativo, podendo, por uma via, ocorrer a dominação de uma fala sobre a outra no contexto dada a predominância da razão instrumental sobre o mundo da reprodução simbólica e material e, por outra via, haver contestação, até que o consenso seja alcançado³³. Essa é a condição necessária

30 Artigo que discute os limites desse ponto de vista habermasiano a partir da reconstrução de Karl-Otto Apel: Carmo, Luís Alexandre Dias do. *A problemática da relação entre racionalidade da ação estratégica e racionalidade comunicativa: uma tentativa de pensar com Habermas, contra Habermas*. p. 13-39. Kalagatos, Revista de Filosofia. v. 12 n. 24, Fortaleza, 2015.

31 A teoria dos atos de fala é um projeto da filosofia da linguagem que avalia os aspectos semântico (uso das palavras e das declarações, intenções do falante e verdade proposicional), pragmáticos (identificação dos atos de falas locutório, ilocutório, perlocutório) e normativos (práticas linguísticas da conversação e da asserção). Austin e Searle desenvolveram esses três aspectos linguísticos na teoria dos atos de falas, influenciando Habermas quanto ao aspecto da linguagem ordinária e seus usos se relacionarem com os seus aspectos pragmáticos adequando às condições de validade dos atos de fala.

32 Habermas segue a premissa de Austin de considerar a fala como ato performativo por exercer a influência efetiva na vida humana em sociedade, estabelecendo que as ações são fundadas na perspectiva compartilhada entre a consciência de si e sua posição enquanto sujeito participante da vida social. A fala como ato performativo é exposta pelo filósofo da filosofia analítica, John Langshaw Austin em *Quando dizer é fazer: palavras e ação* (1962). Ver *Quando dizer é fazer: palavras e ação*. Trad. de Danilo Marcondes de Souza Filho. Porto Alegre: Artes Médicas: 1990.

33 Essa visão de Habermas tem como referência a teoria dos três mundos de Karl Popper, na qual demarca a ideia de “visão descentrada de mundo, ao tentar reconciliar teoria da ação social do idealismo e teoria de sistema social

para a ação comunicativa, possibilitando os interesses universalizáveis serem mediados por estruturas gramaticais, justificações e ações consensuais, ao invés de serem estabelecidos por relações de forças e coação da ação instrumentalizada (HABERMAS, 1980, p. 141).

Por consequência dos atos de fala, o entendimento mútuo pela via da intersubjetividade é justificado como autocompreensão da tarefa coletiva³⁴. Mais que isso, Habermas reformula o problema marxista do fetichismo da mercadoria para colonização interna do mundo da vida. Enquanto Marx esclarece que o capital perverte a lógica das necessidades e a transforma em sujeito do desenvolvimento, reificando pessoas e personificando objetos-fetiches com atributos humanos, Habermas confirma que o roteiro de interação no mundo vivido, mediado pela linguagem e ação comunicativa são relações sociais que se deslocam da visão da relação sujeito-objeto e da interpretação cognitivo/instrumental para um estado de coisas onde a produção material é resultante de ações instrumentais e comunicativas.

Habermas, ao fixar que o mundo da vida é constituído de linguagem e cultura e assumir a posição de referência das duas esferas de reprodução social e suas formas de integração sistêmica e social, visa demarcar a noção bipolar de sociedade pela via da conexão entre os conceitos da teoria da ação e da teoria dos sistemas³⁵. Sistema e mundo da vida são categorias que entram no diagnóstico do projeto de teoria crítica e social do pensador, cuja reconstrução da estrutura societária moderna se corporifica no intento da teoria da ação comunicativa, se efetivando, também, como uma guinada pragmática da linguagem, orientada ao consenso como contraposição aos subsistemas do agir instrumental.

1.1.2 Colonização do mundo da vida pelo sistema

As referências de Habermas às relações intersubjetivas e às capacidades linguísticas como um potencial de superação e emancipação dos efeitos perversos da ideologia, no contexto do capitalismo tardio, permitiram que o agir estratégico e o agir comunicativo fossem a diretriz

do positivismo, possibilitando que os participantes de uma interação, face a uma normatização estejam envolvidos mundos objetivo, social e subjetivo. Sobre essa ideia de Karl Popper, ver *Conhecimento objetivo*. Tradução de Milton Amado: São Paulo, 1975.

³⁴ Essa perspectiva de Habermas, nos termos da ação comunicativa e os processos de construção social subjetiva favoreceu as reflexões sobre conceitos de justiça que vamos abordar, adiante, na teoria do reconhecimento de Axel Honneth e da concepção bidimensional de justiça de Nancy Fraser.

³⁵ A proposta de Habermas de articulação entre teoria da ação e teoria de sistema tem como referência a reconstrução crítica da teoria da estrutura da ação social parsoniana. Ver esse tema com REGATIERI, Ricardo Pagliuso. *Teoria da ação e teoria de sistemas em Talcott Parsons e Jürgen Habermas*, publicado em Estudos de Sociologia, Recife, 2019, Vol. 2 n. 25, disponível em:

<https://periodicos.ufpe.br/revistas/revsocio/article/viewFile/243767/34007>. Acesso: 03 abril 2022.

para o filósofo interpretar a sociedade, com suas patologias sociais predominantes a partir da modernidade, conseguindo certificar a amplitude da razão comunicativa em nossas ações cotidianas. Desse modo, no volume II da *Teoria da Ação Comunicativa* (2012), como condição fundamental de pensar os traços da modernidade no plano da formação societária, Habermas coloca a racionalidade comunicativa como uma chave adequada para interpelar a sociedade capitalista contemporânea contribuindo com a identificação dos pontos de tensão e limites que o capitalismo impõe à democracia na atualidade. Para atingir esse objetivo, o pensador faz um novo diagnóstico da sociedade burguesa moderna ao distinguir na sociedade em um dualismo metódico de organização: uma é mediada pelo sistema e regida por mecanismos e regulação das regras de mercado e de seu poder administrativo; a outra esfera é do mundo da vida (*Lebenswelt*)³⁶, regulada pelo entendimento mútuo entre as pessoas e mediada linguisticamente.

Habermas absorve de Husserl o conceito de mundo da vida, afirmando que o pensador trata o mundo da vida “[...] como uma reserva de padrões de interpretação, organizados linguisticamente e transmitidos culturalmente (HABERMAS, 2012, p.254). Em Husserl, o mundo da vida diz respeito à vida partilhada e à intersubjetividade, ao invés de compreendê-lo pelo conteúdo cognitivo dos juízos proferidos. Nesse sentido, o conjunto de objetos do mundo que nos leva à compreensão da realidade, uma vez que a atuação humana e suas experiências são carregadas de componentes valorativo e motivação, mobilizando a renovação de processos sociais e culturais. Com essa visão, Habermas amplia o conceito de mundo da vida no âmbito da sociedade e da personalidade do indivíduo, demarcando, na teoria do agir comunicativo, a sua perspectiva do mundo da vida como:

[...] o lugar transcendental em que os falantes e os ouvintes se encontram; onde podem levantar, uns em relação aos outros, a pretensão de que suas exteriorizações condizem com o mundo objetivo, social e subjetivo; e onde podem criticar ou confirmar tais pretensões de validade, resolver seu dissenso e obter consenso. (HABERMAS, 2012b, p. 231).

Para Habermas, o mundo da vida é o mundo compartilhado entre os falantes que serve de pano de fundo para comunicação entre os falantes, como as crenças, critérios, valores e

36 Mundo da Vida é um conceito delimitado pela Fenomenologia de Husserl, da Sociologia Compreensiva de Schütz, Berger e Luckmann e da Teoria Crítica de Habermas. Com Husserl o mundo vivido histórico torna-se categoria central a partir da reflexão acerca das ciências ancoradas na filosofia transcendental. Da análise dos trabalhos de Husserl, Schütz (2012) sintetiza “[...] O mundo da vida cotidiano é o cenário e também o objeto de nossas ações e interações. Nós temos que dominá-lo e transformá-lo de modo a ser possível concretizar os propósitos que buscamos realizar nele, entre nossos semelhantes.” (Schütz, 2012, p. 85). Sugestão de leitura sobre o mundo da vida em Husserl e Habermas: PIZZI, Jovino. *O mundo da vida: Husserl e Habermas*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2006.

definições. Como razão comunicativa, é o mundo da vida que se manifesta no ato da resolução de problema com pretensões de validade e sob submissão do julgamento do outro, suscetível a questionamento e comparação dos contextos de ação para melhor compreensão das patologias sociais. Nessa análise, o autor não nega a penetração da racionalidade instrumental nas instituições culturais, no entanto se propõe a demonstrar seus efeitos da racionalidade instrumental no interior do mundo da vida, chamando de patologias da modernidade as consequências das interferências sistêmicas na forma comunicativa de interação no mundo da vida. Em face desse posicionamento, Habermas define a modernidade como um referencial a ser retomado com vistas a fundamentar normativamente uma teoria crítica da sociedade julgando que

[...] as patologias da modernidade não podem ser medidas por critérios biológicos, pois é necessário tomar como ponto de partida as contradições que podem irromper em interações comunicativas, uma vez que na prática cotidiana – que depende da facticidade de pretensões de validade – que pode haver enganos e autoilusões que adquirem um poder próprio. (HABERMAS, 2012b, p. 678-679).

Em Habermas, o problema da modernidade tem como referência a análise societária e ele se propõe a construir uma solução ao problema das patologias modernas. Assim, ele identifica a patologia da modernidade em termos de “colonização do mundo da vida” pelo sistema, a partir das críticas aos diagnósticos de patologias da modernidade de Weber, identificada em termos de “perda de sentido” e “perda de liberdade” e o diagnóstico da teoria da modernidade de Lukács como patologia da retificação³⁷, considerando na sua crítica que a referência principal de institucionalização social para Weber e Lukács é a economia capitalista e o Estado, mediados pelo controle do dinheiro e do poder, e um conceito restrito de racionalidade.

A patologia da modernidade configura-se, de acordo com Habermas, pela colonização do sistema ao mundo da vida. Segundo Freitag, a colonização do mundo da vida “[...] refere-se à penetração da racionalidade instrumental e dos mecanismos de integração do ‘dinheiro’ e do ‘poder’ no interior das instituições.” (2005, p. 169). Assim, a solução de Habermas para o

37 Habermas critica o diagnóstico de Weber quanto ao unilateralismo e finalidade teleológica da racionalidade com relação a fins e por não estabelecer conexões entre as esferas culturais de valor científico e técnico e a esfera social de valor ético e moral. O pensador enxerga o avanço de Lukács, em relação a Weber, no diagnóstico da análise da racionalização social como fenômenos de reificação, porque Lukács relacionou processos de valorização no sistema econômico, compreendida como racionalização baseada na especialização e no cálculo como origem da deformidade da reificação com vistas à superação pela consciência de classe ou da falsa consciência reificante da realidade social.

problema do diagnóstico das patologias modernas é considerar, na esfera societária, a perspectiva do mundo da vida e do sistema, ao invés de continuar com o sentido unilateral de racionalidade metafísico-subjetiva comum na teoria crítica.

Mundo da vida e sistema são dois componentes polares da concepção social de Habermas, fruto do diagnóstico do processo de racionalização, correspondendo a duas formas distintas de coordenação da ação social. De um lado a integração social e de outro a integração sistêmica. Na tese do autor, a reprodução material da sociedade se desacopla da ordem social tradicional e segue uma lógica própria de integração do dinheiro e do poder, independente da normatização e ação comunicativa, formando uma sociedade com uma tensão dialética entre as duas formas de integração. No entanto, o autor confirma que o espaço de ação comunicativa ou do mundo da vida, pela via da automatização e da colonização sistêmica perde, progressivamente, as funções específicas desse espaço, no qual, no mundo da vida as pessoas filiam-se à sociedade com base nas condições de “[...] reconhecimento recíproco, articuladas nas tradições culturais e estabilizadas em ordens legítimas e vice-versa” (HABERMAS, 1997, p. 111-112). Nesse espaço linguístico e intersubjetivo, a função é de ampliar o entendimento ao nível cultural e de saber válido, de estabelecer laços sociais de solidariedade e de formar uma identidade pessoal com o auxílio da personalidade no tempo histórico.

Como intérprete da modernidade, o caminho percorrido por Habermas tem traços de descentralização da razão e de uma visão pós-metafísica de verdade, cuja autocompreensão do sujeito oportuniza a autocrítica e a transformação dos valores que atendam a prática e mundo da vida. Em *Mudança Estrutural da Esfera Pública*, de 1962, o pensador esclarece como se deu a perda do comportamento moral e político no decurso do processo da modernização ocidental em que as experiências dialógicas se descentralizam da tradição e se vivencia uma nova referência de racionalidade, baseada no processo de argumentação racional. Habermas denuncia que o interesse público se perdeu com a nova constituição da esfera pública burguesa, assumida nos séculos XVII, XVIII e XIX com contornos cada vez mais abstratos, dando espaço a uma espécie de “consenso fabricado”³⁸. Do ponto de vista político, há uma perda de interesse público no consenso fabricado porque o poder comunicativo se amplia por meio do domínio da imprensa em associação às manipulações do poder econômico. Com esse diagnóstico, Habermas aponta para que se observe o critério normativo que permeia as relações sociais a

³⁸ Consenso fabricado seria um processo de moldagem da opinião encenada, por meio de técnicas de publicidade e de relações públicas. Mas consenso fabricado não é opinião pública. Ver melhor essa ideia em HABERMAS, Jürgen. *Mudança estrutural da esfera pública*. Trad. F. R. Kothe. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003, p. 228.

partir desse momento, problematizando a esfera pública como uma categoria crítica e como um espaço social de interação comunicativa (MELO, 2015, p. 13).

A trajetória progressiva da ordem social racionalizada como uma forma de ação estratégica do sistema, realiza interferências objetivas pelo dinheiro e poder, sendo estes “[...] um bom exemplo de um circuito ou de uma corrente de informação que substitui a linguagem (como forma de coordenação) e que ultrapassa o ponto de vista de atores individuais.” (RIVIERA, 1995, p. 36). Os subsistemas dinheiro e poder imitam a estrutura de mediação, que seria papel da linguagem. Eles produzem um intercâmbio sistêmico amparado por instituições que legitimam ordens sociais hierárquicas de *status* e competências formais de decisão. Com essas características, o dinheiro e o poder reificam os processos sociais porque as decisões são tomadas a partir dos meios e dos fins (HABERMAS, 2012b, p. 310). Essa é uma tendência da patologia social da modernidade que não se origina no mundo da vida, de acordo com Habermas, porque se apresenta como distorção dos processos comunicativos, gerando empecilho para procedimentos discursivos livres, dada a coerção exercida pelas relações de poder assimétricas no mundo da vida³⁹. Assim, a modernidade é o espaço de conflitos sociais, que se deu no quadro de patologias orientado pela capacidade cognitiva-instrumental, no qual Riviera cita como exemplo:

[...] o individualismo, competitividade e utilitarismo (inerentes ao modelo de ação racional finalística); hedonismo (como ponto de fuga para o anterior); manipulação das lealdades políticas; tecnificação das questões práticas; especialização elitizada do saber; falta de referências culturais globais etc. (1995, p. 67).

As práticas sociais referidas por Riviera, como exemplos do diagnóstico da sociedade moderna, denominadas por Habermas de colonização do mundo da vida sobre o sistema, são perturbações geradas pelos poderes imperativos do sistema sob os âmbitos da reprodução cultural, da integração social e da socialização, posteriores à desestruturação de identidades coletivas, nas quais foram se manifestando pela perda de motivação das ações orientadas para o entendimento. Diante desse diagnóstico está aberta, na teoria da modernização e do dualismo social de Habermas, a condição para se compreender a complexidade das patologias sociais e os conflitos no interior do mundo da vida, nos quais podem ser questionados e alterados. De

39 Sobre esse aspecto específico da condição do mundo da vida pelo pensador, retornaremos ainda nesse capítulo a essa temática para inserir a problematização de Fraser em relação ao dualismo social de Habermas, principalmente na crítica da pensadora quanto ao estatuto original do mundo da vida como reprodução simbólica e quanto à tendência de burocratização dos âmbitos da família e da escola como espaço legítimo de reprodução simbólica.

acordo com esse diagnóstico de patologia social oriundo das forças progressivas da ação instrumental e estratégica, o avanço da coerção dos argumentos no âmbito individual e instrumental, comprometem os laços de parentesco e religiosos de caráter solidário, inerentes às interações sociais do mundo da vida.

Em resumo, com sua concepção do dualismo social de Habermas pode reformular uma nova compreensão das patologias sociais da modernidade acerca da análise das relações materiais na sociedade burguesa, caracterizada por um processo evolutivo que se ampara no saber, na economia e na burocracia estatal e suas interações com o mundo do trabalho, com o capital, com a ação prático-moral e a ação instrumental⁴⁰. Como consequência dessa percepção, Habermas considera que há a possibilidade de dominação e emancipação social nessa ótica do dualismo social e a colonização do mundo da vida pelo sistema. Por um lado, é possível que se ampliem as patologias sociais, todavia as denúncias dos conflitos sociais podem auxiliar na resolução dos conflitos sociais situados.

Como se observa, o autor desenvolveu uma teoria social que demonstra o cerne da patologia social das interações sociais colonizadas pela racionalidade instrumental, afetando o funcionamento das democracias, cuja tarefa principal da teoria social seria, portanto, apreender satisfatoriamente o modo como esta diferenciação e interação entre sistema e mundo da vida se efetiva. Ao expor que na separação entre mundo da vida e sistema há um prejuízo na evolução social pela condição prática da razão instrumental, o pensador substitui a razão prática pela razão comunicativa como *médium* linguístico e sugere o direito⁴¹ como espaço de atenuação dos bloqueios à emancipação social. Essa via do direito seria uma espécie de espaço de integração social e resolução de problemas e patologias sociais. Reforçando essa ideia, Pinzzani assevera que o direito como *médium* em Habermas tem como finalidade

40 Habermas acredita que o desenvolvimento das estruturas das forças produtivas e as relações de produção, explorada pelo marxismo, funcionam como prerrogativas da reconstrução. Ver essa ideia em: DANTAS, Laiz, F. *Habermas e a Reconstrução do Marxismo: da teoria crítica ao pragmatismo*. Disponível em: https://ppgf.ufba.br/sites/ppgf.ufba.br/files/habermase_a_reconstrucao_do_marxismo_da_teorica_critica_ao_pragmatismo.pdf. Salvador, 2014.

41 Não cabe neste trabalho detalhar a relação entre a teoria da ação comunicativa de Habermas em relação ao direito como *médium* de integração social ou como possibilidade tanto da ação comunicativa e da ação estratégica, bem como expor as reformulações do pensador acerca dessa ideia do direito. Com esse fim indica-se Ver os volumes I e II da obra de Habermas, *Direito e Democracia: Entre facticidade e Validade*. I. 2ª Ed. Trad. Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. 2003. Para uma discussão entre direito como médium em Habermas, o vínculo entre mundo da vida e sistemas e a ambiguidade entre a Teoria do Agir Comunicativo e Direito e Democracia ver BERTEN, André L. A. *Habermas direito e pragmatismo*. Anais do I Congresso de Filosofia do Direito, Belo Horizonte. n. 3, p. 46-67, 2011. Disponível em: <http://periodicos.pucminas.br/index.php/DireitoSerro/issue/view/169>. Acesso em: 20 maio 2021.

[...] garantir a integração social, que nas sociedades modernas é ameaçada pelo desaparecimento de valores partilhados, pelo declínio da solidariedade e pela colonização do mundo da vida por partes dos sistemas económico e burocrático, que se tornaram autónomos. (2001, p. 22).

Ao realçar os efeitos da colonização do mundo da vida pelo sistema e o papel do direito como *médium* diante da visibilidade das patologias sociais e os conflitos gerados por elas, torna essa mesma realidade social aberta a um compromisso moral e normativo, que não é (totalmente) exercido por ações coordenadas sob domínio social autónomo e mercantilizado. É assim que, em Habermas, o direito e seus códigos formais, no poder da ação comunicativa e sua potencialidade discursiva de regras jurídicas contribuem com a integração entre o mundo da vida e o sistema, e como meio de preencher o *deficit* de estabilizador social em outro rumo. Em suma, o potencial emancipador diagnosticado por Habermas, encontra-se na esfera da ação comunicativa que é, por excelência, espaço de relações intersubjetivas e de integração entre sujeitos livres e iguais. No entanto, diante das ameaças do sistema, Habermas nos alerta também que a comunicação, por si só, não é capaz de gerar emancipação. O direito aparece, portanto, como gramática a partir da qual poder-se-ia constituir um poder comunicativo capaz de democratizar a sociedade.

Ao ler Habermas, Axel Honneth reafirma a caracterização do diagnóstico de Habermas da progressiva individuação da sociedade moderna e sua complexidade nas interações sociais, mas também relata que

[...] sob as condições das sociedades modernas, a solidariedade está ligada ao pressuposto de relações sociais de estima simétrica entre sujeitos individualizados (e autónomos): estimar-se simetricamente nesse sentido significa considerar-se reciprocamente à luz de valores que fazem as capacidades e as propriedades do respectivo outro aparecer como significativas para a práxis comum. [...]. (HONNETH, 2003a. p. 210).

O que Honneth evidencia como marca da sociedade moderna, a partir da especificação de Habermas do dualismo social, é que a sociedade racionalizada tem como realidade factual a secularização, o pluralismo, as relações intersubjetivas e a visibilidade do conflito social. Concordando com Habermas, o pensador da teoria do reconhecimento avalia que a primeira geração da teoria crítica tem como fundamento uma filosofia da história cuja “[...] evolução histórica é interpretada como processo de racionalização técnica que se cumpre no sistema fechado de dominação da sociedade contemporânea.” (HONNETH, 1999, p. 537). Ao assegurar que é a partir de Habermas que esse pressuposto de enraizamento da teoria crítica na filosofia da história é ampliado para além do funcionalismo marxista, Axel Honneth atribui *deficits*

sociológicos ao dualismo social habermasiano em relação ao papel da cultura e suas formas de interação e formação de consenso racionalmente fundamentado.

1.2 CRÍTICAS DE AXEL HONNETH AO DUALISMO SOCIAL HABERMASIANO E O MARCO DA LUTA POR RECONHECIMENTO

Diante do quadro da teoria da ação comunicativa e do diagnóstico da colonização do mundo da vida, Axel Honneth e Nancy Fraser desenvolveram, respectivamente, a teoria do reconhecimento e o dualismo perspectivista. Em questão para Honneth e Fraser está o dualismo social habermasiano, a denúncia dos impedimentos ao alargamento da democracia, dado o processo evolutivo de colonização do mundo da vida pelo sistema e a resposta de Habermas a esse diagnóstico, quando assenta o conceito de racionalidade nos processos de comunicação mediada pela força produtora de entendimento e o discurso argumentativo frente aos conflitos gerados pelas forças do dinheiro e do poder. Com base nesse contexto expõem-se as críticas de Honneth ao dualismo social de Habermas e os pressupostos do marco teórico da luta por reconhecimento, admitindo dois contrapontos que Honneth faz a Habermas. A primeira oposição é sobre o questionamento que acendeu o debate na teoria crítica sobre a relação de neutralidade do desenvolvimento do capitalismo, seus aparatos burocráticos estatais e os processos de reprodução simbólica. O segundo aspecto da crítica é sobre a validade da interação dos tipos de racionalidade que imperam nas esferas sociais do mundo da vida e do sistema em relação à intersubjetividade inerente às interações sociais.

A teoria do reconhecimento de Axel Honneth foi desenvolvida na obra *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais* (1992), mas um dos caminhos para a definição conceitual da teoria do reconhecimento já se encontra na obra *Crítica do poder* (1985)⁴². Nessa obra, o pensador reflete sobre as abordagens que antecederam o desenvolvimento da teoria crítica, a partir do que propôs Horkheimer, Adorno, Habermas e, também, Foucault. Honneth acusa seus antecessores de deixarem “deficits sociológicos” em seus projetos. E, assim, contribui com a atualização da teoria crítica ao declarar que “[...] nem a Teoria Crítica de Adorno nem sua continuação sistêmica sobre a teoria do poder de Foucault nos fornecem instrumentos adequados para analisar as formas de integração das sociedades do

42 *Crítica e poder* é fruto de uma tese defendida em 1983 e publicada em 1985.

capitalismo tardio.” (HONNETH, p. 289, 2009)⁴³. A questão para Honneth, diante do capitalismo tardio, é avaliar que as estruturas complexas de poder se ampliaram e as relações de dominação social precisam ser investigadas a partir do conceito de luta social subjacente a essas relações⁴⁴.

Analisaremos alguns caminhos percorridos por Honneth, em *Crítica do poder*, ao refletir sobre as fases da teoria crítica de suas origens até Habermas. Nesse parâmetro, Honneth destaca como referências relevantes na construção da teoria do reconhecimento. A primeira delas é a compreensão de que Habermas tenta desfazer o sentido de coordenação das ações da modernidade que ocorreriam unicamente por meio de posturas racionais com relação a fins e estratégia, face às experiências de desrespeito social na esfera econômica e ao diagnóstico de colonização do mundo da vida pelo sistema, demarcando a força normativa da ação comunicativa e das relações intersubjetivas. Outro aporte importante é a necessidade de retomada do conceito marxista de trabalho social como uma atividade produtiva sistêmica e meio de realização individual. Dessa maneira, Honneth se apropria da eficiência e resultado dos mecanismos da dominação e conflitos de classe e os assume como conflitos morais produtores de sentimentos que ainda estão ocultos na sociedade, enfatizando a relação trabalho e interação.

Seguindo a partir da análise da sociedade moderna e do desenvolvimento do capitalismo tardio, Honneth absorve de Foucault seu aspecto conflituoso do social, mas, ao invés de fixar as lutas sociais exclusivamente na ação estratégica, o pensador recoloca as tensões e relações de poder, a partir da teoria do agir comunicativo habermasiano dos processos de aprendizagem, defendendo-os como processo de integração social. Honneth denuncia que o conceito de poder de Foucault é apresentado de forma meramente descritiva, bloqueando a racionalização como emancipação e defende que os conflitos sociais proporcionam aprendizado e luta por reconhecimento. Captando a dimensão de luta por reconhecimento hegeliana, Honneth busca avaliar como as interações sociais se estabelecem através da linguagem, constroem valores morais e culturais e defende que, além do mundo da vida, os subsistemas (economia e Estado)

43 “A decir verdad, ni la Teoría Crítica de Adorno ne su continuación sistémica bajo la teoría del poder de Foucault nos proporcionan el instrumental adecuado para analizar las formas de integración de las sociedades del tardocapitalismo”.

44 De acordo Honneth Adorno “[...] defendia um reducionismo teórico-social que ignorava o próprio nível das performances culturais dos grupos sociais, mesmo a esfera da ação social em geral; uma abordagem, portanto, que só poderia se referir aos polos do ‘indivíduo e organização’”. (HONNETH, 2009, p. 138-139). No original: [...] un reduccionismo teórico-social que pasaba por alto el propio nivel de los rendimientos culturales de los grupos sociales, incluso la esfera de la acción social en general; un planteamiento, por consiguiente, que sólo podía hacer referencia ya a los polos de "individuo y organización”.

são espaços institucionais direcionados por um telos e uma racionalidade estratégica constituída por uma lógica de relações sociais, regras e expectativas intersubjetivas.

Desenvolvem-se, na sequência desse texto, as bases teóricas identificadas por Honneth, como importantes na formulação da teoria do reconhecimento, e como fundamento do sentido de luta social na sociedade capitalista, 1) a relação entre as normas intersubjetivas e as assimetrias no dualismo social forte de Habermas; 2) o sentido da experiência moral, do conceito de trabalho social e interação marxista; 3) a explicação honnethiana de luta social na sociedade capitalista como experiência moral; 4) os marcos teóricos da teoria do reconhecimento, considerando que a crítica à ação estratégica na teoria crítica é uma denúncia às aporias sociais e à interpretação funcionalista da organização social com seus imperativos sistêmicos desde o marxismo.

1.2.1 Normas intersubjetivas e assimetrias no dualismo social de Habermas

Um aspecto relevante para Honneth no filósofo da ação comunicativa é quanto aos domínios da sociabilidade e o esvaziamento de normas na teoria de sistema, como um mundo fechado e oposto às esferas da práxis comunicativa e cotidiana exposta na teoria da ação. Na visão do pensador, Habermas desenvolveu uma trajetória de construção de teoria social com algumas ficções teóricas e, para sustentar essa crítica, discute a legitimidade da racionalidade comunicativa em *Teoria da Ação Comunicativa*, apresentada como correlação entre modernidade, linguagem e ação. Nesse sentido, Honneth é motivado a identificar como se desenvolveu a ideia de comunicação intersubjetiva no percurso da teoria da ação social e da teoria de sistema, ao considerar pertinente questionar a visão pessimista da racionalidade instrumental delimitada por Adorno, principalmente no tocante à cultura e ao conflito social.

O percurso de análise que se acompanha sugere que a teoria crítica, tradicionalmente, se apoia na identificação do caráter da dominação social, fato pelo qual investigaremos qual o aspecto problemático que Honneth enxerga na teoria social de Habermas, quanto aos limites inscritos na distinção forte que o pensador apresenta no âmbito do desenvolvimento da sociedade capitalista, examinando também, os conflitos oriundos da dominação e a validade das normas intersubjetivas. Buscando compreender melhor a abordagem habermasiana, Honneth investiga duas abordagens relevantes na construção da teoria social desse autor: 1) as dinâmicas e coordenações, subdivididas em ação comunicativa (entendimento, interação) e ação estratégica (voltada para o êxito e fins); 2) a diferenciação entre trabalho e interação social, aumento da complexidade dos sistemas, e ação orientada para o entendimento do mundo da

vida, mediante integração entre sistema econômico e o Estado no capitalismo tardio. Salienta-se que essas duas posições habermasiana tomam como referência o paradigma linguístico e sua potencialidade de entendimento racional, enquadrando como patológico toda forma de ação social que impede o consenso intersubjetivo.

Diante do quadro exposto por Habermas de interferência da razão instrumental ao entendimento linguístico e sua potencialidade de consenso intersubjetivo, o paradigma da intersubjetividade é confirmado por Axel Honneth como avanço na teoria social crítica, em função do potencial normativo do paradigma ontológico da consciência. Entretanto, o filósofo aborda criticamente a teoria social de Habermas como ficção teórica. O entendimento de ficção teórica em Honneth, definidas em *Crítica do poder*, são as denúncias das lacunas deixadas por Habermas no diagnóstico que este fez da sociedade capitalista moderna, principalmente no assentamento do capitalismo tardio, interpretada como *deficits* das patologias sociais da modernidade. De modo mais específico, a abordagem crítica refere-se ao não aprofundamento do quadro de conflito social proveniente da interação social e do trabalho alienado e se ancorar na distinção entre o ‘sistema’ e o ‘mundo da vida’. A primeira ficção teórica de Habermas denunciada por Honneth vincula-se à tese tecnocrática e à lógica da racionalização que colocou a ação comunicativa e a ação instrumental em oposição, cuja neutralidade da racionalidade instrumental seria isenta dos conflitos sociais desencadeados no mundo da vida. A segunda ficção decorre da primeira e se refere à teorização de Habermas sobre o mundo da vida seria uma esfera isenta de relações de poder assimétricas, dada a ação comunicativa potencializar as relações intersubjetivas de caráter normativo (HONNETH, 2009, p. 282).

Como um dualismo que se desenrola em duas esferas de atuação distintas, Honneth faz um alerta:

[...] Habermas, ao reificar a diferença entre as duas esferas da ação social e ao depender inconscientemente, no campo do diagnóstico da época, da tese tecnocrática, é impedido de introduzir em um nível conceitual básico uma concepção distinta orientada para a interdependência das duas formas de ação. (2009, p. 366)⁴⁵.

Ao denunciar essas duas ficções teóricas em Habermas, Honneth problematiza a forma como Habermas liga poder e institucionalização sistêmica de forma redutora, porque se o poder for ligado apenas à burocracia estatal há prejuízo na percepção, por exemplo, das assimetrias

45Habermas al cosificar la diferencia existente entre las dos esferas de acción social y al depender inconscientemente, en el ámbito del diagnóstico de la época, de la tesis tecnocrática, se ve impedido a introducir en un nivel conceptual básico una concepción distinta orientada a la interdependencia de las dos formas de acción.

presentes na própria formação dos acordos comunicativos presentes nos momentos de interação. Desse modo, a tese da formação das sociedades ocidentais, no contexto teórico habermasiano, carece de uma crítica quanto à localização da normatividade e no modo como separa as esferas, dado o argumento desse pensador de que a tese de racionalização e seus processos de diferenciação transformaram-se em uma distinção empírica e independente entre as duas esferas sociais, sem conseguir compreender o papel dos conflitos sociais no interior do próprio mundo da vida.

Ao analisar o quadro habermasiano de colonização do mundo da vida pelo sistema, Honneth questionou a exploração e as relações de poder em Habermas, no jogo de uma sociedade marcada pelo dualismo forte e seguiu procurando identificar, com mais precisão, os *deficits* de patologias sociais em relação ao conflito e ao poder, por considerar que a razão pública sem coação não seria suficiente para orientar os rumos das lutas sociais e conflitos oriundos da relação entre trabalho e interação. Com esse objetivo aborda-se, no próximo ponto, o aproveitamento de Honneth do conceito de trabalho social em Marx a partir do seu diagnóstico dos conflitos de classe e a relação entre trabalho e interação, dada à sua percepção de que Habermas oculta a existência “[...] de organizações de ação esvaziadas de substância normativa e de esferas de comunicação esvaziadas de poder.” (HONNETH, 2009, p. 406)⁴⁶. Assim, Honneth designa à sua teoria social a análise do conflito social a partir da teoria do agir comunicativo, incorporando, na luta por reconhecimento, a integração social. ao problematizar, por um lado, a necessidade de integração social de uma esfera concreta regulada por normas (interação) e, por outro, a esfera regulada por ação instrumental não normativa (trabalho).

1.2.2 Trabalho social, interação e experiência moral em Honneth

Um dos interesses de Honneth é conferir relevância ao conceito de práxis intersubjetiva de luta moral na elaboração da teoria do reconhecimento, porém o autor percebeu que a razão comunicativa não é suficiente para dar conta das assimetrias e conflitos sociais decorrentes da lógica do trabalho alienado e da dominação sistêmica no mundo da vida. Nesse sentido, a tese de Honneth toma a existência de relação de poder assimétrico que pode estar vinculada à norma social também desigual e que serve de parâmetro para reconhecimento do entendimento intersubjetivo. Centrando-se nesse esforço, apresentam-se os aspectos relevantes dos usos de

46 “[...] de organizaciones de acción vaciadas de sustancia normativa y de esferas de comunicación vaciadas de poder”.

Marx, na crítica de Honneth, à teoria da ação comunicativa e a tese de colonização do sistema no mundo da vida defendidas por Habermas, tomando como referência a abordagem de Bressiani em sua tese de doutorado *Crítica e poder* (2025).

Nessa tese, Bressiani adverte que Honneth utiliza, na sua ideia de luta por reconhecimento, o diagnóstico marxista de luta de classe, especificamente a partir da relação entre o par conceitual “trabalho e interação”⁴⁷. A autora enfatiza, ainda, que o jovem Honneth sentiu-se despertado nos primeiros trabalhos de Habermas sobre o marxismo, tentando “[...] resgatar o projeto marxista de desenvolver uma crítica imanente da economia capitalista e dos processos alienantes em curso no mundo do trabalho.” (BRESSIANI, 2015, p. 14).

Honneth recupera de Marx a perspectiva do trabalho social e seu poder emancipatório, todavia adverte que Marx não explica como a emancipação da classe trabalhadora seria alcançada pela atividade produtiva (BRESSIANI, 2015, p. 32). O trabalho é espaço de revelação de interações recíprocas, entretanto não se pode eliminar esse fenômeno social na crítica à sociedade capitalista. Fazendo uso do diagnóstico marxiano, Honneth se propõe a relacionar trabalho e reconhecimento, conforme assevera Bressiani:

A correção marxista da teoria de Habermas passa, desse modo, pela reabilitação da crítica do trabalho, possibilitada pela distinção entre duas diferentes formas de ação instrumental. É com base nessa distinção que Honneth identifica as patologias no âmbito da produção, entendidas nesse momento como trabalho alienado. É, também, a partir dela que ele toma como emancipatórias as práticas de reapropriação por meio das quais os trabalhadores procuram superar essas deformações e retomar o controle de sua atividade laboral, ambas desconsideradas por Habermas. (2015, p. 34).

No par conceitual trabalho e interação, Honneth resgata de Marx a existência de uma luta de classe e uma relação de trabalho alienado pela força da razão instrumental. É nesse ponto que Honneth reconstrói o conceito crítico de trabalho social, apontando o ponto cego de Habermas ao interpretar o trabalho como ação de caráter meramente instrumental. Assim, para dar conta desse diagnóstico, Honneth denuncia que os conflitos de luta de classe são entraves à emancipação social e que o trabalho humano é um passaporte importante para construção da identidade e autorrealização dos indivíduos. Todavia, compreende que a alienação atual das relações de produção é mais conjectural do que estrutural, como defendia Marx, porque a

47 Vale ressaltar que as categorias “trabalho e interação” foram especificamente tratadas por Habermas no ensaio intitulado *Trabalho e interação*. In: Técnica e ciência como ideologia (1969). Os conceitos são remetidos à interpretação hegeliana, tentando criticar o caráter idealista das forças produtivas. Como proposta, o pensador recorre ao modelo inicial intersubjetivo, desenvolvido por Hegel no período de Iena e sustentado pelas lógicas trabalho e interação.

alienação decorrente da reprodução das relações de produção e dos meios de produção, no modo capitalista mais atual, é muito mais complexo, considerando que a produção de mercadoria, no atual modelo de produção, é condicionada por diversos tempos-espaço de vida e relações.

Partindo da sugestão de se fazer a “correção marxista” da teoria de Habermas, a teoria crítica de Honneth deve repensar a ação instrumental considerando, por um lado, a condição “[...] estruturada pelo próprio trabalhador e dirigida pelo seu conhecimento e, por outro lado, aquela que ele não controla ou estrutura”. (BRESSIANI, 2015, p. 34). Nesse estado de complexidade, se deduz que há uma relação trabalho e trabalhador interseccionada, em que o sujeito da ação e a alienação do indivíduo são elementos dessa relação. Além disso, o trabalho, no sistema capitalista, corresponde à ação estratégica, é elemento de uma dinâmica social permeada por experiência moral, se constitui pelos vetores da interação social e da ação comunicativa e representa possibilidade de autorrealização.

Nesse quadro, depreende-se da reflexão de Bressiani que os meios como Honneth absorveu os domínios de ação no modo de produção capitalista vinculam-se ao pressuposto de posturas morais, ou seja, buscam identificar o caráter da substancialidade das normas na sociedade de dominação capitalista em relação à formação identitária em contextos de luta social, conflito e as relação de poder⁴⁸. Ao invés de concordar com o diagnóstico de Habermas de colonização do mundo da vida, Honneth coloca em questão esse pensamento, por identificar, na abordagem marxista da relação entre trabalho e interação social, indicativo de uma relação de luta por reconhecimento como autorreconhecimento e progresso moral.

A problematização de Bressiani em *Crítica e poder* parece relevante à questão da relação trabalho e interação a partir do argumento de Honneth em *Trabalho e reconhecimento: tentativa de uma redefinição* (2008). Nesse texto, o pensador defende que se faz necessário considerar, através de uma crítica imanente à organização de trabalho moderna, que a divisão social do trabalho está vinculada às exigências normativas que repercutem na estruturação dos locais de trabalho, partindo da perspectiva do trabalho social como fonte de integração social e de espaço de luta e poder (2008, p. 51). Com base nas reflexões de Piromalli (2012), Bressiani ressalta que certamente Habermas já havia definido o papel da interação social e da força da ação comunicativa para o desenvolvimento e reprodução social, e uma moralidade que se manifesta na distinção entre trabalho e interação (2015, p. 36), mas também o que Honneth

48 A relação entre economia capitalista e normas sociais contribuiu para aproximar Honneth da categoria reconhecimento, na década de 1980, considerando como Habermas a importância da reaproximação entre teoria e práxis e a relação entre trabalho e interação, entretanto toma como parâmetro moral e não como visão tecnocrática.

procura reformular é o sentido normativo das esferas sistêmica e da interação, caracterizando-as como ações que são carregadas de processos prático-morais.

Sobre a discussão do *deficit* na teoria crítica, a partir das críticas de Honneth a Habermas, Marcos Nobre aponta que “[...] um tal *deficit* mostrou-se na distinção dual entre sistema e mundo da vida, carregada de ambiguidades e discrepâncias, e em seu entendimento da intersubjetividade comunicativa, que não estruturada pela luta e pelo conflito social.” (2003, p. 16). É com base na crítica ao dualismo social de Habermas e na oposição consenso e conflito que a crítica de Honneth à ação comunicativa, orientada para o entendimento, não pode ser vista apenas como uma forma de perturbação no entendimento intersubjetivo entre os atores sociais.

Honneth propõe ir mais longe no paradigma linguístico para ampliar a identificação das patologias sociais e sugere “[...] voltar às condições sociais necessárias à autorrealização e não para aquelas requeridas pelo entendimento linguístico.” (BRESSIANI, 2013, p. 265). Honneth atribui às patologias sociais um novo sentido, colocando o problema da luta de classes como possibilidade de articular ação estratégica e ação comunicativa. Assim, “[...] as patologias sociais não são mais reduzidas a uma interferência ‘externa’ (grifo do autor) dos sistemas, mas o próprio processo de socialização traz no seu interior a possibilidade de desenvolvimentos malsucedidos quando os indivíduos não têm suas expectativas de reconhecimento atendidas.” (SCALDAFERRO, 2016, p. 202). Ao contrário de Habermas, Honneth não opta por defender o trabalho como relação imediata, objetiva e privada dos indivíduos na natureza, reafirmando a negatividade da razão instrumental sobre as ações e interações do mundo da vida.

Enquanto Habermas abriu espaço para a expansão categórica da teoria da ação, interpretação da luta de classes como distorção da compreensão do social, favorecendo o reconhecimento dos grupos sociais e organizações como espaços de ação comunicativa, Honneth investe em uma reconstrução normativa, concordando com a pragmática universal defendida por Habermas, já que a ação social é mediada pela linguagem e questiona o limite desta, dada as hipóteses básicas da teoria dos sistemas e o ideal de pretensões de validade do ato comunicativo. Contudo questiona a pragmática universal no que se refere às pretensões de validade do ato comunicativo. De acordo com Voirol, essa interpretação de Honneth do quadro da ação comunicativa em Habermas pode ser compreendida da seguinte forma: “[...] em um processo de deliberação, os atores sociais não se levantam somente de maneira discursiva pretensões de validade, mas formulam expectativas de reconhecimento.” (2008, p. 45). Honneth defende que as pretensões não podem ser concebidas como um ideal porque na interação comunicativa certamente há pretensões de validade que estão fora do ato argumentativo, podendo ser zonas ocultas de conflitos sociais.

Face ao exposto, a controvérsia entre Honneth e Habermas acerca da relação trabalho e interação, e do diagnóstico marxista de luta de classe reflete na diferenciação que os dois pensadores atribuem à abordagem de luta social e perspectiva normativa. O critério normativo em Habermas é o consenso advindo da capacidade de ação e deliberação e, em Honneth, é a luta por reconhecimento, assumido pelo papel original da crítica social imanente para detectar os potenciais e os bloqueios emancipatórios (BRESSIANI, 2013, p. 258). Na sua trajetória teórica, Honneth explica o significado de luta social, compondo a base da sua teoria do reconhecimento. Seguindo essa direção, o pensador imputa aos próprios sistemas o ponto de partida de resolução dos conflitos sociais, utilizando o sentido de luta de classe em Marx, a partir da perspectiva de luta moral que se legitima como um confronto prático. Com esse fim, analisa-se, em seguida, o modo como o pensador da teoria do reconhecimento interpreta as lutas sociais como existência de uma ordem social de dominação em Foucault.

1.2.3 Das lutas sociais em Foucault à luta por reconhecimento como motivação moral

Em *Crítica do poder* (2009), Honneth expõe a relevância das lutas sociais no pensamento de Foucault, atribuindo aos conflitos sociais e as relações de poder o modo como se configura a sociedade que tem como referência a modernidade. A partir dessa referência, Honneth remete às teses do Foucault como um dos suportes teóricos de justificação do sentido de luta por reconhecimento como motivação moral. Nas reflexões de Bressiani, a inspiração para as pretensões da teoria do reconhecimento de Foucault para Honneth foi a redescoberta do caráter maximizado do conflito social, recusando que “[...] a dinâmica das sociedades contemporâneas possa ser entendida por meio de uma teoria social funcionalista e passa a analisá-la a partir de um paradigma intersubjetivo e estratégico de luta.” (2015, p. 55).

Para Honneth, Foucault, no primeiro momento de sua crítica à sociedade moderna, faz um diagnóstico por meio da justificativa de relações de poder, entendendo “[...] o social basicamente como um processo ininterrupto de ações estratégicas em permanente conflito” (2009, p. 222) e justificando a intersubjetividade e a luta como uma condição por meio da condição particular de ação social, cujo conflito estratégico é descentralizado de um aparelhamento de poder político central. Na sequência, Honneth expõe que Foucault admite que as conquistas estratégicas foram se ampliando muito antes da mediação e organização estatal, oferecendo como retorno a esse diagnóstico uma teoria do poder que não permite a possibilidade de acordo normativo.

Dando continuidade na análise teórico-social de Foucault, Honneth assevera que o pensador ampliou o seu olhar sobre as dimensões materiais e originárias do desenvolvimento de técnicas modernas de interação social e se aproximou da teoria de sistema ao reconhecer que as técnicas modernas de poder foram se aperfeiçoando continuamente no exercício pleno da ação estratégica e, por conseguinte,

[...] não atribui mais essa forma desenvolvida de exercício do poder a atores individuais ou grupos sociais entendidos como sujeitos da ação; o que se torna objeto de interesse, ao contrário, são instituições como a escola, a prisão ou a fábrica, instituições que ele mesmo deve entender como estruturas extremamente complexas de posições solidificadas de poder social. (HONNETH, 2009, p. 241).

A nova abordagem do poder de Foucault assumiria o domínio institucional, mas sem localizar os processos fundantes pelos quais as práticas de intersubjetividade e de luta social chegaram a uma relação de poder complexa, proporcionando, de acordo com Honneth, “[...] uma discrepância marcante entre o modelo de ação que serve de base e o desenvolvimento de sua teoria social; entre a afirmação de um processo incessante de luta social e a tese de uma eficácia ilimitada do poder moderno da disciplina.” (2009, p. 243)⁴⁹.

Diante da perspectiva de reconstituição da história da sociedade capitalista e suas formas de dominação, investiga-se, a partir da análise de Honneth, a percepção de que há um *deficit* nas lutas sociais e de poder quanto à motivação moral e normativa do pensamento de Foucault. Bressiani aponta que para os objetivos do pensamento de Honneth:

[...] Foucault dá um importante passo em direção ao domínio do social. Para Honneth, contudo, também não é possível partir diretamente da análise do social feita por ele para desenvolver um modelo de teoria crítica. Ainda que Foucault tenha “redescoberto” o caráter conflituoso do social, ele o entende a partir de um paradigma meramente estratégico e não normativo de ação. (2015, p. 55).

Ao delimitar que o conflito e as relações de poder em Foucault têm como parâmetro a ação social estratégica, Honneth acrescenta que há um diagnóstico comum entre a teoria social de Adorno e Foucault, em relação à negligência da potencialidade da ação comunicativa e reafirma que na análise foucaultiana “[...] nem os grupos sociais nem as convicções culturais dos sujeitos socializados têm qualquer papel importante na integração social das sociedades do

49 Honneth adverte que os processos historicamente concretos de desenvolvimento de técnicas de poder são referenciados em sua teoria social de domínio da racionalidade estratégica, por formação estatal proveniente do aumento da população e transformação das forças produtivas, chegando a associar, na análise da sociedade moderna de Foucault, a simplificação dos processos de dominação e de controle social e na descrição do comportamento humano, sujeito a um condicionamento operante.

capitalismo tardio.” (2009, p. 276). Ao questionar Foucault sobre a apatia dos sujeitos sociais na relação entre interação e trabalho, Honneth tenta reafirmar, no social, o paradigma de luta e de relações de poder nas duas dimensões sociais e, por isso, questiona o pensador quanto à primazia da posição de ação social com base na luta como ação estratégica, porque entende, como Habermas, que a ação comunicativa pode contribuir para um consenso motivado normativamente. Nesses termos, Honneth considera que Foucault deixa em aberto a problemática sociológica da integração e estabilidade social.

Após análise do percurso de Honneth, enxerga-se a tentativa de reconstituir a aporia adorniana e o pessimismo quanto à razão estratégica. Nesse sentido, Bressiani assevera que o filósofo combina “[...] *insights* foucaultianos e habermasianos em uma teoria normativa das lutas sociais como lutas por reconhecimento.” (2015, p. 56). Consta-se, também, que o pensador interpelou Habermas e o marxismo com o objetivo de avaliar a esfera da reprodução simbólica e sistêmica, procurando estabelecer uma nova conexão da ideia de luta de classe em Marx para potencializar o conflito que Habermas havia descrito na distinção entre trabalho e interação, mas que foi ignorada na defesa da ação comunicativa como meio de compensar as disfunções do sistema capitalista e seus efeitos sobre o mundo da vida. Assim, invocando o reconhecimento nos níveis de interação social entre os atores sociais no mundo da vida e no sistema, Honneth expõe como *deficit* de Foucault a não valorização dos efeitos normativos do sistema sobre o mundo da vida. Em Habermas, aposta no poder da ação comunicativa como *mediun* dos processos de diferenciações sociais da modernidade, cuja força intersubjetiva é capaz de auxiliar na identificação das patologias sociais ocultas e favorecer que lutas sociais possam ser manifestadas socialmente com vistas à autorrealização do indivíduo na sociedade.

Bressiani avalia que “[...] Honneth substitui a reconstrução habermasiana da estrutura normativa da ação comunicativa pela análise da experiência de injustiça” (2015, p. 7), passando a ser a base e caracterização da teoria do reconhecimento. Em função do quadro da experiência de injustiça, continua-se buscando compreender, neste trabalho, como o pensador investe no entendimento de que a ordem social capitalista é conflituosa e, em oposição, constituída por normas e valores comuns. Com essa visão, tenta-se conhecer, em Honneth, a importância da mudança social através do reconhecimento do conflito que existe entre grupos sociais com os interesses divergentes.

1.2.4 Marcos teóricos da teoria do reconhecimento

Luta moral, intersubjetividade comunicativa e expectativa de reconhecimento são os marcos teóricos da teoria do reconhecimento em Honneth, cujas lutas sociais são moralmente motivadas pelas experiências enquanto sujeitos sociais. Tal diagnóstico foi possível ao associar trabalho, interação social e progresso moral em confronto com a tradição da teoria crítica, que reduz o trabalho à ação instrumental, mesmo com a defesa da teoria da ação comunicativa habermasiana.

A posição do pensador acolhe a ideia da intersubjetividade de Habermas, no desenvolvimento desse pensamento focado na relação subjacente ao par trabalho e interação, a partir do momento que, como Habermas, recorre a Hegel e Durkheim para demonstrar o formato distorcido e desigual de interação intersubjetiva na relação entre interação e trabalho e explicar a força normativa como forma de sociabilidade, incluindo o trabalho na organização da economia capitalista como uma potencialidade significativa de motivações morais, socialização e normatização. Em torno dessa condição, Mendonça reitera que

[...] o autor adota a premissa de Hegel, para quem os indivíduos se inserem em diversos embates por meio dos quais não apenas constroem uma imagem coerente de si mesmos, mas também possibilitam a instauração de um processo em que as relações éticas da sociedade seriam liberadas de unilateralizações e particularismos. Esses embates dar-se-iam, na visão de Hegel, nos âmbitos da *família*, do *direito* e da *eticidade* (2007, p. 172-grifos do autor.).

Honneth se apropria dos elementos contidos na relação trabalho, moralidade e processos de construção de identidade coletiva como fundamento das lutas por reconhecimento, designando avaliar que há uma lógica de integração social no mercado capitalista através do incremento da eficiência econômica.

Honneth esboça as bases de uma gramática dos conflitos sociais na obra *Lutas por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*, em 1991. Nesse texto, a categoria do reconhecimento perpassa por uma definição na teoria social no sentido transcendência-imanência⁵⁰, em que Honneth mantém, do jovem Hegel, a ideia de luta por reconhecimento, entendida como uma relação dialética nos âmbitos da família, do direito e da eticidade, promovendo um aprendizado entre os sujeitos que acontece ao mesmo tempo em que se desenvolve a identidade individual. Nesse ponto de vista, a sociedade não se formaria a partir

50 Segundo Bressiani, Honneth afirma que “[...] não tem como identificar adequadamente a transcendência no interior da imanência. Apesar de suas contribuições para a reaproximação entre teoria e práxis, Habermas não teria conseguido articulá-las plenamente.” (2015, p. 37).

de visões unilaterais, particularismos e concepções funcionalistas, mas contida no espaço da produção econômica, no limite da comunicação linguística e abaixo da expressão pública.

Na tessitura de sua teoria, Honneth atualiza a ideia de luta por reconhecimento de Hegel com a teoria da comunicação e da psicologia social de Mead⁵¹, lançando-a para além do logocentrismo moderno e adotando a potencialidade para o desenvolvimento das condições individuais dos processos intersubjetivos das interações sociais. De acordo com Honneth, a psicologia social de Mead reconstrói “[...] as intuições da teoria da intersubjetividade do jovem Hegel num quadro teórico pós-metafísico” (2003, p. 125), associando o conflito ao desenvolvimento moral, porque

Mead insere na autorrelação prática uma tensão entre vontade global internalizada e as pretensões da individuação a qual deve levar o conflito moral entre sujeito e seu ambiente social; pois, para poder pôr em prática as exigências que afluem do íntimo, é preciso em princípio o assentimento de todos os membros da sociedade, visto que a vontade comum controla a própria ação até mesmo como norma interiorizada. (HONNETH, 2003b, p. 141).

De acordo com Mead, no cognitivo de uma pessoa está o que o sujeito pensa sobre si mesmo em relação às atitudes alheias. Essa ideia corrobora a premissa do processo formativo do indivíduo e da sociedade, já antes contida no pensamento de Hegel⁵². Com base nessa tese, relacionando Hegel e Mead, Honneth confirma o reconhecimento recíproco, o conflito e a expectativa de reconhecimento como fundamentos da sua teoria do reconhecimento, transparecendo que o autor faz uma inflexão materialista na teoria hegeliana de luta por reconhecimento.

51 A ideia de George Herbert Mead, representante da psicologia social, é fruto de várias perspectivas de se investigar o *self*, posteriormente à teoria psicanalítica, de tendência do interacionismo simbólico. Consta que Mead recebeu influência de Charles Darwin, do Pragmatismo de William James e John Dewey e da dialética de Hegel. O livro *Mind, Self and Society: from the standpoint of a social behaviorist* (1934) é a referência teórica para a sua Psicologia Social. Entre Mead e Hegel está a ideia de reconhecimento recíproco, na qual foi desenvolvida, com a atualização da ideia hegeliana e por meio da psicologia social de George H. Mead, assim, ao se aprofundar na ideia de evolução moral da sociedade sob a ótica da intersubjetividade, Honneth assume o papel de Hegel e Mead na defesa da gênese social da identidade: “[...] os dois pensadores, o autor da *Realphilosophie*, bem como o pragmatista americano, coincidem, além disso, na tentativa de localizar os diversos modos de reconhecimento nas respectivas esferas da reprodução social: desde logo, Hegel distingue em sua filosofia política a família, a sociedade civil e o Estado; em Mead se divisa a tendência de destacar das relações primárias do outro concreto as relações jurídicas e a esfera do trabalho enquanto duas formas distintas de realização do outro generalizado.” (HONNETH, 2003b, p. 158).

52 Axel Honneth se aproxima do naturalismo com Mead e explora criticamente o pensamento moderno, no conceito de intersubjetividade, porque rompe a centralidade da subjetivação e expõe a necessidade de atrelar as diferentes formas de sociabilidades como referências para os conflitos e lutas por reconhecimento, não tão explicitados por Habermas.

As três formas de reconhecimento absorvidas por Honneth e que estão contidas nas relações primárias afetivas, jurídicas e da esfera do trabalho exercem, respectivamente, a função de três princípios de integração social, com a característica principal de tais interações serem realizadas na vivência cotidiana. Assim, as esferas de reconhecimento são explicadas pelo pensador relacionando uma atitude a um princípio normativo, conforme esclarece:

[...] o ‘amor’ (a ideia central das relações íntimas), o princípio de igualdade (a norma das relações jurídicas) e o princípio do êxito (a norma da hierarquia social) representam perspectivas normativas que possibilitam aos sujeitos arguir razoavelmente quando formas vigentes de reconhecimento são inadequadas ou insuficientes e se faz necessário ampliá-las. (HONNETH, 2003b, p. 143).

No diagnóstico de Honneth, o amor, a solidariedade e a autorrealização são princípios normativos associados a padrões de reconhecimento, cujas normas e valores sociais já estão integrados ao sistema capitalista, gerando expectativas de reconhecimento social pelos indivíduos. Assim, são as necessidades pessoais afetivas, a igualdade de direitos e de relações sociais as forças motivadoras da luta por reconhecimento quando as pessoas sofrem violações das expectativas. As expectativas são provenientes dos “[...] padrões sociais de reconhecimento sob os quais um sujeito pode-se saber respeitado em seu entorno sociocultural como um ser ao mesmo tempo autônomo e individualizado.” (HONNETH, 2003b, p. 258).

Ao valorizar a dimensão afetiva, Honneth foca na dimensão autoestima e na dimensão intersubjetiva do *self*⁵³, possibilitando avaliar a relação da imanência e transcendência do *self*. Percebe-se que há um fator político na estruturação da sociedade e um aspecto da filosofia moral que tende à transcendência na teoria crítica, conferindo ao critério das relações um caminho linguisticamente mediado na justificação das lutas sociais que rompem com o individualismo metodológico e atomizado porque evidencia uma socialização concretizada na internalização de norma de ação como interação social e não como processo reflexivo individual. Ao pretender desenvolver uma teoria social de base empírica, Honneth a caracteriza, inicialmente pela teoria do reconhecimento da eticidade formal hegeliana e mais tarde apresentou essa teoria como eticidade democrática.

53 Ressalta-se que a ideia da dimensão intersubjetiva do *self* sofreu a influência da reatualização de Hegel por Habermas e Honneth a partir de Mead, configurando a tensão entre a autonomia e a heteronomia, definindo o conflito como base da construção moral das sociedades de natureza conflitiva em relação às identidades sociais. Entretanto Honneth busca, na ideia de sentimentos de Dewey, a avaliação positiva que o indivíduo tem consigo mesmo capaz de reconhecer o valor próprio, possibilitando a criação de expectativas orientadoras da ação, condição pela qual Honneth absorve para representar o modo como as reações podem favorecer as intenções práticas, em relação à dimensão da autoestima.

Os critérios de eticidade formal em Honneth tem como base os três padrões de reconhecimento de características substanciais por apresentar quais são as formas exitosas de vida, desvinculada de padrões ideais de vida. Amparado nesses critérios de eticidade formal de base hegeliana, Honneth aprofunda nas esferas da liberdade social que requerendo autodeterminação pessoal articuladas a uma maior participação de novas formas de vontades subjetivas por meio da intersubjetividade, condicionadas às esferas do direito e da ética e do propósito de promover expansão da emancipação. Contudo, as relações afetivas e as esferas de reconhecimento continuaram sendo o suporte para a formação da identidade com potencialidade normativa, ao apresentar a teoria do reconhecimento como eticidade formal e democrática. Honneth permite que esse referencial teórico de eticidade, se vinculasse à autorrealização e à autonomia já inscritas na modernidade pelo jovem Hegel e nas pressuposições pós-metafísicas de Mead, compondo-se

como uma teoria normativa da modernidade, porque para ele a doutrina da eticidade contém em si as esferas ético-sociais cujo núcleo constitui o fundamento e possibilidade das instituições sociais. Com isso, é possível caracterizar teoricamente a modernidade através de uma “reconstrução das esferas sociais da modernidade”, e não simplesmente por intermédio de uma reconstrução das *instituições (grifo do autor)* da modernidade. (SILVA; RAVAGNANI, 2013, p. 166).

Nos termos dos argumentos de Silva e Ravagnani, uma vida social e a eticidade são vinculadas à história como interação e luta social, porque se ancora na abertura e na mudança como uma gramática inscrita na lógica das relações intersubjetivas que avança no sentido de uma lógica institucional aprioristicamente determinada no lastro social. Denominando esse padrão de estrutura compartilhada de gramática moral dos conflitos sociais, Honneth pretende fornecer aquilo que ele chama de parâmetro “pós-tradicional” de eticidade (2003b, p. 276), sem instituir quais seriam os tipos e formas de interação.

O reconhecimento seria um exemplo de eticidade vinculada à história como interação e luta social, tendo como base as três esferas normativas. Ele se torna uma gramática dos conflitos sociais percebidos nas iniquidades e no desrespeito para com o indivíduo como ser de interação social. O desrespeito passa ser a base dos sentimentos de lesão e, por consequência, “[...] base motivacional de uma resistência coletiva quando o sujeito é capaz de articulá-los num quadro de interpretação intersubjetivo que os comprova como típicos de um grupo inteiro.” (HONNETH, 2003b, p. 258). Nessa ótica normativa, o reconhecimento absorve tanto a dimensão cultural quanto a dimensão identitária e moral do ser humano nas interações sociais, porém vinculada a uma noção de racionalidade, quando “[...] defende que as sociedades só

podem ser justas na medida em que garante a todos a participação nas esferas de ação das quais depende a autorrealização e a formação individual.” (BRESSIANI, 2015, p. 151).

Diante das lutas por reconhecimento, a autorrealização humana é fruto da satisfação que o indivíduo preenche em função desse padrão normativo, entretanto, uma vez que as condições de autorrealização não são preenchidas, a experiência de desrespeito sentida pelo sujeito impede que a integridade do indivíduo seja realizada. Essa condição de sofrimento torna-se importante fonte de pressão do mundo da reprodução simbólica sobre a racionalização do mundo sistêmico. Percebe-se na abordagem de Honneth uma tendência a um parâmetro mais substantivo de sua teoria social, delimitando a fronteira entre o dualismo habermasiano e reconhecimento como gramática dos conflitos sociais, justificando o vazio normativo de Habermas na teoria social crítica pelo diagnóstico de colonização do sistema no mundo da vida⁵⁴. Nesse aspecto, observa-se que as experiências do indivíduo, incluindo o êxito e as expectativas não realizadas nas ações sociais, são imanentes ao contexto social da modernidade, mesmo sob condição de prioridade da razão estratégica. Honneth, no entanto admite que o sofrimento social pode ser um núcleo normativo porque faz parte da condição do ser humano em sociedade ser um agente de força normativa e de integração social.

A abordagem sobre a força normativa na ação comunicativa contribuiu para que Honneth estabelecesse a injustiça como uma forma de desrespeito que precisa ser regulada pelo princípio ético do reconhecimento como elemento central de crítica à cultura e à dimensão política contra-hegemônica. Como categoria, o reconhecimento explicita que uma experiência intersubjetiva compartilhada é um saber adquirido do conflito, pressupondo que as ações, emoções e ponderações dos agentes tomem o outro como referência de autorrealização, capaz de proporcionar um reconhecimento da estima e do sentimento de integridade do indivíduo para consigo mesmo. Vista por esse ângulo, a força da razão comunicativa permite que grupos sociais atingidos rejeitem a exclusão e o falso reconhecimento perante valores sociais vigentes.

Honneth ressalta que o sofrimento é capaz de fomentar distinções identitárias e respaldar lutas diversas, como a luta por justiça econômica. Para o pensador, a política decorre da expressão de relatos de sofrimento pessoal, ao invés de ser apenas as denúncias originadas nas vozes dos movimentos sociais diante da esfera pública⁵⁵. Com essa ideia de sentimentos morais,

54 Os conflitos concebidos como posição política dos sujeitos que foram submetidos a situações concretas de exclusão, ofensa e/ou degradação é uma concepção que Honneth articula o sentido ontológico de reconhecimento em Hegel com a psicanálise de Donald W. Winnicott e Jessica Benjamin e a psicologia desenvolvimentista norte-americana.

55 O trabalho empírico de Pierre Bourdieu é, segundo Honneth, um exemplo de relato que demonstra inúmeras situações que estão fora dos movimentos políticos e, portanto, invisíveis à esfera pública. Esse exemplo explica

socialmente construídos, atribui-se ao pensador a demarcação de uma reconstrução normativa, iniciada por Habermas, com o propósito de detectar, no social, os bloqueios e potenciais para a realização da liberdade individual por meio da superação dessas patologias sociais. Esse procedimento, segundo Honneth, permite contribuir com a renovação da teoria crítica, que desde o marxismo e o paradigma classista, com exceção da tentativa de Habermas, não introduz um sentido normativo que considere os agentes sociais como atores morais, mas os identifica como atores racionais-intencionais⁵⁶.

No olhar honnetheano, a construção intersubjetiva da identidade pessoal e coletiva é alijada na reconstrução de Habermas. E assim, ao acompanhar esse passo de Habermas, Honneth propôs o giro intersubjetivo e uma teoria social com o princípio normativo do reconhecimento mútuo. Como resultado desse projeto, observa-se que Honneth concebe os traços qualitativos acerca das mudanças sociais a partir das relações de reconhecimento. Pode-se incluir como aspecto progressista da teoria social de Honneth, ancorada no conceito de intersubjetividade e na teoria dos sentimentos morais, um embasamento teórico de relações sociais que permitem deflacionar o individualismo e o abstracionismo impregnados na filosofia da consciência da modernidade.

A teoria do reconhecimento pressupõe o fato do pluralismo de valores, a abertura para que conflitos ocultos sejam manifestados como forma de luta social, com o intuito de defender o acordo público, que extrapola o abismo da teoria social dualista de Habermas, retirando do modelo de interações sociais demarcadas por Habermas, na sua teoria social dualista, a dificuldade que o mundo da vida encontra frente ao aparato de poder da ação estratégica e sistêmica. Entre o mundo da vida e o sistema, Honneth apresenta uma abordagem de base antropológica da crítica social, cuja tensão entre as duas esferas de ações sociais é experimentada por um tipo de reconhecimento correspondente, capaz de progredir em prol da construção de uma identidade pessoal sadia e autorrealizada, desde que se permita enxergar as condições sociais adequadas com uma normatização coordenada pela interação da ação comunicativa e ação estratégica, também uma gramática dos conflitos sociais. Pode-se inferir, também, que como teoria social, essa concepção de Honneth honra a tradição da teoria crítica

que inúmeras questões de identidade e desrespeito, excluídas do debate político, ainda estão encarceradas no limite das questões privadas (2003, p. 118-120). Esse aspecto de Honneth é um exemplo do dissenso dele com Nancy Fraser quando a acusa de reduzir o diagnóstico na teoria crítica nas vozes dos movimentos sociais, como exemplo do feminismo, ideia que retornaremos ainda nesse capítulo.

⁵⁶ Honneth acrescenta que não é o único a defender um caráter normativo na teoria social diante do desrespeito, por isso evocou a filosofia de Hegel e cita os estudos de Tzvetan Todorov, Michael Ignatieff e Avishai Margalit (2003b, p. 129).

de identificação das patologias sociais na perspectiva hegeliana, estipulando o quadro de referência dessas patologias nas esferas de reconhecimento: o amor, a solidariedade e a autorrealização. Nessa condição, os textos mais recentes de Honneth carregam a assertiva de que as lutas por reconhecimento são mobilizadas pelos conflitos sociais, tendo como contexto a racionalidade institucional moderna quanto à esfera de liberdade que preconizava uma liberdade meramente individual distanciada do reconhecimento recíproco e da liberdade social⁵⁷.

Considerando os esforços teóricos de Axel Honneth, de crítica ao dualismo da teoria social de Habermas, os dois tópicos que se seguem neste trabalho discorrerão sobre a abordagem de Fraser ao diagnóstico de patologias sociais desenvolvidos por Habermas e Honneth, frente aos bloqueios sociais à emancipação e perante as formas de subordinação que impedem participação e a inclusão social. Abordaremos como Fraser aproveita a distinção de Habermas entre sistema e mundo da vida e os *deficits* do pensador na descrição da colonização do sistema sobre o mundo da vida, considerando que relações de poder e normas sociais estão inseridas entre as duas dimensões sociais da sociedade capitalista; e desenvolveremos a crítica de Nancy Fraser à teoria do reconhecimento de Honneth, quanto ao monismo normativo do pensador, sua ênfase nos sentimentos e experiências subjetivas, o aspecto do conflito e os efeitos do poder no processo de desenvolvimento de uma teoria social crítica.

1.3 A REINTERPRETAÇÃO DE NANCY FRASER DO DUALISMO SOCIAL HABERMASIANO

A vinculação do pensamento de Nancy Fraser ao de Habermas é decorrente, no primeiro momento, de como a teoria crítica do pensador colocou em oposição a dimensão simbólica e a dimensão material na formação da sociedade burguesa. Nesse quadro, a família nuclear, como um contexto importante do mundo da vida, sofre os efeitos da intromissão dos imperativos burocráticos do estado administrado e da economia. Desse modo, Fraser analisa a inadequação da perspectiva de Habermas da família nuclear como exemplo de espaço de consenso

⁵⁷ Como o foco deste trabalho não é fazer uma discussão ampliada do processo dos desdobramentos do Honneth, sugerimos o artigo de GARCIA, Raniere R. *A virada reconstrutiva na teoria crítica de Axel Honneth*. Princípios: Revista de Filosofia (UFRN), v. 28, n. 56, p. 92-111, 30 maio 2021. Nancy Fraser e outros filósofos como: Zurn, Renault, Deranty, McNay, Allen, Owen, Brink, Ikäheimo, Laitinen e Patherbridge também tratam de analisar os aspectos da teoria do reconhecimento, apontando para as transformações da teoria do reconhecimento em algumas direções, convergindo e divergindo sobre o caráter da gramática teoria do reconhecimento de Honneth. Nesse sentido, alegam que primeiro o filósofo atualiza a filosofia de Hegel pelo aspecto teórico do reconhecimento mútuo, mitiga a psicologia naturalista de Mead e suaviza o sentido antropológico do reconhecimento e, mais recentemente, enfoca a ideia de liberdade como valor supremo da modernidade que se configura no processo histórico.

intersubjetivo sobre normas e valores em oposição à econômica oficial capitalista. A pensadora aborda que a dinâmica social habermasiana é deficitária sociologicamente na relação dinheiro e poder na família, mesmo com o advento do trabalho remunerado e a legitimação ideológico tecnocrática. Paralelo a esse pensamento, Fraser avalia como a teoria crítica de Habermas buscou responder às questões do seu momento histórico caracterizadas pelas denúncias dos conflitos sociais na esfera pública e pelo contexto do desenvolvimento do capitalismo tardio.

Podemos dizer, então, que a teoria da ação comunicativa é uma base filosófica que converge o projeto de teoria social crítica de Habermas, Honneth e Nancy Fraser, através da compreensão do papel da ação comunicativa e sua potencialidade de integração social mediada pela intersubjetividade. Há, também, uma premissa de convergência entre os três que perpassa pela ideia de que o Estado e a economia fazem interpenetração no mundo da vida, dado ao avanço da complexidade sistêmica da economia capitalista, alterando intensamente os aspectos da reprodução simbólica da dimensão do mundo da vida. Nessa perspectiva, cada um a seu modo, tentaram reelaborar o funcionalismo sistêmico da tradição marxista e da teoria crítica tradicional, desenvolvendo três concepções de teoria social diferentes em que dimensão do trabalho deixa de ser a fonte primária da mudança social.

Depois de Honneth identificar as ficções teóricas na teoria social dual de Habermas e a omissão dos conflitos sociais e as relações de poder oriundas da conexão entre trabalho e interação, Fraser concorda com Honneth quanto à necessidade de analisar as características da diferenciação forte entre mundo da vida e sistema habermasiano e segue um caminho diferente do seu interlocutor. Em comum, Fraser e Honneth se dispuseram a pensar na complexidade que circunda as esferas do mundo da vida e do sistema e a consequência dessa abordagem em torno da moralidade, da intersubjetividade, dos conflitos sociais, das relações de poder, do trabalho, da economia e da normatização. A partir disso, aborda-se, agora, as críticas de Nancy Fraser ao projeto de teoria social como uma divisão forte entre sistema e mundo da vida em Habermas sobre as quais destacamos, desde já, que não há ruptura total com o dualismo social habermasiano. Assim, as reflexões de Fraser sobre o dualismo social forte habermasiano são sobre as dinâmicas inerentes das esferas trabalho e interação, o sentido que Habermas deu aos imperativos sistêmicos na tese de colonização do mundo da vida pelo sistema, investigando as patologias sociais e a dominação social resultante desse processo.

Em torno do diagnóstico da lógica mundo da vida e sistema e a coordenação da ação comunicativa e sistêmica, Honneth e Fraser apresentam dois questionamentos comuns ao modo de produção capitalista:

Deve o capitalismo, como existe hoje, ser compreendido como um sistema social que diferencia uma ordem econômica não diretamente regulada por padrões institucionalizados de valor cultural de outras ordens sociais que o são? Ou deve a ordem econômica capitalista ser entendida como uma consequência de um modo de avaliação cultural que está conectado, desde o início, a formas assimétricas de reconhecimento? (FRASER; HONNETH, 2003a, p. 5)⁵⁸.

As questões postas por Fraser e Honneth sobre o capitalismo permitiram que os dois desenvolvessem uma crítica específica ao modelo de teoria social dual de Habermas em relação ao conflito e à moral, considerando, desde a origem, a compreensão dos limites do diagnóstico habermasiano de colonização do mundo da vida pelo sistema. Entretanto, é relevante para este trabalho expor que a pensadora na crítica a Habermas, constrói uma visão particular do funcionamento da esfera privada e da esfera sistêmica no contexto do capitalismo clássico e tardio. Nesse propósito, a autora utiliza como referência a relação entre as categorias cultura e economia, os modos de reprodução simbólica e reprodução material mediante ação comunicativa e ação estratégica. Em torno desse arcabouço teórico podemos, agora, apontar a reinterpretção de Nancy Fraser do dualismo social habermasiano, considerando a crítica principal que a pensadora atribui ao pensador: a “cegueira de gênero”.

A crítica de Nancy Fraser a Habermas é situada em um projeto de leitura do pós-estruturalismo de Foucault e Derrida, considerando, dentre outros aspectos, o pragmatismo de Rorty e a política de gênero em Habermas. Essas leituras podem ser observadas em vários ensaios escritos por Fraser, a exemplo: *Práticas indisciplinadas: Poder, discurso e gênero na teoria social contemporânea*⁵⁹ publicado, pela primeira vez, em 1987. Nesse estudo, o pano de fundo era a “cegueira” de Habermas sobre gênero na elaboração do conceito de esfera pública. Fraser inclui, como relevante em sua crítica a Habermas, as perspectivas do autor quanto à constituição da sociedade burguesa e ao desenvolvimento do capitalismo, situadas nas obras: *Mudança Estrutural da Esfera Pública* (1962)⁶⁰ e *Teoria da Ação Comunicativa* buscando as

58 Should capitalism as it exists, today be understood as a social system that differentiates an, economic order that is not directly regulated by institutionalized patterns of cultural value from other social orders that are? Or should the capitalist economic order be understood rather as a consequence of a mode of cultural valuation that is bound up, from the very outset, with asymmetrical forms of recognition?

59 Título do ensaio em inglês: *Unruly Practices: Power, Discourse and Gender*.

60 Como não abordaremos a análise de Nancy Fraser sobre o conceito habermasiano de esfera pública de modo aprofundado, há três conceitos, desenvolvidos por Habermas, nas obras: *Mudança Estrutural da Esfera Pública* e *Teoria da Ação comunicativa*, os quais são importantes para se compreender a crítica da pensadora a Habermas, neste trabalho. Essas três constituições conceituais habermasianas são apresentadas como elementos relevantes no desenvolvimento do capitalismo e na formação da modernidade: a esfera privada, que é o espaço de troca e de trabalho social realizada pelas pequenas famílias; a esfera pública burguesa, formada por uma sociedade civil que vai se constituindo em oposição ao aparelho burocrático estatal, estabelecida por meio do mercado de bens culturais e da publicidade à crítica cultural que, aos poucos, vai se institucionalizando como espaço de pressão sobre o Estado, passando a interferir nas decisões e políticas públicas. Assim, a esfera privada é mediada pela ação

origens da desigualdade de gênero quanto ao direito à voz e à igualdade de oportunidades e ação, bem como identificar a questão de gênero na constituição da cultura e da economia nos moldes capitalistas.

Tentando investir no que se configura, atualmente, como uma espécie de teoria crítica socialista-feminista, Nancy Fraser, na obra *Práticas indisciplinadas*, destacadamente no texto *O Que é Crítico na Teoria crítica? O argumento de Habermas e o gênero* (1989) analisa a teoria crítica reconstrutiva emoldurada por Habermas⁶¹. A abordagem que faremos da reinterpretação de Nancy Fraser do dualismo social habermasiano toma como referência principal esse texto. Nesse ensaio, a pensadora argumenta que a reconstrução habermasiana não é eficaz na sua totalidade para a teoria crítica⁶², especificamente para os interesses feministas, e analisa o aspecto em questão no quadro do desenvolvimento da Teoria da Ação Comunicativa, denunciando a ausência de suporte teórico capaz de romper com a dominação masculina e a subordinação feminina. A preocupação de Fraser é abandonar com fundamentos teóricos que ainda legitimam o “[...] confinamento das mulheres a uma ‘esfera separada’.” (2013a, p. 24-grifo da autora), e propõe uma análise da teoria da ação comunicativa através de reivindicações feministas, problematizando as premissas e as dinâmicas sociais assumidas por Habermas. Nessa meta, a pensadora faz uma reflexão das dinâmicas de ação, coordenação e reprodução social entre o mundo da vida e o sistema no capitalismo clássico e tardio, considerando o papel de gênero.

A pensadora aponta que as duas dimensões do dualismo social de Habermas se cruzam nos contextos da ação comunicativa e da ação estratégica. Com esse diagnóstico, Fraser visualiza mecanismos da economia e da cultura ocultos na teoria social do pensador, em torno dos conflitos e normatizações que ocorrem no mundo da vida, nas assimetrias do *status* social e na opressão de gênero. Sendo assim, a autora lê Habermas introduzindo o subtexto gênero, na teoria crítica, partindo das teses fulcrais da teoria do autor. Aqui, Fraser qualifica o trabalho, a economia e a mudança social como referências relevantes na formação social burguesa e das esferas de ação/interação social e sistema, com o objetivo de atentar para os aspectos materiais

estratégica dinheiro e destituída de poder; a esfera pública é uma instância homogênea de pessoas privadas em termos sociais e o Estado é o aparato organizado de ação pública constituída, também, pelo poder.

61 Utilizamos neste trabalho a versão do artigo *What's critical about critical theory? The case of Habermas and Gender* (2013a), no livro de Nancy Fraser *Fortunes of feminism: from state-managed capitalism to neoliberal crisis*.

62 Como pós-marxista e disposta a fazer uma reflexão crítica pós-socialista, Fraser inicia o ensaio elogiando a tese de Marx, de 1843, defendendo a crítica como “o autoesclarecimento das lutas e dos desejos de uma época”, que consta no artigo *Letter to Arnold Ruge*. Ver texto traduzido do espanhol disponível em: <https://criticadesapiedada.com.br/carta-de-marx-a-arnold-ruge-1843/>. Acesso 20 maio 2023.

da dominação e, dessa forma, se comprometer com uma crítica mais objetiva quanto à superação e à ruptura sistêmica.

A tese da autora perpassa pelas dinâmicas subjacentes entre o trabalho e a interação e inclui no âmbito desses espaços sociais a família burguesa. Na descrição de sua tese defende que a família burguesa também funciona como meio econômico, considerando o perfil das origens do capitalismo clássico, especificado por Habermas, que o sentido do mundo da vida teve suas diferenciações e a produção de dois espaços distintos e complementares: a esfera privada (família)⁶³ e a esfera pública (espaço de participação política e formação de opinião). No processo de diferenciação e evolução progressiva do sistema, esses dois espaços estão vinculados a outros sistemas⁶⁴. Nessa descrição, a família é ligada ao sistema capitalista pela força de trabalho remunerado e pelo consumo.

O trabalhador, na lógica do capitalismo clássico, assinala a autora, tem como caracterização ser um trabalhador remunerado e, primordialmente, do sexo masculino; é também um consumidor porque o meio dinheiro como especificação da esfera sistêmica/economia vincula-se à família pelo salário⁶⁵. Na esfera do mundo da vida (família), predomina o masculino como provedor e a mulher com a função de educar as crianças e de coordenar as ações do espaço doméstico. O que chama atenção de Fraser, nessa lógica, é que o trabalho feminino de educação das crianças e coordenação das ações do lar não é atividade remunerada. Outra observação a autora é sobre o trabalhador masculino, no sistema capitalista clássico, acumular a função de consumidor porque o trabalho remunerado tem como objetivo o sustento da família. Ao fazer uma análise imanente da esfera do trabalho, Nancy Fraser expõe que o meio dinheiro, que é próprio da esfera sistêmica/economia, liga a economia à família pelo trabalho remunerado com especificação clara de gênero. Nesse sentido, o papel de consumidor continua na referência do masculino, por ser aquele que sustenta financeiramente a família.

Dando continuidade à interpretação da narrativa de Habermas do capitalismo clássico em relação à distinção entre mundo da vida e sistema, a pensadora analisa o vínculo entre o subsistema esfera pública e o Estado e considera a tese habermasiana de que a esfera pública é

63 Habermas encaixa as atividades sem remuneração, do cuidado do lar e educação das crianças, da interação social, da elaboração de regras consensuais e das normas compartilhadas, como ações apenas da esfera do mundo da vida.

64 Paralelamente ao vínculo entre a esfera privada e o sistema econômico, a esfera pública se liga ao Estado por meio do poder que cada sistema exerce no sistema. De um lado, o Estado é responsável por implementar políticas organizacionais e, por outro lado, a esfera pública, com o poder de cidadão e político, se vincula ao Estado para garantir a sustentação das reivindicações dos interesses dos que fazem parte dessa esfera (FRASER, 2013a, p. 33).

65 Nancy Fraser chama a atenção para o papel de gênero masculino na vinculação entre família e economia, no papel de trabalhador e de consumidor, isto é, o trabalhador que na esfera da economia exerce a sua função remunerada e na esfera do mundo da vida (família) o seu papel é de provedor.

um subsistema que também se desacoplou da esfera da vida, tal como a economia, mas que tem um caráter diferenciado da esfera economia. A esfera pública caracteriza-se como um espaço de poder, designando aos participantes o papel de cidadãos. Assim, de acordo com Habermas, o exercício da cidadania, “[...] depende crucialmente das capacidades de consentimento e fala, da capacidade de participar em pé de igualdade com os outros no diálogo.” (FRASER, 2013a, p. 36)⁶⁶.

Com essa designação de Habermas, quanto à esfera pública e ao exercício da cidadania, Fraser expõe no seu diagnóstico que o papel de cidadão tem, igualmente, o ocultamento da mulher em relação à participação, uma vez que na construção de identidades sociais no capitalismo clássico, a identidade feminina está relacionada ao trabalho não remunerado da criação e educação dos filhos. Com essa abordagem, observa-se que há, em Habermas, um *déficit* no seu diagnóstico: na esfera pública burguesa, o espaço e a garantia livre das questões privadas são limitados, uma vez que a participação na esfera pública tem como prioridade o gênero masculino. Com essa síntese do cenário da sociedade capitalista burguesa no capitalismo clássico definida por Habermas e exposta por Nancy Fraser, encaminha-se a crítica exposta pela filósofa no que concerne ao dualismo social forte no capitalismo clássico e tardio.

1.3.1 Crítica às dinâmicas do dualismo social habermasiano e o *déficit* de gênero no capitalismo clássico e no capitalismo tardio

Na análise feita por Fraser da Teoria da Ação Comunicativa e o subtexto gênero, percebe-se a sua disposição em repensar a teoria feminista sob constatação dos bloqueios da emancipação originados na transformação do capitalismo e no interior da realidade do mundo da vida e do sistema. Assim, Fraser persegue a abordagem da ação comunicativa enxergando, nos obstáculos, a emancipação de um conflito negado por Habermas e tenta também aproveitar os potenciais críticos, na teoria da ação comunicativa habermasiana, negados por Axel Honneth na teoria do reconhecimento. Com esse fim, a autora investiga o enquadramento teórico social habermasiano quanto à educação e à criação das crianças no contexto da família nuclear burguesa, cuja condição concreta do quadro da sociedade moderna está sob responsabilidade da mulher.

Fraser denuncia que a distinção com equivalência funcional entre mundo da vida e sistema, como a que foi caracterizada por Habermas, é “[...] conceitualmente inadequada e

66 “[...] that citizenship, in his view, depends crucially on the capacities for consent and speech, the ability to participate on a par with others in dialogue.”

potencialmente ideológica” (2013a, p. 22)⁶⁷, e chama essa separação de “tipos naturais” que demarca a tendência de separação ontológica de naturalização dos tipos humanos com classificações marcadas por critérios restritivos de ação. Ao questionar a separação distintiva de Habermas, no sistema capitalista, a pensadora caracteriza a atividade da educação dos filhos como ação de duplo aspecto, ao incluir tanto o pleno desenvolvimento biológico das pessoas quanto à formação identitária mediada por normas sociais, demandando estratégias de ação e coordenação (FRASER, 2013a, p. 23). Fraser afirma que é um modelo conservador do aspecto binarista e androcêntrico da sociedade burguesa e que, nessa distinção absoluta, dos tipos naturais, a educação dos filhos está no âmbito da reprodução simbólica, enquanto o trabalho e toda a atividade produtiva está na esfera da reprodução material. Apresentada a distinção de modo absoluto, a partir do capitalismo clássico, esse diagnóstico generaliza as práticas sociais e, ao mesmo tempo, dicotomiza a abrangência das ações humanas.

Fraser sugere que a identidade de gênero é um elo entre o trabalho remunerado, a economia e a administração estatal, desde a origem do capitalismo clássico, elas também são originadas nas sociedades tradicionais e pré-modernas. O capitalismo e a sua esfera sistêmica estabelecem valores e normas em relação à cultura e Fraser vê nele um espectro mais amplo acerca das dimensões material e simbólica, chamando a atenção para a percepção de que o papel feminino de criação dos filhos está interligado com as quatro instituições inerentes ao capitalismo clássico e tardio: a família, a esfera pública, a economia e o Estado. Nesse aspecto, é necessário observar as conexões da esfera do mundo da vida (esfera doméstica), a economia oficial, estatal, pública e política preenchendo os dois modos de reprodução social que Habermas colocou em esferas separadas (reprodução simbólica e reprodução material)⁶⁸.

Para Fraser, o agir orientado para o entendimento mútuo na sociedade capitalista, tomando como exemplo a família nuclear burguesa, é um exemplo de um contexto que não reproduz exclusivamente um entendimento comunicativamente e normativamente alcançado. A família nuclear burguesa é, também, um contexto de ação que se caracteriza pelo *médium* dinheiro e poder. Essa tese coloca em questão a descrição da teoria da ação comunicativa, da apresentação da teoria de social dualista e do diagnóstico da sociedade moderna de colonização do mundo da vida pelo sistema.

67 “[...] conceptually inadequate and potentially ideological.”

68 A filósofa denuncia que Habermas, ao localizar o trabalho doméstico no mundo da vida e no núcleo familiar, falhou ao não perceber que cálculos estratégicos, resoluções, relações de poder solidárias ou coercitivas e auto-interesse, também estão presentes nas formas de trabalho de cunho social (2013a, p. 26).

Outro quadro categorial de integração social de Habermas, de caráter distintivo forte, é questionado por Fraser. A autora menciona o exemplo demonstrado pelo pensador, que encaixa o sistema capitalista como contexto de ação integrado ao sistema e à família nuclear burguesa, como contexto de ação socialmente integrada. Nessa distinção habermasiana, o sistema é mediado por dinheiro e poder, a ação estratégica do subsistema economia contribui para a diferenciação de gênero porque reproduz no sistema as normas sociais da esfera privada. Nesse sentido, a pensadora expõe que o “[...]o papel do trabalhador, que liga a economia privada (oficial) e a família privada nas sociedades capitalistas dominadas por homens, é um papel masculino (FRASER, 2013a, p. 33)⁶⁹”.

É necessário repensar o aspecto colonizador do mundo da vida, pela ação instrumental, de modo mais amplo, uma vez que há uma intromissão da economia nas relações familiares não apenas pelo *médium* dinheiro. Um exame apurado quanto à isenção de normas na esfera sistêmica é relevante, já que nessa esfera também se estabelece: relação de poder; distinção social no papel de trabalhador, nas interações comunicacionais que promovem diferenciações sociais; e consensos intersubjetivos e normatizações promotoras de desigualdade social, preconceitos e patologias sociais que, potencialmente, são zonas de conflito e luta social.

Em resumo, a crítica de Nancy Fraser ao dualismo social de Habermas no capitalismo clássico engloba dois pontos: 1) da afirmação de que o pensador relega e categoriza o trabalho doméstico a contextos de interação social e cultural, limitando-o às estruturas cotidianas; e 2) da denúncia da esfera social sistêmica, responsável pela reprodução material ser isenta de normas de reprodução simbólica em suas ações. Sobre a análise de Habermas acerca do capitalismo tardio, Fraser denuncia que Habermas não conseguiu perceber a complexidade da alteração do laço entre as instituições do sistema e do mundo da vida, pelo fato de a razão comunicativa e a razão estratégica serem majoritariamente elaboradas e controladas por homens, mesmo quando demonstra como patologia social a colonização do sistema sobre o mundo da vida. O ocultamento da questão do papel feminino, no dualismo social do pensador, resulta na falha de identificação dos potenciais de conflito e luta em que homens e mulheres estão submetidos nas ações e coordenações das esferas mundo da vida, sistema e Estado, marcados por ambivalência, subordinação e reificação.

A pensadora reinterpreta o dualismo social de Habermas a partir dos *deficits* em relação ao mundo, à economia e ao Estado, demonstrando que há um processo de cruzamento da razão

69 “[...] that the role of the worker, which links the private (official) economy and the private family in male-dominated capitalist societies, is a masculine role.”

comunicativa e da razão estratégica que foi ocultado na tese de colonização sistema e mundo da vida, com vistas a esclarecer quais as patologias sociais que não foram expostas pelo pensador e que são zonas de conflito que já estavam implícitas no capitalismo clássico e se ampliaram no capitalismo tardio.

A filósofa expõe que no mundo da vida se ampliou a reificação dos efeitos do papel de cliente no feminino, dado o aumento da racionalização dos modos de subordinar o papel feminino na esfera privada pelo sistema. Na economia, permanece a diferenciação quanto ao mercado de trabalho; no aparelhamento estatal, há sujeição do cidadão ao papel de cliente, continuidade da reprodução da cultura patriarcal e androcêntrica com reformas de segurança social que reforça o modelo origem de subordinação das mulheres do mundo da vida⁷⁰. O questionamento da pensadora sobre a esfera pública habermasiana se resume na interação entre autonomia privada e pública; inclusão e exclusão na esfera pública, levando em conta “[...] a neutralidade diante de concepções de bem e justificações axiológicas limitam a agenda e o escopo da ‘razão pública’, cuja consequência política foi a exclusão da esfera pública de grupos tais quais mulheres e negros.” (MELO, 2015, p. 21). Na ótica de Fraser, as exclusões na esfera pública, enquanto arena discursiva, reproduzem as estratificações sociais por privação de participação ou impedimento de expansão de participação, vulnerabilidade quanto ao *status*, cujas deliberações tendem a ser comprometidas com a linguagem dominante de grupos sociais específicos.

Em *O que é Crítico na Teoria Crítica*, a filósofa concorda com o diagnóstico da abordagem de Habermas do capitalismo tardio que responde às crises políticas e econômicas inerentes ao próprio sistema econômico, após colocar em análise as características das teses de Habermas acerca do realinhamento e entrelaçamento entre todas as instituições sociais, desde a lógica dicotômica do capitalismo clássico à dinâmica complexa do capitalismo tardio⁷¹.

70 Do ponto de vista estatal, a pensadora problematiza a concepção de esfera pública burguesa descrita por Habermas ao mostrar a existência de um único público, enquanto a pensadora expõe que há “contrapúblicos subalternos” (*subaltern counterpublics*) constituídos por exclusões significativas da esfera pública oficial e, portanto, identificados pelo pensador como esfera privada. Essa esfera privada, entendida como o mundo da vida pelo pensador, era, majoritariamente, formada pela mulher com a responsabilidade pelo trabalho doméstico e criação dos filhos.

71 Resumo do diagnóstico de Habermas, segundo Fraser: 1) o Estado assume a gestão de crises econômica com políticas de compensação e incentivos aos efeitos das crises; 2) a esfera privada assume o papel de consumidor-cidadão-cliente, exigindo o direito de ampliar o poder de consumo; 3) a esfera pública utiliza os meios de comunicação para incentivar a participação ativa do cidadão nas decisões políticas, enquanto cria serviços sociais de orientação à administrar a vida, do dinheiro, dos direitos e segurança social; 4) medidas sociais estatais articulam os meios de dinheiro e poder aos meios de reprodução simbólica para gerir educação, saúde, cuidado, lei familiar, geração de emprego e renda; 5) sistematizada pela lógica de cliente e consumidor, os meios dinheiro e o poder promovem ingerência profunda na esfera pública, na administração estatal e no mundo da vida, (FRASER, 2013a, p. 40-41)

Mesmo acolhendo a abordagem de Habermas sobre a dinâmica capitalista nos dois momentos históricos, Fraser sugeriu que a teoria social crítica seja reescrita a partir de uma teoria crítica feminina, sem perder de vista a complexidade do sistema capitalista e todo seu aparato burocrático e normativo, em que a esfera do mundo da vida e do sistema é interpenetrada pela racionalidade comunicativa e estratégica. Nesse sentido, faz-se necessário repensar as esferas da economia e a da cultura, reinterpretando seus problemas e necessidades, nas quais condicionam a um aprisionamento da liberdade.

Tendo em conta os realinhamentos do sistema sobre o mundo da vida, observados por Habermas⁷² no modelo sistêmico do capitalismo tardio, a autora sugere que,

[...] os conflitos na vanguarda do desenvolvimento do capitalismo de bem-estar diferem tanto das lutas de classes quanto das lutas de libertação burguesas. Eles respondem às tendências de crise na reprodução simbólica em oposição à reprodução material, e contestam a reificação e ‘a gramática das formas de vida’ em oposição à injustiça distributiva ou desigualdade de status. (FRASER, 2013a, p. 42)⁷³.

Ao que se percebe, a filósofa avalia que os efeitos patológicos do capitalismo tardio delineados por Habermas, traz como consequência a ampliação dos conflitos sociais, os quais não podem ser localizados isoladamente na esfera do trabalho ou na esfera da interação social. Visto por outro ângulo, os conflitos também não podem mais ser delimitados de modo unilateral como efeito do sistema sobre o mundo da vida.

A expectativa da autora é que a delimitação distintiva entre mundo da vida e sistema proposta por Habermas só pode ser avaliada como uma convenção teórica que dê conta da separação, porém ao mesmo tempo visualize a complexidade de cada esfera social. Ao analisar a esfera do mundo da vida, por exemplo, é recomendável adotar essa esfera social como uma fronteira que se separa da esfera sistêmica, mas que se caracteriza pela dinâmica que abrange a ação comunicativa intersubjetiva, espaço de normatização e relações econômicas, culturais e sociais. Apesar da crítica de Nancy Fraser a Habermas, a pensadora afirma que esse autor

72 O realinhamento de que trata Fraser acerca do diagnóstico de Habermas do capitalismo tardio, seria o entrelaçamento profundo entre economia e Estado na administração da crise, dando suporte ao mercado, ao ampliar medidas de bem-estar articuladas com os movimentos sociais; a alteração no sentido de cidadania como cliente ativo e consciente dos seus direitos perante a seguridade social e esfera econômica; promoção da ambivalência no sentido dual mundo da vida, pelo qual Habermas havia descrito na sua teoria social espaços de reprodução simbólica, cada vez mais sobre ingerência da ação estratégica, eficiência e autointeresse (2013a, p. 40-41).

73 Thus, the conflicts at the cutting edge of developments in welfare capitalism differ both from class struggles and from bourgeois liberation struggles. They respond to crisis tendencies in symbolic as opposed to material reproduction, and they contest reification and “the grammar of forms of life” as opposed to distributive injustice or status inequality.

descreveu um modelo primoroso de relações institucionais públicas e privadas no capitalismo clássico:

[...] ele conceitua o problema como uma relação entre quatro termos: família, economia (oficial), Estado e “esfera pública”. Sua visão sugere que no capitalismo clássico existem, na verdade, duas separações público-privadas distintas, mas inter-relacionadas. [...] há outra separação público-privada no nível do “mundo da vida”, a saber, a separação da família, ou esfera privada do mundo da vida, do espaço de formação e participação da opinião política, ou esfera pública do mundo da vida. Além disso, cada uma dessas separações público-privadas é coordenada com a outra. Um eixo de troca corre entre o sistema privado e a esfera privada do mundo da vida – isto é, entre a economia capitalista (oficial) e a família nuclear moderna, restrita. (FRASER, 2013a, p. 34)⁷⁴.

A partir da configuração crítica da pensadora sobre a tese de colonização do sistema sobre o mundo da vida, a absorção das especificidades da lógica da separação rígida no capitalismo clássico desenvolvida por Habermas oferece *insights* para se perceber as dinâmicas das ações sociais comunicativa e estratégica, o modo de reprodução social dessas ações e suas coordenações no mundo da vida e no sistema.

Com a iniciativa de avaliar as dinâmicas das inter-relações entre economia e cultura, a pensadora questiona as distinções substantivas de Habermas e analisa tais distinções como diferenças de grau, sugerindo uma adequação empírica desse modelo de teoria social, com a finalidade de localizar onde se encontra o ocultamento das relações de poder implícitas e explícitas e a dimensão amplificada das zonas de conflitos que vincula a cultura, a economia e o Estado que no capitalismo tardio produz ambivalências em relação ao subtexto gênero. Entretanto, para atingir esse objetivo, entra em debate com Axel Honneth justamente por conta de o pensador eleger uma teoria social monista ao questionar a teoria da ação comunicativa de Habermas e a tese da razão tecnocrática, respaldando no reconhecimento das lutas sociais, conflitos e injustiças reveladas na esfera pública e invisíveis no mundo da vida e do sistema.

Divergindo de Honneth, Fraser almeja identificar os novos conflitos originados na fronteira entre o mundo da vida e o sistema, os quais se tornaram mais evidentes com o advento do capitalismo tardio e mais recentemente com a globalização, com o objetivo de fundamentar o dualismo perspectivista, considerando as demandas de redistribuição e reconhecimento.

74 “[...] He conceptualizes the problem as a relation among four terms: family, (official) economy, state, and “public sphere. [...] There is another public-private separation at the level of the ‘lifeworld’, namely, the separation of the family, or private lifeworld sphere, from the space of political opinion formation and participation, or public lifeworld sphere. Moreover, each of these public-private separations is coordinated with the other. One axis of exchange runs between private system and private lifeworld sphere—that is, between (official) capitalist economy and modern, restricted, nuclear family.”

1.4 OBJEÇÕES DE NANCY FRASER À TEORIA DO RECONHECIMENTO DE AXEL HONNETH

Analisamos, anteriormente, o esforço de Fraser em interpretar o dualismo social de Habermas, dado o ocultamento de sua teoria social em relação à reprodução social do mundo da vida e do sistema, apontados por esse filósofo. Percebe-se que é uma filósofa preocupada com as falhas decorrentes da generalização das experiências e práticas dos agentes que compõem as esferas sociais; seja pelo sistema, pelo mundo da vida ou pelo arcabouço teórico desenvolvido pelos filósofos na teoria crítica. Desse modo, o objetivo comum entre a pensadora e Axel Honneth é delinear os papéis e as representações sociais quando se dispõem polarizadas, dicotômicas e fixas. Com o objetivo de maior esclarecimento desse marco teórico do pensamento de Fraser, a partir desse ponto, apresentam-se as objeções de Fraser em relação à teoria do reconhecimento de Axel Honneth, especialmente no debate levantado por Fraser, no que se refere à condição das lutas por reconhecimento fazerem parte da gramática moral dos conflitos sociais na atualidade.

A demarcação realizada por Honneth do reconhecimento como uma gramática moral dos conflitos sociais foi defendida, principalmente, em *Luta por Reconhecimento*. As objeções de Nancy Fraser à teoria do reconhecimento tiveram sua culminância na obra publicada em coautoria com Axel Honneth, em 2003, intitulada *Redistribuição ou Reconhecimento? Uma mudança política-filosófica*⁷⁵, refletindo sobre um debate que vinha ocorrendo entre os autores desde a década de 1980.

Conforme já apontado anteriormente, a tese de Honneth sobre o reconhecimento é identificada com a análise social que isola os critérios da crítica de outros aspectos da sociedade, porque o princípio normativo se fundamenta na psicologia moral, na condição do que Nancy Fraser chama de sofrimento pré-político do sujeito, em relação à organização social, e Honneth chamou de expectativas de reconhecimento e estima social do sujeito para desenvolver livremente sua identidade e alcançar a autorrealização. E assim, em Honneth, o dualismo empírico e substantivo de Habermas dá espaço para se pensar pela via de uma moral mediadora do mundo da vida e do sistema.

⁷⁵ O título em inglês é *Redistribution or Recognition? A Political Philosophical Exchange*. Vale esclarecer que nesse ponto do trabalho não abordaremos o contraponto de Axel Honneth às críticas de Nancy Fraser, presentes nessa obra, por se tratar de uma opção metodológica de sistematização da crítica da autora ao pensador, em função de melhor compreender os pressupostos teóricos do dualismo perspectivista da pensadora. Assim, no capítulo dois, faremos inserção do contraponto de Honneth à pensadora, a partir do que é relevante ao foco deste trabalho.

Essa tese de Honneth não recebe total aprovação de Nancy Fraser, pois a autora enxerga a sociedade contemporânea com alto grau de complexidade, em diferentes níveis, gerando motivação bem diferente para os conflitos sociais, conforme identificado pela pensadora na crítica ao dualismo social. Assim, Fraser desenvolve a sua crítica a Honneth a partir da complexidade dos conflitos sociais, principalmente aos que são oriundos das relações materiais. Essa questão passa a ser a base do dissenso entre Fraser e Honneth, culminando na formulação, na teoria de Fraser, de dois paradigmas distintos, porém complementares, na teoria crítica: o reconhecimento e a redistribuição.

O importante debate no campo da teoria crítica realizado entre Nancy Fraser e Axel Honneth evidenciou a forte ligação dos dois autores a Jürgen Habermas, especialmente na formulação da compreensão conceitual da categoria reconhecimento. Partimos, aqui, do diagnóstico sobre as mazelas sociais que, em Honneth, perpassa pelo desrespeito e, em Fraser, pela injustiça, considerando que o engajamento nas lutas por reconhecimento, tanto em Honneth quanto em Fraser, está associado à questão da dominação e da emancipação nas sociedades capitalistas como um dos propósitos da teoria crítica, desde Adorno e Horkheimer a Habermas. Assim, apresentaremos, na abordagem que segue, os pontos críticos que Fraser identifica em Honneth quanto à sua teoria do reconhecimento. Em seguida, destacaremos o sentido desse conceito no marco teórico bidimensional da justiça elaborado pela pensadora.

Ao encetar o debate com Axel Honneth, Nancy Fraser elabora a concepção bidimensional de justiça, afirmando: “[...] É minha tese geral de que a justiça hoje requer tanto redistribuição e reconhecimento.” (2003, p. 8). Na proposição da pensadora para superar injustiças sociais, o reconhecimento não pode ser a única referência para a teoria de justiça, sendo essa tese, portanto, a base do seu questionamento à teoria do reconhecimento de Honneth. Ao analisar o quadro de Honneth sobre o reconhecimento, Nancy Fraser inicia questionando os limites do projeto de teoria crítica do pensador. Contudo antes de expor a divergência, a pensadora expressa o consenso entre os dois sobre o sentido epistemológico da teoria crítica, ao acondicionar a crítica imanente e transcendente simultaneamente de modo que tal articulação consiga estabelecer “[...] uma *via média* entre o externalismo positivista e o internalismo historicista, ambos buscamos um ponto de apoio no mundo social que, ao mesmo tempo, aponta para além dela.” (FRASER, 2003, p. 202)⁷⁶. Na dialética da imanência e transcendência, os

76 “[...] *via media* between positivist externalism and historicist internalism, both of us seek a foothold in the social world that simultaneously points beyond it. Vale ressaltar que o internalismo e o externalismo são duas abordagens epistemológicas distintas envolvidas por querelas e especificidades. Em linhas gerais, são concepções que permitem que a reflexão de crítica social possa partir de um ponto de vista intrínseco aos fatos sociais

assuntos sociais são permeados de tensões, e o papel da teoria social crítica deve ser o de descrever, com radicalidade, o abismo existente entre a norma e os dados concretos da sociedade, ampliando os significados da crítica nas tradições da teoria crítica.

Considerando que “[...] os teóricos críticos de hoje não podem assumir que todas as reivindicações normativamente justificadas convergem para um único programa de mudança institucional” (FRASER, 2003, p. 198-199)⁷⁷, a autora questiona a concepção de reconhecimento de Honneth, a princípio, pelo seu monismo normativo. Assim, é em torno desse argumento normativo da teoria crítica que traremos as objeções da pensadora acerca da teoria do reconhecimento e do sofrimento pré-político, do reconhecimento como uma questão de autorrealização, do sentido da teoria crítica de Honneth a partir da relação de imanência e transcendência e da relação que Honneth faz entre reconhecimento e o capitalismo.

Segundo Fraser, em vez de Honneth focar diretamente no ponto de referência empírico da teoria, a partir de instituições historicamente dadas, o autor reconhece os conflitos a partir da experiência do sofrimento pré-político e motivações morais que necessitam ser reconstruída por meio de uma base de normatividade capaz de descobrir o sentido da identidade. Essa posição de Honneth, na visão da autora, cria um problema para a teoria do reconhecimento que se propõe a uma perspectiva de uma metateoria, porque admite a experiência subjetiva e os sentimentos morais e psicológicos como parâmetros de justificação e base normativa. Essa posição, por consequência, atrela as áreas de estudos da sociologia política, da teoria social e da filosofia moral à psicologia moral (FRASER, 2003, p. 206). Nesse sentido, avista-se, em Honneth, uma tentativa, em contraponto a Habermas, de não situar a teoria em interesses cognitivos, mas em condições contingentes do reconhecimento intersubjetivo. Assim, apesar do caráter quase-transcendental da teoria de Honneth, Fraser relaciona a teoria do reconhecimento às teorias tradicionais em que um parâmetro normativo mais universal serve de base para outras áreas de análises.

Fraser traz a problemática da teoria do reconhecimento de Honneth para o âmbito da filosofia política, ao questionar se o reconhecimento é uma questão de justiça ou é uma questão de autorrealização, uma subordinação de *status*, ou uma subjetividade prejudicada. Fraser inverte o sentido do reconhecimento em Honneth como autorrealização para uma questão de

(internalismo) ou que se vincule aos interesses sociais, ideológicos, econômicos, políticos e culturais (externalismo). Desse modo, essas duas posições epistemológicas são exemplos de dois parâmetros distintos de justificação e crítica social.”

⁷⁷ “[...] today’s Critical Theorists cannot assume that all normatively justified claims will converge on a single programme for institutional change.”

justiça. Segundo Fraser, reconhecimento como uma questão de justiça implica “[...] examinar padrões institucionalizados de valor cultural para seus efeitos sobre a posição relativa dos atores sociais. Se e quando tais padrões constituem atores como pares, capazes de participar em pé de igualdade na vida social, então podemos falar de reconhecimento recíproco e igualdade de status.” (FRASER, 2003, p. 29). Para a autora, é mais produtivo buscar diagnósticos de injustiças localizadas nas hierarquias institucionalizadas de valor cultural ou nos *status* sociais que foram construídos coletivamente, em vez de identificar os impedimentos à autorrealização de um indivíduo perante os outros, para evitar reducionismo normativo.

Fraser ajuíza que há uma dificuldade na teoria do reconhecimento de Honneth, quanto à justificação da reivindicação ancorada na autorrealização, considerando que “[...] o aumento da autoestima pode fornecer um padrão justificatório para as reivindicações de reconhecimento.” (FRASER, 2003, p. 37)⁷⁸. Nesse caso, estima social é condição de intersubjetividade não distorcida na formação de uma identidade positiva. Observando esse modelo de justificação da teoria de reconhecimento, a autora sinaliza que parece ser necessário distinguir, na reivindicação de um grupo social, o parâmetro intersubjetivo que aumenta a autoestima, cuja consequência é absorver essa referência positiva de estima social como justificação de reconhecimento. Fraser denuncia que esse modelo propicia ocultação de relação de poder implícita no reconhecimento como autorrealização, além de não conseguir distinguir as razões de reconhecimento justificadas das injustificadas na luta por reconhecimento⁷⁹. No entendimento da autora, a objeção a ser considerada nesse tipo de justificação é que a estima social seja absorvida como um direito das pessoas em condição de oportunidade iguais.

Sobre o lugar da experiência subjetiva em Honneth e a redução sociológica política para a psicologia moral, na teoria crítica, Fraser ressalta que, tanto Honneth quanto ela, concordam que a

[...] crítica pode abrigar um potencial radical somente se o fosso entre a norma e o dado for aberto. E nós dois assumimos que as normas válidas transcendem o contexto imediato que os gera. Assim, longe de restringir-nos a críticas estritamente internas,

78 “[...] that enhanced self-esteem can supply a justificatory standard for recognition claims.”

79 Nancy Fraser exemplifica essa problemática em relação ao reconhecimento recíproco em relação à raça: “[...] nesta hipótese, no entanto, identidades racistas mereceriam algum reconhecimento, uma vez que permitem que alguns europeus e euro-americanos "brancos" pobres mantenham seu senso de autoestima, contrastando-se com seus supostos inferiores. As reivindicações antirracistas enfrentariam um obstáculo, em contraste, uma vez que ameaçam a autoestima dos brancos pobres. Infelizmente, casos como este, em que o preconceito transmite benefícios psicológicos, não são de forma alguma raros.” (FRASER, 2003, p. 38). No original: On this hypothesis, however, racist identities would merit some recognition, as they enable some poor "white" Europeans and Euro Americans to maintain their sense of self-worth by contrasting themselves with their supposed inferiors. Anti-racist claims would confront an obstacle, in contrast, as they threaten the self-esteem of poor whites. Unfortunately, cases like this one, in which prejudice conveys psychological benefits, are by no means rare.

ambos buscamos conceitos com ‘validade excedente’ (grifo da autora). (FRASER, 2003, p. 202)⁸⁰.

A concordância entre os dois pensadores tem como parâmetro a rejeição às posições metafísicas na teoria social, por defenderem a conexão entre a crítica ao seu contexto social e, concomitantemente, indicar alternativas para os diagnósticos de conflitos sociais. Entretanto, a autora assevera que a posição de Honneth foi indicar a transcendência na experiência moral porque sua alternativa não afirma quem é o destinatário da sua teoria do reconhecimento e nem como se deve resolver o conflito e as patologias sociais identificadas na sociedade. Como se percebe, a pensadora faz uma crítica à Honneth, por ocultar quem são os afetados nas interações intersubjetivas das esferas sociais, demarcando sua posição teórica, conforme resumo de Lubenow: “[...] a política da Teoria Crítica deve indicar a resolução dos conflitos. Ela precisa discutir e resolver casos concretos.” (2010, p. 131).

Na compreensão de Fraser, a alternativa teórica de Honneth é reducionista porque integra experiências vividas e expectativas de reconhecimento ao quadro categorial de uma gramática normativa de psicologia moral, cujas violações da identidade pessoal é a motivação da crítica social. Fraser incita o pensador para que essas experiências subjetivas de sofrimento possam ser interpretadas, pelo menos como injustiças sentidas, ao invés de serem absorvidas como um “sofrimento inarticulado” (FRASER, 2003, p. 205).

Sem negar a força do indicativo de experiência de sofrimento do dia a dia, o qual Honneth resumiu nas três esferas de reconhecimento (o amor, a solidariedade e a autorrealização), na psicologia moral, Nancy Fraser defende a teoria crítica como uma ação política, capaz de abarcar as diferenças e pensar em quais seriam os sentimentos de descontentamentos a serem pesquisados e enquadrados como questão de reconhecimento. Para fazer valer esse argumento, a pensadora cita exemplos de sentimentos diversos que poderiam ser fontes de pesquisa empírica, se considerar o parâmetro do quadro teórico de Honneth:

[...] Incluindo o ressentimento do privilégio imerecido, a repulsa à crueldade, a aversão ao poder arbitrário, a repulsa contra as disparidades grosseiras de renda e riqueza, a antipatia pela exploração, o desagrado pela supervisão e a indignação por ser marginalizado ou excluído. (FRASER, 2003, p. 203)⁸¹.

80 “[...] critique can harbor a radical potential only if the gap between norm and the given is kept open. And we both assume that valid norms transcend the immediate context that generates them. Thus, far from restricting ourselves to criticism that is strictly internal, we both seek concepts with ‘surplus validity’.”

81 “[...] including resentment of unearned privilege, abhorrence of cruelty, aversion to arbitrary power, revulsion against gross disparities of income and wealth, antipathy to exploitation, dislike of supervision, and indignation at being marginalized or excluded.”

Os exemplos enumerados por Fraser mostram sentimentos que podem desencadear reações e reivindicações unilaterais e extremistas, em virtude do descontentamento com as experiências sentidas e experimentadas. Assim, a pensadora propõe que ao invés das lutas por injustiças se pautarem na psicologia moral, através de uma análise fenomenológica das experiências de humilhação como experiência que compromete a integridade psicológica⁸², a reflexão crítica sobre as motivações das injustiças deveria ser endossada pela análise teórica da dialética de imanência e transcendência, em que “[...] não cabe à teoria limitar-se a dizer como as coisas funcionam, mas sim analisar o funcionamento concreto das coisas à luz de uma emancipação ao mesmo tempo concretamente possível e bloqueada pelas relações sociais vigentes.” (NOBRE, 2008, p. 17)⁸³. A tarefa da teoria crítica, na advertência de Nobre, é tornar transparente os critérios que legitimam a exclusão e a inclusão, observar as origens, a reprodução e o potencial de transformação das barreiras morais. Diante desse dado, se apresenta como relevante apreciar quais seriam as funções normativo-filosófica e histórico-sociológica na teoria crítica, levando em conta o dissenso e a confrontação nas construções teóricas e práticas

Em Honneth, o sentido de justiça social, como luta por reconhecimento, requer o favorecimento do desenvolvimento da autoconfiança, autorrespeito, autoestima e da identidade individual liberta de frustrações, enquanto o principal questionamento de Fraser sobre esse aspecto é quanto aos limites desse modelo, face às demandas sociais e aos conflitos que vão além de uma esfera de reconhecimento, como exemplo, a distribuição material, a questão de gênero e a relação à economia e a cultura.

Fraser sugere que, em vez de adequar as questões de identidade pessoal às expectativas pessoais, deve-se inserir as demandas identitárias como questão de injustiça sofrida socialmente, quanto ao direito de satisfação das necessidades básicas como pessoa na convivência social, fato que “[...] Segundo Fraser, falta a Honneth não separar o potencial crítico de sua teoria dos conflitos sociais. Apressadamente vinculou estruturalmente a autorrealização e o desrespeito a conflitos sociais e injustiças sociais.” (BRESSIANI, 2013, p.

82 Em Honneth, a humilhação seria uma falha nas relações cotidianas proveniente da expectativa normativa de reconhecimento social, caracterizando-se por uma experiência negativa que compromete a integridade psicológica quando submetido à exclusão e ofensa.

83 A dialética de imanência e transcendência, na teoria crítica, remete à noção de dialética hegeliana, admitindo que a postura teórica do crítico deva imergir profundamente nos objetos culturais, revelar as patologias sociais e os mecanismos de dominação presentes na própria cultura, mas ao mesmo tempo compreender que o rigor de análise nos aspectos imanentes dos fenômenos sociais são arranjos históricos que se posicionam em movimento contraditório com tendência de transformação social.

123). Assim, no eixo da polêmica entre Honneth e Fraser, quanto ao reconhecimento social e à injustiça sofrida, a pensadora aborda que falta à teoria do reconhecimento admitir centralidade dos elementos políticos e econômicos na formação da sociedade burguesa, visando observar o valor do elo entre contexto social, teoria, poder e dominação social na teoria crítica.

Essa dimensão moral do reconhecimento defendida por Honneth é questionada por Fraser porque, segundo ela, o pensador falha ao não conseguir encaixar todas as mazelas sociais no eixo categorial do reconhecimento, que em Honneth se limita às esferas do amor, respeito e estima. Fraser assume que há *deficit* na teoria crítica de Honneth quando direcionada para o âmbito de uma teoria da justiça, momento em que o pensador considera que as disparidades econômicas são frutos da falta de reconhecimento da identidade pessoal ou de uma subjetividade prejudicada, tratadas como lesão à personalidade e não como conflito social que se estrutura em uma realidade social excludente e injusta (FRASER, 2003, p. 204).

Nas lutas por reconhecimento, a estima pública são características específicas da identidade, mas como condição que seja relevante para desconstruir autoimagem degradada pelas hierarquias institucionalizadas de valor cultural. A autora tenta comprometer-se com “[...] as reivindicações por reconhecimento como reivindicações por justiça dentro de uma noção ampla de justiça.” (FRASER, 2007, p. 105). Nessa acepção do reconhecimento como questão de justiça, o exame dos padrões de valor cultural institucionalizados é importante para identificar conflitos de referência cultural ou econômica que são ocultados e geradores de submissão e hierarquias sociais, definido pela autora por “reconhecimento como *status*”⁸⁴.

Segundo Bressiani, “[...] Honneth é bem-sucedido não só em seu objetivo de aproximar a teoria crítica da experiência dos sujeitos sociais, como também no de recolocar o capitalismo ao alcance da crítica” (2015, p. 100); e sinaliza que seus críticos Nancy Fraser e Deranty⁸⁵ questionam o monismo moral evidente na teoria do reconhecimento incoerente com as demandas plurais da atualidade por não ter substituído o reducionismo do dualismo social habermasiano por outro. Assim, contra um dualismo forte de Habermas e a teoria do reconhecimento de Honneth, Nancy Fraser defende um dualismo perspectivista, com uma

84 Esse conceito de reconhecimento como *status* será analisado no capítulo dois. Vale lembrar que Honneth também identifica normas e valores na esfera trabalho, contudo apresenta o exemplo de luta de classe, como uma motivação moral que gera expectativa de reconhecimento.

85 Ver texto de DERANTY, Jean-Philippe. *Beyond Communication. A critical study of Axel Honeth's Social Philosophy*. Leiden; Boston: Brill, 2009. Para essa discussão sobre o monismo moral, sugerimos o artigo de Nathalie Bressiani: *Monismo social ou moral? Dos pressupostos teórico-sociais da teoria do reconhecimento de Axel Honneth* (2016). Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ethic/article/view/1677-2954.2016v15n1p169/32310>. Acesso 21 maio 2023.

tendência a seguir o mesmo espírito de recondução da crítica ao capitalismo, defendendo como Honneth que é preciso compreender as relações entre interação social e poder.

De acordo com Bressiani (2016, p. 178) “[...] Há um consenso de que a transformação do capitalismo e a superação das injustiças materiais não dependem apenas de lutas para alterar a interpretação atual dos princípios da estima e do respeito”, justificando essa ideia pelo que Majid Yar diz sobre Honneth: “[...] o seu monismo do reconhecimento não diz respeito à teoria social, mas sim aos efeitos subjetivos das diferentes formas de dominação, inclusive das econômicas.” Tomando essa perspectiva crítica acerca do reconhecimento das lutas por distribuição em Honneth, Fraser avalia que o valor ético do reconhecimento tende a ser meramente formal para permitir as reivindicações, carecendo de valoração subjetiva e objetiva no julgamento de conflitos sociais e reivindicações (2003, p. 226-227).

Com essas ponderações acerca da normatividade da realidade social, no modo produção capitalista, acompanhamos na crítica de Fraser a Habermas que a pensadora aproveitou no dualismo social habermasiano a possibilidade de demonstrar que as normas, regras e ação estratégica contribuem com a distinção dos trabalhos femininos e masculinos, trabalhos pagos e não pagos, nas sociedades capitalistas. Nessa identificação, a autora assume os aspectos simbólicos e materiais como fundamentos normativos da crítica social, a partir das assimetrias que perpassam por diferentes esferas sociais. No sentido contrário ao caráter normativo da crítica em Fraser, Bressiani nos apresenta a crítica elaborada por Renault à Honneth quanto ao sentido monista da teoria do reconhecimento. Honneth “[...] reduz toda a realidade social às relações horizontais de reconhecimento e, como consequência, não consegue compreender o papel – muitas vezes problemático – exercido pela economia, bem como pelas crenças e instituições sociais” (BRESSIANI, 2015, p. 106), principalmente porque expectativas morais positivas geram conflitos e luta por reconhecimento social quando são socialmente negadas.

Trazendo para problematização a horizontalização do reconhecimento de Honneth o questionamento a ser feito ao pensador é se poderia existir uma inversão na expectativa de reconhecimento social por meio da assimilação dos valores assimétricos de reconhecimento, isto é, as assimetrias sociais seriam os domínios que direcionariam as expectativas de reconhecimento (BRESSIANI, 2015, p. 119). Considerar como possível os valores assimétricos servirem de expectativa e domínio de reconhecimento, convém identificar um *deficit* no diagnóstico de Honneth quando discorre sobre a condição dos sujeitos possuírem expectativas morais. Se para o pensador as normas de reconhecimento recíproco são preenchidas por um conteúdo historicamente adquirido e fundamentado, a internalização de assimetrias sociais pode, também, servir de guia e expectativa de reconhecimento, prejudicando a perspectiva de

Honneth de construir uma concepção robusta de progresso moral das relações de reconhecimento, pautada na referência de que os conflitos sociais possuem um interesse estrutural pela emancipação.

As normas de reconhecimento em Honneth, observadas pelo ângulo da internalização das assimetrias sociais, gera um problema para os efeitos do reconhecimento em seu caráter formal, por comprometer a compreensão histórica das lutas por reconhecimento e a configuração de sua dinâmica entre o universal e o particular. Nesse sentido, o problema do caráter formal do reconhecimento pode acarretar dificuldade na distinção das reivindicações conflitantes quanto ao teor e o grau das lutas sociais, e por não ser fonte valorativa de mediação de conflitos com vários campos de visibilidade. Diferente de Honneth, Nancy Fraser assume a necessidade de pensar o desenvolvimento das forças produtivas nas esferas da cultura e da economia, como bloqueio para autorrealização e emancipação. Em vez de vincular a autorrealização a partir das três esferas de reconhecimento como centralidade da teoria crítica e da justiça social, a pensadora parte do complexo quadro da evolução social capitalista moderna, desde a sua origem, passando pelo capitalismo administrado e o advento da política neoliberal na atualidade.

Em vez de destinar ao reconhecimento a centralidade da teoria crítica e da justiça social, Fraser conecta as lutas por reconhecimento e redistribuição, criticando o aspecto político da teoria de Honneth, principalmente quanto ao sentido do bloqueio à emancipação defendida pelo filósofo, pelo fato do seu diagnóstico de patologias sociais não ser capaz de perceber os processos de poder que produzem as interações sociais. Contribuindo com essa abordagem de crítica a Honneth, Bressiani avalia que “[...] Honneth, procura identificar como o poder se manifesta e se reproduz no interior da vida social, mas deixa a brecha para identificar como as relações de poder afetam a construção dos processos de formação de identidade” (2013, p. 143).

No percurso que fizemos neste capítulo, a intenção foi entender as bases filosóficas que amparam a concepção dualista perspectivista de Nancy Fraser, colocando a redistribuição articulada ao reconhecimento. Por um lado, a pensadora remete ao escrutínio da crítica a teoria da ação comunicativa de Habermas e as relações interinstitucionais de subordinação do capitalismo clássico e tardio e suas configurações entre economia e cultura e as esferas da vida pública e privada. Por outro lado, Fraser deixa mais claro no debate com Honneth qual foi sua problemática central na elaboração da sua concepção bidimensional de justiça, quando questiona a teoria do reconhecimento de Honneth frente à dinâmica capitalista:

[...] a lógica econômica do mercado interage de maneira complexa com a lógica cultural do reconhecimento, às vezes instrumentalizando as distinções de status

existentes, às vezes dissolvendo-as ou contornando-as e às vezes criando novas. Como resultado, os mecanismos de mercado dão origem a relações de classe econômica que não são meras reflexões de hierarquias de status. (FRASER, 2003, p. 214)⁸⁶.

Fraser reconhece que no mundo da vida os conflitos de ordem cultural são gerados por interpenetração do dinheiro e poder, assumindo o sentido honnetheano da esfera sistêmica de trabalho e interação, enfatizando a necessidade de reconhecer as injustiças sociais ocultadas por Habermas. A autora defende que os discursos públicos são critérios da crítica, vinculados às práticas sociais e ao contexto social da comunicação e representação, ao invés dos sentidos desses discursos serem a motivação moral constitutiva dos sujeitos. Com esse embasamento, desenvolveremos no capítulo dois a perspectiva dualista de Fraser e, em seguida, seus desdobramentos, considerando a proposição de reconstrução dos processos de correção de injustiça da redistribuição e do reconhecimento. Importa, agora, pensar como o dualismo perspectivista de Fraser permite pensar teoricamente as fronteiras que impedem ações transformadoras que não esclarecem as inter-relações das injustiças visíveis e invisíveis nas sociedades capitalistas, conectando a teoria crítica às lutas sociais do nosso tempo e o progresso da democracia na sociedade atual e vindoura.

86 “[...] the economic logic of the market interacts in complex ways with the cultural logic of recognition, sometimes instrumentalizing existing status distinctions, sometimes dissolving or circumventing them, and sometimes creating new ones. As a result, market mechanisms give rise to economic class relations that are not mere reflections of status hierarchies”.

2 NANCY FRASER E OS DESAFIOS DA RECONSTRUÇÃO CRÍTICA DA REDISTRIBUIÇÃO E DO RECONHECIMENTO NOS PROCESSOS DE CORREÇÃO DA INJUSTIÇA

A ideia de integração dos processos de correção de injustiça de redistribuição e reconhecimento é uma proposta da filosofia política de Nancy Fraser. Essa abordagem teve início nos debates sobre o feminismo entre as décadas de 1980 e 1990, perpassando pela análise da pensadora da teoria da ação comunicativa, releitura do dualismo social de Habermas e pela sua crítica ao reducionismo psicológico dos conflitos sociais de Honneth na teoria do reconhecimento. Vamos considerar como desafio teórico e democrático do processo de correção da injustiça a tendência de Nancy Fraser de enfrentar o modelo de luta de classe de orientação marxista, a sua concordância com Honneth quanto ao ocultamento de Habermas das patologias sociais no mundo da vida, bem como fugir da inclinação da teoria do reconhecimento de Honneth de desembocar em uma totalidade ética a partir da prerrogativa exclusiva do reconhecimento recíproco como *ethos* comunitário.

O objetivo deste capítulo é esclarecer, na perspectiva da filósofa Nancy Fraser, o seu enquadramento teórico social que tem como prerrogativa corrigir injustiça através da interseccionalidade entre reconhecimento e redistribuição, em oposição à delimitação teórica de correção de injustiça em Honneth, de lutas por reconhecimento como gramática dos conflitos sociais. Diante desse fim, constata-se que temos dois frankfurtianos e pós-habermasianos (Honneth e Fraser) que reconhecem a emergência dos conflitos, as patologias e injustiças sociais no contexto do capitalismo e no advento da modernidade, mas que apresentam leituras e direções reconstrutivas diferenciadas na teoria crítica em torno da redistribuição e do reconhecimento. No centro do debate entre Fraser e Honneth está a discussão acerca da teoria do reconhecimento, entretanto, Fraser tem o propósito de construir novos sentidos para sua abordagem filosófica, colocando em questão o tratamento teórico que Honneth deu à economia, especialmente sobre a abordagem de Axel Honneth acerca da questão da distribuição material, como patologia social do capitalismo em *Lutas por Reconhecimento*.

No percurso teórico da autora, as políticas e lutas sociais de redistribuição e reconhecimento são caracterizadas, inicialmente, como duas alternativas mutuamente excludentes, visando defender os pressupostos do seu dualismo perspectivista e depois absorvidos como integração de processos de justiça. Nessa direção, neste capítulo faremos um mapeamento e análise das questões levantadas por Fraser em volta do potencial crítico dos paradigmas de redistribuição e reconhecimento, sistematizado em dois pontos: 1) Abordar os problemas da falsa antítese dos paradigmas populares de justiça (*folk paradigm of justice*) da

redistribuição e reconhecimento, levando em conta os efeitos do deslocamento do paradigma popular de justiça da redistribuição para o reconhecimento, utilizando como principais referências os textos *Debates feministas: um intercâmbio filosófico* (1995), *Redistribuição ou Reconhecimento? Uma mudança política-filosófica* (2003), *Da redistribuição ao reconhecimento? Dilemas da era da justiça pós-socialista* (2006), *Reconhecimento sem ética* (2007), *Repensando o reconhecimento* (2010); 2) Analisar o desafio democrático da norma de paridade participativa na teoria da justiça de Nancy Fraser e de reforma não reformista, considerando a justificação da autora do marco teórico do binômio redistribuição e reconhecimento, articulado às políticas de transformação e afirmação, a partir dos textos *Redistribuição ou Reconhecimento? Uma mudança política-filosófica* (2003) e *Repensando a esfera pública: uma contribuição para a crítica da democracia realmente existente* (2010).

Em *Redistribuição ou Reconhecimento? Uma mudança política-filosófica* (2003) Nancy Fraser defende o dualismo perspectivista, questionando a tendência da teoria crítica de abordar distintivamente vida produtiva e reprodutiva e de fazer enquadramentos separados das lutas por igualdade econômica e reconhecimento cultural. Para a pensadora, a redistribuição e o reconhecimento têm origens teóricas divergentes e assinala que Karl Marx e Marx Weber defenderam respectivamente domínios de lutas sociais classe e de *status*.

Segundo Fraser a redistribuição é uma categoria que provém do marxismo ortodoxo abrangendo a totalidade da economia como motor da história social e humana. Neste paradigma, a classe trabalhadora é a representação da exploração das condições objetivas, sendo relevante para teoria social o domínio da economia política e a defesa moral da liberdade dos sujeitos como entes coletivos que participam da sociedade em condição de desigualdade material. Nesse sentido, o economicismo embasou lutas dos movimentos sociais de outrora e a redistribuição foi o modelo de política social para remediar as diferenças de classes como resultado de uma economia política aplicada injustamente. Seguindo a abordagem de que a redistribuição e o reconhecimento constituem dois paradigmas normativos distintos e *sui generis*, Fraser apresenta o reconhecimento como uma abordagem culturalista que se espelha na ordem de *status* social. Desse modo, ela associa o reconhecimento à concepção de *status* em Weber, admitindo que há diferenças culturais naturais, porém há valores interculturais que foram hierarquizados e estabelecidos pelos grupos sociais que desejavam criar ordens diferenciadas de *status* social e relações de poder. Nesse quadro, lutas de raça, gênero e sexo desfrutam da teorização do reconhecimento como grupos de *status* weberiano, quando reivindicam estima, respeito e prestígio em relação a outros grupos da sociedade, buscando o reconhecimento da diferença e a revalorização de identidades injustamente subjugadas.

O projeto de teoria crítica pautado no dualismo perspectivista de Fraser encara cada paradigma com potencial emancipatório intrínseco à sua constituição e habilitado para integrar as demandas por igualdade social e reconhecimento das diferenças. Tendo em vista esse objetivo, a filósofa inseriu a redistribuição nos estudos feministas em *Práticas indisciplinadas* (1989), posicionando-se entre aquelas que defendiam a igualdade e as que defendiam a diferença⁸⁷. Nesses estudos, o subtexto gênero é questionado na teoria da ação comunicativa de Habermas e passou a ser o suporte à concepção bidimensional de justiça de Fraser, contendo elementos do dualismo social de Habermas e da ação comunicativa inerente ao mundo da vida. Assim, no artigo *O que é Crítico na Teoria Crítica*, notou-se a ênfase da autora nas injustiças econômicas, registrando no debate feminista a tese de que há um falso dilema conceitual entre diferença e igualdade e redistribuição e reconhecimento. Seguindo uma abordagem tensionada, Fraser sugere investir em uma agenda de luta no feminismo com uma perspectiva mais dinâmica, por atribuir ao desenvolvimento do sistema capitalista uma divisão clara do trabalho remunerado e não remunerado, cuja condição de gênero pode ser caracterizada como grupo social bivalente porque se encaixa nas lutas por redistribuição e reconhecimento. Essa caracterização do gênero como identidade coletiva bivalente segue na contramão de Habermas acerca da causa da luta dos movimentos sociais. Fraser designa que há elementos de impedimento à livre iniciativa de socialização e comunicação que exigem uma forma ampliada de reflexão teórico-social, além do aspecto posto na colonização sistêmica sobre o mundo da vida. Para tanto, se propõe a desenvolver um projeto de reconstrução na teoria crítica que perpassa pela visão de redistribuição e reconhecimento como injustiças sociais.

A abordagem ampliada de Nancy Fraser passa pela análise da dinâmica existente entre o capitalismo clássico e o capitalismo tardio, colocar a questão da reprodução simbólica e material em termos de injustiça política e socioeconômica de gênero, defendendo que essa injustiça seja primeiramente revelada por meio de uma teoria social crítica capaz de repensar a dimensão da economia política com transformações aproximadas às políticas de classe e de *status*. Nancy Fraser passa a fazer ampla problematização da redistribuição e do

87 A análise de Fraser acerca do reconhecimento desponta quando a autora tenta perceber como as diferentes interseções e os entrecruzamentos das subordinações da mulher se situam nas referências do debate feminista sobre antiessencialismo e multiculturalismo. Assinala-se que, antes de *Práticas Indisciplinadas*, a obra *Debates feministas: um intercâmbio filosófico* (1995) as feministas já debatiam sobre a diferença e a recepção de teorias pós-modernas e pós-estruturalista no feminismo com diferentes abordagens. Em relação à diferença, em questão estão, nesse momento, as possibilidades e impossibilidades da identidade “mulher” para o feminismo diante da teoria da performatividade de Judith Butler, entretanto a obra *Justice Interruptus: critical reflections on the “postsocialist” condition* (1997), as políticas de identidade no feministas são absorvidas como necessária no cenário, mas volta a questionar o deslocamento da luta pela igualdade para a diferença e do eixo socioeconômico para o cultural e o ocultamento das políticas distributivas.

reconhecimento das políticas de classe e de identidade como falsa antítese. Essa abordagem da redistribuição e reconhecimento como falsa antítese é apresentada pela autora no texto *Da redistribuição ao reconhecimento? Dilemas da justiça na era pós-socialista* (2006)⁸⁸. Nesse texto, Fraser problematiza as inter-relações entre as demandas por redistribuição e reconhecimento, através da análise teórica de dois tipos ideais distintos de conflitos sociais, associados a remédios específicos para esses dois tipos de injustiças sociais com o fito de avaliar a condição da mulher na sociedade capitalista e a sua integração nas relações de trabalho, classificadas como trabalho remunerado e não remunerado, associados aos remédios afirmativos e transformativos de correção de injustiça.

Pelo que se percebe, Fraser quer denunciar e tornar cada vez mais evidente o papel da desigualdade quanto às atividades reprodutivas e produtivas na sociedade capitalista, destacando, nesse contexto, a injustiça de gênero e a diferenciação de valoração cultural-simbólica de grupos sociais que sofrem injustiça de ordem econômica e cultural. Diante desse diagnóstico, a filósofa enfatiza a questão da redistribuição e das relações de trabalho no modo de produção capitalista, considerando que o enquadramento teórico-social vigente não oferece resposta suficiente para as ações do androcentrismo e para as consequências do sexismo cultural sobre a mulher, exigindo “[...] mudança dos valores culturais (assim como de suas expressões legais e práticas) que privilegiam a masculinidade e negam respeito às mulheres.” (FRASER, 2006, p. 234). Imbuída em um projeto de correção de injustiça a pensadora afirma em *Da redistribuição ao reconhecimento* (2006) que

[...] temos pela frente uma nova tarefa intelectual e prática: a de desenvolver uma teoria crítica do reconhecimento que identifique e assuma a defesa somente daquelas versões da política cultural da diferença que possam ser combinadas coerentemente com a política social da igualdade. (FRASER, 2006, p. 231).

No propósito da pensadora toma corpo o desvelamento do papel oculto da mulher na sociedade patriarcal, demarcando que o potencial de uma teoria crítica, na contemporaneidade, deve ser o de construir um modelo de teoria social explicativa de adequação empírica entre os conceitos teóricos e o mundo da vida (FRASER, 1989, p. 20). Com essa referência de teoria crítica, a autora abre espaço para que movimentos sociais ativos identifiquem seus interesses e motivações de lutas, também que os critérios de análise e suas justificações permitam subverter subordinções sociais ocultas em determinados grupos sociais, tempo e espaço.

88 Texto que consta em *Justice Interruptus: critical reflections on the “postsocialist” condition* (1997), mas no decorrer desse trabalho uso a versão traduzida para o português do artigo *Da redistribuição ao reconhecimento? Dilemas da era da justiça pós-socialista* (2006).

Essas prerrogativas observadas nos argumentos da pensadora ao produzir o enquadramento teórico-social interseccionando entre a redistribuição e o reconhecimento, consideramos como relevante a investigação de Fraser de levar ao extremo o propósito de dissecar analiticamente a disjunção redistribuição ou reconhecimento como concepções de justiça social. Daí a importância de abordar a leitura de Nancy Fraser da diferenciação terminológica dos termos redistribuição e reconhecimento, como paradigmas populares de justiça (*folk paradigm of justice*) dos movimentos sociais, considerando os aspectos filosóficos e políticos de falsa antítese entre redistribuição e reconhecimento e a elaboração de uma teoria bidimensional de justiça, ao que passamos agora.

2.1 REDISTRIBUIÇÃO E RECONHECIMENTO: O PROBLEMA DA FALSA ANTÍTESE E A SÍNTESE DO DUALISMO PERSPECTIVISTA EM NANCY FRASER

À vista da trajetória complexa de construção teórica do dualismo perspectivista de Nancy Fraser, a problemática da pensadora denominada de falsa antítese entre redistribuição e reconhecimento avalia a articulação de duas alternativas, considerando-as simultaneamente sincrônica e anti-excludente. De início, Fraser situa o problema da falsa antítese entre redistribuição e reconhecimento em *Debates Feministas*, discutindo com Seyla Benhabib e Judith Butler as lutas feministas que se espelham no paradigma da modernidade e no feminismo que se ampara na concepção pós-moderna⁸⁹. Nessa obra Fraser sugere no debate entre as feministas que a crítica feminista deva:

[...] em vez de aceitar que devemos escolher entre esses dois caminhos, poderíamos reformular as asserções de cada um de modo a torná-los mutuamente compatíveis. Assim, em vez de nos agarrarmos a uma série de falsas antíteses que reforçam uma à outra, poderíamos conceber a subjetividade como dotada de capacidades críticas e culturalmente construídas. (FRASER, 2018, p. 115).

A disputa entre Benhabib e Butler girava em torno do pensamento da constituição de um sujeito para o feminismo que apontasse os caminhos para se pensar a emancipação. Desse modo, nota-se no envolvimento de Fraser com o debate feminista a evocação da redistribuição ao seu quadro teórico, configurando essa categoria em um posicionamento teórico crítico engajado filosoficamente com o reconhecimento. Nesses termos vão se delineando o propósito

⁸⁹ Ver essa discussão de Nancy Fraser no artigo *Falsas antíteses: uma resposta a Seyla Benhabib e Judith Butler*. In: *Debates feministas: um intercâmbio filosófico*. São Paulo: p. 93-115, 2018.

da teorização da teoria bidimensional de justiça e sua tendência de avaliar as interações entre cultura e economia e a composição de um projeto que prevê articular as premissas de injustiças econômicas e culturais, políticas de igualdade e de política do reconhecimento da diferença.

Procurando fugir das concepções redistribuição e reconhecimento como totalidade conceitual, Fraser assume os dois parâmetros-filosófico e político - diferenciados como uma referência tipicamente ideal⁹⁰ de paradigmas populares de justiça, amplamente caracterizado no debate com Axel Honneth, em *Redistribuição ou Reconhecimento? Uma mudança política-filosófica* (2003), com o objetivo de apresentar o dualismo bidimensional de justiça, discutindo a redistribuição e o reconhecimento como falso dilema. Com tal característica, segue-se o objetivo de Fraser de análise dos paradigmas populares de justiça da redistribuição e do reconhecimento e procura-se elucidar, a seguir, a proposta de que as diferenças sociais e econômicas podem ser articuladas como “fenômeno de duplo aspecto”, visando dar conta das inter-relações existentes entre desigualdade de classes e hierarquia de *status* na sociedade contemporânea.

2.1.1 Paradigmas populares da justiça (*folk paradigm*) como falsas antíteses

Nancy Fraser apresenta duas análises acerca dos paradigmas populares (*folk paradigm*) de justiça da redistribuição e do reconhecimento. Desde a primeira publicação do texto *Da Redistribuição ao Reconhecimento*, em 1995, a pensadora segue a premissa de que as injustiças sociais políticas são absorvidas como duas categorias e como dilema sócio-teórico, no que concerne à justiça social. Entretanto, no livro *Redistribution or Recognition?*, em 2003, Fraser amplia a abordagem do dilema entre redistribuição e reconhecimento na perspectiva da teoria social crítica, no debate com Axel Honneth. Nos dois momentos, a autora interpreta as lutas por redistribuição e por reconhecimento como dois modos típicos-ideais de lutas sociais, entretanto justifica qual era o seu propósito analítico desde o primeiro momento:

A abordagem que propus não começa com a experiência subjetiva, mas com os vários discursos descentralizados da crítica social. Assim, não procura espelhar a perspectiva de qualquer sujeito social, seja individual ou coletivo, pré-político ou político. Em vez disso, eu conecto paradigmas de justiça social que constituem uma experiência hegemônica não mediada de uma sociedade. Esses paradigmas populares constituem

⁹⁰ Referência típico-ideal é um instrumento metodológico de inspiração weberiana em que se utiliza uma representação ideal de dois elementos da realidade, como constructo teórico, com a finalidade analítica de comparar e explicar as relações causais e factuais, depurar as propriedades reais dos fenômenos, identificar características comuns com vistas a reconstruí-los conceitualmente.

formações discursivas despersonalizadas que mediam o desacordo moral e o protesto social. (FRASER, 2003, p. 207)⁹¹.

Como se observa, o dilema entre redistribuição e reconhecimento representa objetivamente vozes, discursos públicos e lutas sociais que estão inseridos no limiar das relações de poder na sociedade. Por isso, seu primeiro passo foi acolher os termos “redistribuição” e “reconhecimento” na sua dimensão política. Com essa visão, a pensadora considerou a anatomia de cada paradigma absorvido isoladamente nas lutas sociais da tradição política cultural ocidental como amostra de dualidades teóricas e ações políticas (FRASER, 2003, p. 9), identificando os paradigmas populares de redistribuição e reconhecimento como antíteses, tanto para a reivindicação dos movimentos sociais quanto para a abordagem teórico-social.

Assumindo a redistribuição e o reconhecimento como paradigmas populares de justiça, Fraser avalia os dilemas como dois tipos-ideais de justiça social, argumentando acerca desses paradigmas quando analisados como antíteses: 1) fazem diagnósticos, separam a injustiça econômica da cultural e defendem sanar esse tipo de injustiça, localizando a redistribuição na estrutura econômica da sociedade pela exploração de algumas classes e o reconhecimento das injustiças que os padrões sociais de representação, interpretação e comunicação geram na sociedade; 2) estabelecem uma solução (remédio) para curar as injustiças sofridas e propõem reestruturar diversas situações de raiz econômica ou cultural no paradigma genérico de redistribuição ou reconhecimento; 3) respondem às reivindicações de uma identidade coletiva específica; e 4) compreendem o sentido da diferença de modo distinto.

Percebe-se que a falsa antítese dos paradigmas populares de justiça caracteriza-se como um quadro conceitual que se localiza como lutas sociais extremistas e dicotômicas, principalmente quando se adequa esse parâmetro conceitual a grupos que vivenciam subordinações e, por isso, a autora se dispôs a enxergar as dinâmicas dos paradigmas populares de justiça, tentando visualizar a incompletude teórica e prática dos paradigmas populares de justiça, quanto às consequências práticas e *deficits* teóricos que afetam ações normativas, quando aplicados dicotomicamente. Pode-se dizer que, para Nancy Fraser, está em questão a não neutralidade dos discursos e conceitos que servem de parâmetros de justiça e agenda de

91 The approach I have proposed begins not with subjective experience, but with decentered discourses of social criticism. Thus, it does not seek to mirror the perspective of any social subject, whether individual or collective, prepolitical or political. Rather, I connect critique with its social context by focusing initially on the folk paradigms of social justice that constitute a society's hegemonic grammars of contestation and deliberation. Far from reflecting unmediated experience, these folk paradigms constitute depersonalized discursive formations that mediate moral disagreement and social protest.

luta dos movimentos sociais, sendo necessário buscar as origens e interações epistemológicas dos paradigmas populares de justiça, através da aplicação da metodologia de análise de fronteira. No paradigma produtivista marxista, apesar de ser a classe trabalhadora a representante da exploração no quadro da antítese, outros grupos se valem desse paradigma para requerer injustiça sofrida, conforme afirma Fraser:

[...] grupos racializados de imigrantes ou minorias étnicas que podem ser definidos economicamente, seja como um grupo de trabalhadores de baixa renda ou como uma "subclasse" amplamente excluída do trabalho assalariado regular, considerada "supérflua" e que não vale a pena ser explorada. Quando o conceito de economia é ampliado para abranger o trabalho não remunerado, além disso, as mulheres também estão incluídas aqui - como o gênero sobrecarregado com a maior parte do trabalho não remunerado e, conseqüentemente, desfavorecido no emprego. (FRASER, 2003, p. 14)⁹².

Nesse quadro de inclusão de trabalhadores e trabalhadoras que estão inseridos em outras coletividades como a raça e o gênero, a política redistributiva gera uma ambivalência, porque não é possível atribuir apenas ao conceito de classe a representação dessas diferenças. No tocante ao reconhecimento, a filósofa aborda que há complexidade quanto ao distintivo, na atualidade, e à interseção semelhante a grupos como “[...] gays e lésbicas, que sofrem efeitos generalizados de estigma institucionalizado; para grupos raciais, marcados como diferentes e menores; e para as mulheres, que são banalizadas, sexualmente objetivadas e desrespeitadas de inúmeras formas.” (FRASER, 2003, p. 14-15)⁹³.

Em Fraser, a análise da relação dos paradigmas populares de redistribuição e reconhecimento tem como objetivo servir de suporte político nas ações e intervenções perante aos grupos sociais, conforme descrição de seu relato:

[...] o paradigma da redistribuição pode abranger não apenas orientações políticas centradas em classe, como o liberalismo do New Deal, a social-democracia e o socialismo, mas também aquelas formas de feminismo e anti-racismo que olham para a transformação ou reforma socioeconômica como o remédio para a injustiça de gênero e étnico-racial. Assim, é mais amplo do que a política de classe no sentido convencional. O paradigma do reconhecimento, da mesma forma, pode abranger não apenas movimentos que visam revalorizar identidades injustamente desvalorizadas – por exemplo, o feminismo cultural, o nacionalismo cultural negro

92 The classic case in the Marxian paradigm is the exploited working class, whose members must sell their labor power in order to receive the means of subsistence. But the conception can cover other cases as well. Also included are racialized groups of immigrants or ethnic minorities that can be economically defined, whether as a pool of low-paid menial laborers or as an "underclass" largely excluded from regular waged work, deemed "superfluous" and not worth exploiting. When the concept of the economy is broadened to encompass unwaged labor, moreover, women are included here too - as the gender burdened with the lion's share of unwaged carework and consequently disadvantaged in employment.

93 “[...] to gays and lesbians, who suffer pervasive effects of institutionalized stigma; to racialized groups, who are marked as different and lesser; and to women, who are trivialized, sexually objectified, and disrespected in myriad ways”.

e a política de identidade gay – mas também tendências desconstrutivas, como a política queer, política “racial” crítica, e o feminismo desconstrutivista, que rejeitam o “essencialismo” da política de identidade tradicional. Assim, é mais amplo do que a política de identidade no sentido convencional” (FRASER, 2003, p. 12)⁹⁴.

O experimento conceitual proposto por Fraser de análise dos paradigmas populares de justiça como falsas antíteses pretende demonstrar que a abrangência da justiça não é uma lógica que se desenvolve exclusivamente na política redistributiva ou na referência das diferenças de classe, incluindo nela as reivindicações por reconhecimento das diferenças. Os dois exemplos conseguem ampliar o conceito de injustiça porque é possível observar que as identidades coletivas estão interseccionadas entre o paradigma produtivista marxista de classe e o paradigma do reconhecimento. É desse jeito que, nos dois paradigmas, Fraser identifica que há uma falsa antítese teórica, quando os conflitos sociais são reivindicados e traduzidos em lutas sociais.

Uma outra objeção que Fraser traz para se repensar o quadro do questionamento acerca da falsa antítese trata da interpretação, da reivindicação e dos paradigmas populares de justiça de redistribuição e reconhecimento em relação à compreensão do sentido da diferença social. Fraser explicita que no paradigma da redistribuição não se luta para reconhecer a diferença de identidade porque o cerne do conflito social é a abolição das diferenças de classes sociais por meio de políticas que promovam a igualdade econômica. Entretanto, a autora assevera que o tratamento da diferença na dimensão do reconhecimento torna-se mais complexo do que na dimensão da redistribuição, justificando que:

O paradigma do reconhecimento, em contraste, trata as diferenças de duas maneiras. Em uma versão, elas são variações culturais benignas e pré-existentes, que um esquema interpretativo injusto transformou maliciosamente em uma hierarquia de valores. Em outra versão, as diferenças de grupo não preexistem sua transvalorização hierárquica, mas são construídas contemporaneamente com ela. Para a primeira versão, a justiça exige que reavaliemos as características desvalorizadas; assim, devemos celebrar, não eliminar, diferenças de grupo. Para a segunda versão, no entanto, a celebração é contraproducente; em vez disso, devemos desconstruir os termos em que as diferenças são atualmente elaboradas. (FRASER, 2003, p.15)⁹⁵.

94 “[...] the paradigm of redistribution can encompass not only class-centered political orientations, such as New Deal liberalism, social democracy, and socialism, but also those forms of feminism and anti-racism that look to socioeconomic transformation or reform as the remedy for gender and racial-ethnic injustice. Thus, it is broader than class politics in the conventional sense. The paradigm of recognition, likewise, can encompass not only movements aiming to revalue unjustly devalued identities - for example, cultural feminism, black cultural nationalism, and gay identity politics - but also deconstructive tendencies, such as a queer politics, critical “race” politics, and deconstructive feminism, which reject the “essentialism” of traditional identity politics. Thus, it is broader than identity politics in the conventional sense”.

95 The recognition paradigm, in contrast, treats differences in either of two ways. In one version, they are benign, pre-existing cultural variations, which an unjust interpretative schema has maliciously transformed into a value hierarchy. In another version, group differences do not pre-exist their hierarchical transvaluation,

As duas situações, em relação ao reconhecimento da diferença, trazem a complexidade para o centro do debate quando o valor das diferenças ou reconhecimento delas é objeto de reivindicação política pelos movimentos sociais. Na prática, faz-se necessário distinguir quando a diferença deve ser protegida e quando deve ser combatida. Na primeira interpretação, acerca das diferenças culturais, luta-se para apresentar as diferenças dos grupos, valorizá-las e preservá-las. Na segunda interpretação, a diferenciação, que geralmente é gerada pela condição de classe ou pelo domínio sistêmico e econômico, deve ser combatida e transformada. Nesse caso, luta-se para desconstruir o modo como as diferenças construídas no jogo do poder de subordinação foram estabelecidas de fora para dentro da cultura.

A despeito da demonstração dos paradigmas populares traduzidos apenas como redistribuição ou reconhecimento, Fraser evidencia que na pauta sobre a interpretação das diferenças, celebrar ou desconstruir as diferenças não é uma relação diretamente proporcional ao paradigma em questão. Nessa situação, classe e *status*, economia e cultura não são representações normativas dicotômicas no sentido literal. Ao contrário, no seu diagnóstico, tal dicotomia teórica levanta *insights* para se repensar as injustiças como espectro de falsa antítese, por conta das intersecções dos grupos e coletividades atingidos⁹⁶.

A filósofa avalia, ainda, que as lutas dos movimentos sociais são predominantemente vinculadas à esfera da economia e da cultura, e no discurso teórico-social os paradigmas da redistribuição e do reconhecimento foram, genericamente, absorvidos por um paradigma afim, tanto no âmbito do objetivo do tipo de injustiças quanto no âmbito dos remédios para as injustiças, em que a redistribuição é amparada pelo aspecto da abordagem filosófica da moralidade na tradição liberal e do reconhecimento pela tradição hegeliana⁹⁷.

but are constructed contemporaneously with it. For the first version, justice requires that we revalue devalued traits; thus, we should celebrate, not eliminate, group differences. For the second version, however, celebration is counterproductive; rather, we should deconstruct the terms in which differences are currently elaborated.

96 Fraser chama atenção que outros quadros analíticos da filosofia, na atualidade, subsumem um paradigma no outro e oculta as ambiguidades detectadas por ela, ou seja, defende a transformação da cultura como luta política. Dentre eles, cita Richard Rorty, Brian Barry e Todd Gitlin que reconhecem no culturalismo o valor preponderante da normatividade. Em outro polo, Iris Marion Young alega que o foco na política de redistribuição pode reforçar o universalismo de normas dominantes que fecha os olhos para a diferença, podendo aumentar a subordinação. (FRASER, 2003, p. 15).

97 Fraser enfatiza que a tradição liberal defende a ideia de distribuição pautando-se na liberdade individual e democracia igualitária, enquanto a visão tradicional hegeliana evidencia, em primeiro plano, as relações sociais intersubjetivas formadoras de relações recíprocas de reconhecimento, trazendo como consequência uma vida social referenciada em uma ética da autorrealização e dos fins de uma vida boa (FRASER, 2003, p. 10).

Nancy Fraser avalia que a redistribuição e o reconhecimento não são tomados como dilemas com orientações teórico social e normativas abstratas porque cada uma aborda um dilema real, destacando-se como lutas sociais, provenientes de injustiça social. A redistribuição é orientada pelo paradigma de classe e o reconhecimento pelo paradigma de *status*. No primeiro, representado pela tradição marxista, cujas distinções de classes estão associadas às relações de produção e ao mundo do trabalho; o segundo, defendido por Max Weber em que “[...] o *status* é um atributo dos grupos que utilizam sua superioridade para, legitimamente, fechar oportunidades a não membros.” (OLLIVIER, 2009, p. 44). Na análise de Fraser, historicamente o *status* atinge os grupos sociais que não são reconhecidos em igualdade quanto ao prestígio e ao respeito, afetando geralmente grupos étnicos com valor cultural diferente do grupo que logra prestígio e poder na sociedade⁹⁸.

Com a metodologia de análise de fronteira⁹⁹ e os sentidos epistêmicos de cada matriz filosófica, a autora sustenta que há necessidade do diálogo entre as duas matrizes normativas ou da mitigação da oposição literal paradigmática no contexto da redistribuição e do reconhecimento. A autora parte da consideração de que há uma tendência a um “dualismo substantivista” presente na abordagem do dilema entre redistribuição e reconhecimento, porque esses paradigmas populares de justiça estariam subjugando uma esfera da vida humana e enaltecendo a outra esfera ao serem normatizados e defendidos em oposição nas interações sociais. A preocupação em questão é que a esfera da economia ou da cultura sejam dotadas de autonomia de valores, capaz de servir para adequar um espaço da vida humana ao outro. Nesse quadro, redistribuição é um paradigma popular em que os atores sociais são afetados pelas questões econômicas, como a estrutura dos mercados de trabalho, as relações de trabalho e a economia; e o reconhecimento é um paradigma popular que atinge os atores sociais pelos

98 A relevância dessa abordagem para a pensadora tem referência no diagnóstico de que ordem de *status* tem consequências na desigualdade social porque a separação entre os indivíduos não se dá para ser por meio da distinção de classe, mas pela visibilidade de estilos de vida e potenciais legitimados através de privilégios sociais. Sendo assim, expõe-se, no ponto 2.1.3, a abordagem de Nancy Fraser de reconhecimento como *status*, convencionada pela pensadora como artifício teórico de integração entre redistribuição e reconhecimento.

99 A designação de metodologia de fronteira decorre da imagem que informa o trabalho de Fraser a partir de luta de fronteira. Segundo a autora: “[...] Essa ideia é inspirada em Polanyi, que escreveu (de novo, de maneira simplista) sobre a ‘sociedade’ lutando para proteger a si mesma contra as incursões da ‘economia’. Essa é, em minhas palavras, uma “luta de fronteira”, uma luta acerca da fronteira entre a ‘sociedade’ e a ‘economia’. Em contrapartida, você não encontra a ideia de lutas de fronteira em Marx, para o qual o foco está antes na “luta de classes”. Penso, porém, que a teoria crítica deveria integrar a ideia quase polanyiana de ‘lutas de fronteira’ com a ideia marxiana, mais familiar, de ‘lutas de classe’. Ambas são endêmicas ao e estruturalmente enraizadas no capitalismo, entendido não simplesmente como um sistema econômico, mas como uma ordem social institucionalizada que inclui também as condições de possibilidade de fundo da economia. Como opção epistemológica e metodológica, luta de fronteira dentro de uma situação histórica, conflituosa e ambígua” (2017, p. 161).

padrões institucionalizados de valor cultural, gerando posição contrastante no âmbito da representação de grupos sociais (FRASER, 2003, p. 67).

Assim como fez na análise do dualismo social habermasiano, a autora tenta, através da abordagem de luta de fronteira, identificar lutas e reivindicações que são ocultadas pelos parâmetros simbólicos e normativos de justiça social, assumindo que nos dois paradigmas populares de justiça existem diversas ordens de reivindicações que necessitam de correções de injustiça. Essa pressuposição analítica considera tipos ideais de categorias, porém, associada à adequação empírica serve de justificação para o que Fraser chama de falso dilema entre redistribuição e reconhecimento.

Face ao enquadramento da redistribuição e reconhecimento como antíteses, Fraser identificou no diagnóstico das injustiças sociais as consequências em relação aos remédios para tais injustiças. Seguindo esse raciocínio, os remédios para as injustiças econômicas e culturais são igualmente tão generalistas quanto a caracterização dos paradigmas populares de justiça absorvido como antítese. Considerando essa análise, as injustiças de reestruturação econômica são propostas pela referência paradigmática da redistribuição, e os remédios para transformar padrões sociais de representação, interpretação e comunicação, são revertidas em políticas de reconhecimento. Nessa constatação, Fraser se coloca diante de um projeto que almeja sustentar uma teoria de justiça social, que pressupõe demandas da sociedade como pontes para se constituir outra configuração teórica para as lutas na atualidade que comporta as duas demandas, considerando que as lutas e os remédios devem ser pautadas em torno das fronteiras que separa e conectam economia e política, produção e reprodução, sociedade e natureza.

Sob essa condição de análise de fronteira, a pensadora criticou a abordagem do quadro habermasiano de separação entre sistemas e mundo da vida em relação ao gênero. No debate com Honneth, acerca da teoria do reconhecimento, Fraser coloca a questão de gênero como um exemplo de grupo social que integra à análise de duplo aspecto e que somente uma abordagem bidimensional consegue demonstrar a complexidade da diferença de má distribuição e falso reconhecimento (FRASER, 2003, p. 22). Percebe-se no diagnóstico de Fraser que a falsa antítese é espaço para se investir no caráter crítico e dinâmico da teoria que se faz justamente através do esclarecimento de sob qual ponto de vista epistemológico ou político se fala e quais as consequências desse modelo dicotômico. Nesse sentido, daremos prosseguimento a outro parâmetro complementar ao diagnóstico de falsa antítese entre redistribuição e reconhecimento, considerando o que a autora denomina de deslocamento do paradigma popular de justiça da redistribuição para o reconhecimento, no qual, segundo a autora, predomina a ideia de luta por

reconhecimento social em Axel Honneth e luta pelo reconhecimento da identidade feminina, no movimento feminista da atualidade.

2.1.2 Problemas e efeitos do deslocamento do paradigma popular de justiça da redistribuição para o reconhecimento

A análise de Fraser dos paradigmas como antítese teve como propósito expor os aspectos distintivos dos parâmetros de justiça social, em que o experimento conceitual possibilitou detectar a abrangência da justiça que se desenvolve na lógica exclusiva da política redistributiva ou luta por reconhecimento, ocultando patologias sociais, conflitos e *deficits* normativos a partir das falsas antíteses dos paradigmas populares de justiça. Para Fraser, redistribuição e reconhecimento são linguagens normativas, independentes, mas apesar de tal caráter irredutível dessas duas concepções normativas, ambas são carregadas de complexidades que devem ser percebidas pelos próprios movimentos sociais.

Os conceitos de redistribuição e reconhecimento carregam em si possibilidades criativas, desde que os conflitos ocultos sejam trazidos a público com vistas a reconhecê-los e negociá-los na esfera pública. Assim, no entendimento de Fraser, faz-se necessário uma interpretação adequada dos conflitos sociais, que apreenda seus potenciais democráticos e emancipatórios, mas também reconhecer suas peculiaridades com o desafio de integrar reivindicações por redistribuição e por reconhecimento.

Nancy Fraser interpreta, como problema de deslocamento, as consequências do movimento de reconhecimento da diferença que se aprofundam a partir da década de setenta e oitenta do século XX, que almejava reconhecer as identidades negadas, fruto dos imperialismos econômicos e da colonização. Nessa condição, os sigmas de gênero, etnicidade e raça e sexualidade passam a ser o foco nas lutas sociais, ao invés das lutas por distribuição de riqueza e lutas pelo poder; e questiona a condição dos conflitos de redistribuição ao ser deslocado para a esfera da luta por uma identidade não reconhecida. Em *Repensando o reconhecimento* (2010), Nancy Fraser avalia a questão do reconhecimento, considerando que as reivindicações por redistribuição não são mais parâmetros de contestação política na atualidade; e esclarece que nesse obscurecimento das questões distributivas, pode-se avaliar os problemas quanto ao deslocamento e suas consequências, como reificação¹⁰⁰, na medida em que a política de

100 Não aprofundarei, nesse trabalho, sobre os problemas de reificação apontados por Nancy Fraser quando aborda a falsa antítese dos paradigmas populares de justiça de redistribuição e reconhecimento, mas apontaremos, aqui, que reificação (*Verdinglichung*) é um conceito central no diagnóstico teoria social crítica e que atualmente foi redescoberto, reformado e atualizado por autores da tradição marxista e hegelianismo de esquerda. Ver obra de

reconhecimento equivale à política de identidade. A pensadora assevera que nesse momento histórico de intenso contato e comunicação intercultural entre os povos, há um fator positivo na política de reconhecimento, que “[...] contém alguns *insights* genuínos a respeito dos efeitos psicológicos do racismo, sexismo, colonização e imperialismo cultural.” (FRASER, 2010, p. 116).

Em primeiro lugar, a filósofa chama a atenção para os movimentos de grupos com reivindicações particulares de nacionalismo exasperado ou da supremacia racial, da purificação étnica, cuja luta e conflito tem como espectro o falso reconhecimento social. Esse tipo de luta por reconhecimento enfrenta um problema de deslocamento, chamado por Fraser de problema de reificação, ou o encorajamento de lutas que se afirmam como “[...] separatismo, a intolerância e o chauvinismo, o patriarcado e o autoritarismo.” (FRASER, 2010, p. 115). Nesse contexto, a ênfase na política de reconhecimento, em vez de ampliar o respeito aos direitos humanos, favorece o afastamento das lutas por contestação da economia ao cuidar do reconhecimento como um dano cultural. A segunda consequência ao problema do deslocamento da política de distribuição para o reconhecimento é a negação completa das lutas por reconhecimento por alguns teóricos, pelos quais resgatam, na luta política, a prioridade da economia e da sociedade de classe, onde as demandas de gênero, etnia e sexualidade são subsumidas no viés economicista. O terceiro problema é, ainda hoje, o mais grave, segundo Fraser, porque o foco na política identitária favoreceu apelos para teorias políticas universalistas, típicas do extremismo dos grupos historicamente hegemônicos na sociedade, que rejeitam e depreciam as reivindicações das minorias e exacerba tendências políticas “[...] em nome do secularismo, universalismo ou republicanismo.” (2010, p. 116).

Ainda comentando sobre o deslocamento da redistribuição para o culturalismo, a partir da análise do problema do deslocamento, Fraser chama a atenção para considerar nos dois modelos de política identitária os seguintes problemas: um, quando trata o não reconhecimento como depreciação cultural e independente de fatores estruturais econômicos; o outro problema, refere-se à tendência de enxergar exclusivamente falso reconhecimento onde há má distribuição. De acordo com a pensadora, a consequência desse parâmetro do deslocamento das políticas de distribuição para o reconhecimento possibilita ascender uma depreciação cultural

Honneth, Axel. Reificação: um estudo de teoria do reconhecimento. Tradução de Rúrion Melo. São Paulo, Unesp, 2018. De modo genérico, o conceito, na filosofia social hegeliano-marxista, é interpretado como crítica às patologias sociais do mundo, cujos atores sociais são paralisados diante da dialética natural de agência e estrutura, resultando na distorção relação da vida ativa dos atores com o mundo e os outros.

na origem das injustiças, materializada nos discursos de humilhação e no falso reconhecimento de uma identidade coletiva específica (FRASER, 2010, p. 116).

No primeiro modelo de análise da pensadora, dos problemas e efeitos decorrentes do deslocamento entre os paradigmas populares de redistribuição e reconhecimento, há uma tendência de desprezar, nas relações sociais, outras demandas internas do grupo que também carecem de reconhecimento, além de ocultar os conflitos gerados pelo mundo sistêmico, promovendo reificação sobre os grupos na demanda pela luta por reconhecimento e ter como efeito a negação da “[...] complexidade das vidas das pessoas, a multiplicidade de suas identificações e amostras cruzadas de suas diversas afiliações.” (FRASER, 2010, p. 120). Ao colocar mais esse problema que amplia os conflitos sociais, em função do deslocamento da luta com pauta na economia para a cultura, a autora não vê toda a luta por reconhecimento como um fator contraproducente quanto ao progresso social, mas que necessita de uma orientação adequada às evidências empíricas. E, assim, escreve:

Nem todas as formas de política de reconhecimento são igualmente perniciosas, algumas representam respostas genuinamente emancipatórias a sérias injustiças que não podem ser corrigidas somente pela redistribuição. A cultura, além do mais, é um legítimo e até necessário terreno de conflitos, um lugar de injustiça em seu próprio direito e profundamente imbricado com a desigualdade econômica. Adequadamente concebida, a luta por reconhecimento pode auxiliar a redistribuição de poder e riqueza, bem como promover interação e cooperação entre diferenças incomensuráveis. (FRASER, 2010, p. 116).

Ao abordar a questão do deslocamento da redistribuição para o reconhecimento, capta-se que o primeiro desafio de Fraser é tentar sustentar a necessidade da crítica à tese de colonização do sistema sobre o mundo da vida em Habermas, e ao caráter monolítico da teoria do reconhecimento, em Honneth. Assim, revisar as antíteses nas teorias sociais e suas distorções, segundo a autora, requer reconhecer que se vive em uma sociedade com mecanismos econômicos com tendência autônoma e padrões culturais que não são totalmente isentos dos mecanismos das relações de produção, visando defender o entrelaçamento da cultura com a economia e mitigar os problemas de deslocamento da distribuição ao reconhecimento.

O quadro de análise desenvolvido por Nancy Fraser não se limita a designar as funções específicas dos dois paradigmas populares de justiça como antítese, orientar correção das injustiças sociais e apontar os *deficits* quanto ao deslocamento da economia para a cultura. A pensadora visa demarcar com mais precisão as lutas por redistribuição e por reconhecimento, procurando compreender o posicionamento dos atores sociais quanto à ordem de *status* na sociedade, bem como identificar se as posições sociais são mais favoráveis para uns grupos do

que para outros. Nesse sentido, Fraser apela para a relevância de reconstrução do conceito sociológico de reconhecimento que atribui ao reconhecimento social um valor unificado e abrangente na teoria crítica da sociedade contemporânea, ao estabelecer a cultura e o falso reconhecimento como único com valor normativo. Esse é o segundo desafio da pensadora ao propor o dualismo perspectivista, o qual se procura esclarecer na sequência deste trabalho.

2.1.3 Reconhecimento como *status*: o artifício teórico de Nancy Fraser para a integração entre redistribuição e reconhecimento

Perante o que foi abordado até aqui, observa-se que a perspectiva teórico-discursiva de Nancy Fraser, no contexto das reivindicações por justiça social na teoria crítica, perpassa pela revisão do paradigma de justiça da redistribuição; contudo para atingir esse objetivo, explora a eficácia do potencial normativo da ideia de reconhecimento e sua relação com as lutas tradicionais por redistribuição. Visando a uma demarcação mais autêntica das lutas por redistribuição e por reconhecimento, a pensadora apontou o falso dilema dos paradigmas sociais e os problemas do deslocamento da redistribuição para o reconhecimento, considerando como necessário compreender a posição social dos sujeitos na sociedade, dada a sua interpretação de que a sociedade capitalista marcada por diferenciação de classe e de *status* favorece privilégios sociais de um grupo sobre o outro. Na compreensão da Fraser, esse diagnóstico é relevante na reconstrução dos conceitos de redistribuição e de reconhecimento social e constituição da teoria bidimensional de justiça.

Tal como Fraser explicou na abordagem da falsa antítese dos paradigmas popular da redistribuição e do reconhecimento, a desigualdade econômica e a hierarquia cultural possuem origens teóricas e práticas diferentes. Em decorrência dessa análise, a pensadora recorreu ao modelo de *status* e percebeu que a estrutura social de classe, determinada pela estrutura do sistema econômico, reflete na ordem de *status* originária da cultura e vice-versa. O reconhecimento como *status* é qualificado pela pensadora como “[...] ordem de subordinação intersubjetiva derivada de padrões institucionalizados de valor cultural, que constituem alguns membros da sociedade como parceiros inferiores à plena interação” (FRASER, 2003, p. 49). Nesse prisma, adverte a pensadora que não se pode atribuir à economia capitalista um elemento dominante da cultura, nem o falso reconhecimento porque as origens da dominação econômica e cultural se manifesta com viés patriarcal e androcêntrico desde a sociedade pré-capitalista.

Em virtude da condição do falso dilema entre os paradigmas populares de justiça da redistribuição e do reconhecimento, observa-se nessa abordagem a potencialidade de enxergar

os limites dos paradigmas populares de justiça constituídos como antíteses, reconhecendo que há lutas de ordem cultural e econômica. Assim, pode haver mais de um sentido na relação entre a sociedade e a economia, onde as lutas podem ser caracterizadas, simultaneamente, como luta de classe e luta de fronteira. Reconhece-se em Fraser que economia e cultura têm mecanismos de ação autônomos, mas também pontos de interferência de um sobre o outro. Em virtude da condição posta pela pensadora, o reconhecimento das lutas são legítimas fontes de manifestação dos conflitos sociais inerentes à sociedade e que devem fazer parte do progresso social de viés democrático, incluindo a atuação dos movimentos sociais organizados, suas contestações e reivindicações, ao invés de conceber que as lutas sociais decorrem da identificação destes conflitos por parte de grupos organizados da sociedade civil. No entendimento de Fraser, se faz necessário colocar um parâmetro de identificação dessas lutas sociais, capaz de legitimar as lutas por redistribuição e por reconhecimento e o *modus operandi* de suas políticas reparadoras. Este mecanismo foi convencionado pela pensadora como “reconhecimento como *status*”, isto é, um artifício teórico, analítico e político que possa substituir o modelo de reconhecimento das lutas como identidade.

No texto *Da redistribuição ao reconhecimento (2006)*, a filósofa norte-americana traz *insights* importantes para a abordagem do reconhecimento como *status*. Nestes termos o reconhecimento como uma questão de status social, trataria de identificar o status dos membros do grupo enquanto parceiros plenos na interação social, em detrimento de uma identidade específica de grupo. Esse tratamento teórico utilizou como elemento de sua análise pragmática dos grupos sociais de “coletividades bivalentes”¹⁰¹, as demandas de gênero e raça. Diante desse contexto comunicacional, Fraser denuncia o alcance da política redistributiva e de reconhecimento quando tratada como política normativa, no modelo típicos-ideais, considerando os meios de aplicação e os efeitos dessas políticas de compensação de injustiça econômica (redistribuição afirmativa) e de transformação da injustiça econômica (redistribuição transformativa). Para efeito de exemplificação, mostra-se a política redistributiva aplicada como afirmação ou transformação:

Os remédios afirmativos estariam associados às políticas de transferência de renda e ao Estado de bem-estar liberal através de [...] programas de seguro social dividem parte dos custos de reprodução social dos empregados formais, os chamados setores primários da classe trabalhadora; programas de assistência pública oferecem auxílios “focalizados” ao “exército de reserva” de desempregados e subempregados” (FRASER, 2006, p. 238); os remédios transformativos associam políticas do “[...]

101 Por coletividade bivalente Fraser inclui as demandas de gênero e raça. Segundo a pensadora, tais grupos podem sofrer de opressão ou subordinação cultural e de injustiça econômica e cultural simultaneamente, sendo que “[...] nenhuma dessas injustiças seja efeito indireto da outra, mas ambas primárias e co-originais. Nesse caso, nem os remédios de redistribuição nem os de reconhecimento, por si sós, são suficientes”. (2006, p. 233).

Estado de bem-estar liberal, impostos elevados, políticas macroeconômicas voltadas para criar pleno emprego, um vasto setor público não mercantil, propriedades públicas e/ou coletivas significativas, e decisões democráticas quanto às prioridades socioeconômicas básicas (FRASER, 2006, p. 238)”.

A prescrição de Fraser, quanto à redistribuição, constitui-se como resultado de um diagnóstico, a partir de luta de fronteira. Nele se observa a pretensão de diagnosticar se a sociedade de origem burguesa é, de fato, estruturada em classes, ou se as desigualdades sociais perpassam, também, por hierarquia de *status* em seus processos de reprodução simbólica e material. Nesse sentido, a redistribuição transformativa, em algum modo, reconhece na estrutura de classe social a falta de reciprocidade quanto à economia ou à injustiça nas interações sociais geradas por esse modelo de política e tenta desfazer a desigualdade social originada nesse tipo de sociedade. De outro modo, as políticas de redistribuição afirmativa reforçam a dicotomia de classe sem promover alteração na relação social que permeia o modelo econômico capitalista. Nesse quadro, Fraser justifica esta visão confirmando que, “[...] os remédios de redistribuição afirmativos podem engendrar um protesto de menosprezo, enquanto os remédios de redistribuição transformativos podem ajudar a compensar algumas formas de não-reconhecimento.” (FRASER, 2006, p. 239); e que “[...] a redistribuição afirmativa e a redistribuição transformativa em geral pressupõem uma concepção universalista de reconhecimento, a igualdade de valor moral das pessoas.” (FRASER, 2006, p. 239).

Fazendo análise semelhante das políticas de reconhecimento como identidade e *status* social, na mesma consideração da luta de fronteira entre economia e cultura, Fraser detectou que “[...] os remédios de reconhecimento afirmativos tendem a promover as diferenciações de grupo existentes, os remédios de reconhecimento transformativos tendem, no longo prazo, a desestabilizá-las, a fim de abrir espaço para futuros reagrupamentos.” (2006, p. 239). Assim, no exemplo em relação ao gênero, o remédio de reconhecimento afirmativo estaria associado às lutas de valorização e respeito à identidade feminina; enquanto no âmbito dos remédios transformativos abarcaria projetos de transformação dos padrões de *status* social permitindo a participação das mulheres nos espaços de representação, comunicação e poder político e econômico.

Nessa abordagem de Fraser, em relação aos remédios afirmativos e remédios transformativos, percebe-se que o ponto de partida analítico da política da redistribuição e do reconhecimento é aberto ao desenvolvimento criterioso dos mecanismos de correção de injustiça, a partir de suas demandas interdependentes e de duplo aspecto. No mais, quando Fraser explicita a reflexão do efeito da política redistributiva e do reconhecimento, em relação

ao grau de independência e interdependência da institucionalização social da ordem econômica e da ordem cultural, percebe-se que tenta sustentar a sua tese de que as ordens de *status* e classe são conceitos promissores no debate teórico em oposição ao conceito de reconhecimento como autorrealização assumido por Honneth e Taylor, buscando embasar o desenvolvimento de uma teoria da justiça de tendência mais apropriada para identificar as subordinações e relações de poder de várias ordens.

A pensadora procura ampliar a discussão do tema e traça uma análise histórica para afirmar que a categoria *status* perdura desde a sociedade arcaica pré-capitalista, capitalista moderna e na fase atual do capitalismo globalizado. Com esse fim, Fraser avalia três exemplos de relações de poder institucionalizadas, tendo em conta o desenvolvimento histórico do modo de produção capitalista: o modelo de sociedade pré-capitalista, a mercantilização da economia e das relações sociais e a ascensão da sociedade civil complexa e pluralista.

Em primeiro lugar, a filósofa considera o modelo de sociedade pré-capitalista, em que as relações de parentesco e de trabalho são caracterizadas por duas fontes mútuas de subordinação: *status* e poder econômico¹⁰². Nesse contexto, a ordem de *status* da sociedade pré-capitalista tem como prerrogativa laços sociais “[...] fortemente delimitado, institucionalmente indiferenciado, eticamente monista, incontestável e socialmente legítimo. Como resultado, a ordem de status assumiu a forma de *uma única hierarquia de status fixa e abrangente.*” (FRASER, 2003, p. 55, grifo da autora)¹⁰³. Isto quer dizer que as honrarias, estilo de vida e poder estavam associados à condição econômica, dificultando a ascensão social dos grupos menos prestigiados. Na compreensão da autora, consegue-se visualizar traços sociais fechados e monistas nesse modelo de relações sociais de ordem de *status* da sociedade pré-capitalista. Desse modo, esse modelo poderia ser enquadrado na categoria política do reconhecimento, uma vez que uma política de ampliação de oportunidades estaria vinculada à ascensão de privilégios culturais, materiais e decisórios, atendendo às demandas internas por má distribuição e não reconhecimento.

102 A autora justifica que ela aborda um exemplo hipotético, apesar desse exemplo ser defendido por antropólogos clássicos e que antecede o Estado como ente unificador de poder e a lógica de mercado como sistema autônomo. Nesse modelo, as fontes de subordinação concretizam-se por meio da integração da ordem econômica e cultural nesse modelo de sociedade, cuja autoridade e hierarquia próprias das relações de parentesco estão integradas às relações de trabalho. Assim, não reconhecimento e má distribuição estão interligados por relações de subordinação imbricadas nas duas esferas, contudo a origem da má distribuição está relacionada às relações de trabalho porque é o espaço da produção.

103 “[...] sharply bounded, institutionally undifferentiated, ethically monistic, uncontested, and socially legitimate. As a result, the status order took the form of *a single fixed, all-encompassing status hierarchy* (grifo do autor).

Prosseguindo na análise de Fraser das referências históricas do capitalismo, os outros dois modelos são absorvidos como práticas sociais, ao invés de serem exemplos de análise do tipo-ideal, por se constituírem de dois fatos históricos inquestionáveis e verificáveis como modo de produção e reprodução social da modernidade e da contemporaneidade. O primeiro processo ocorreu com a mercantilização das relações sociais e da economia e, o segundo, com a ascensão da sociedade civil complexa e pluralista¹⁰⁴, caracterizando o desenvolvimento do processo histórico capitalista, como subordinação de *status* que se modernizaram e se ampliaram por meio de planejamento estratégico dos processos sistêmicos internos e a ação conjunta com outras instituições sociais de valores simbólicos elevados, principalmente a família e o Estado.

Tomando como referência o marco do capitalismo mercantilista, Fraser defende que a autonomia relativa das instituições responsáveis pela hierarquia de *status* foi se adequando aos objetivos capitalistas, enquanto, no plano individual, houve uma valorização da autonomia pessoal, contribuindo com a reconfiguração de padrões tradicionais de economia e cultura (FRASER, 2003, p. 57-58) e para ampliação da autonomia do mercado e a diferenciação deste da sociedade civil, tipificada como entidade autônoma perante outras instituições e o próprio mercado¹⁰⁵. Dessa forma, o fortalecimento da autonomia da sociedade civil contribuiu para a descentralização do *status* e hierarquias centralizadas nas relações de parentesco para diversificação de *status* sociais de acordo com a ocupação do lugar na sociedade civil e outras instituições como a família e a economia.

Com a variação da ordem de *status*, seja pelo *status* atribuído ou pelo adquirido socialmente, o hibridismo cultural se fortaleceu com a modernidade. Para Fraser, o conceito de hibridismo cultural está associado aos efeitos dos contatos entre grupos distintos por conta de interesses colonialistas e mercantilistas da modernidade, onde a interculturalidade gera novas formas de vida¹⁰⁶. Fraser adverte que o hibridismo favoreceu novas construções de ordem de

104 Mesmo partindo de fatos históricos, para efeitos analíticos, mais uma vez a pensadora analisa a sociedade moderna a partir de uma hipótese típico-ideal de uma sociedade totalmente mercantilizada. Nessa sociedade, todas as regras de integração social são originadas no mercado e capazes de determinar a posição social do indivíduo em relação ao gênero, sexo, cultura, política e outras formas de regras de cunho simbólico. Essa análise da metodologia de luta de fronteira propicia, na linha do extremo, enxergar o sentido da economia de mercado como fonte primária e generalizadora das relações sociais e de subordinação, visando identificar os limites do economicismo, enquanto único padrão de referência teórica e política.”.

105 Pelo que se presencia, a pensadora tem em mente o conceito de sociedade civil que se desenvolveu com a ampliação da razão estratégica e da colonização sistêmica pelo mundo da vida, defendido por Habermas como espaço de esfera pública, quando inclui no âmbito do fortalecimento de especificidades institucionais os valores, a regulação e interação com outras instituições como a área jurídica, educação, associações e profissionais liberais, dentre outras.

106 Para Fraser, hoje, o hibridismo cultural é um fenômeno evidente evidente, em função da intensificação dos processos de migração e imigração, concordando com o conceito regularmente aceito, cujas diferenciações entre os grupos estão associadas desde os primeiros deslocamentos humanos. No entanto Young discorda de Fraser por

status social, e que, junto com essa diferenciação de *status*, a defesa pelo apreço ao valor da tolerância foi se ampliando e se definindo como princípio que resguardaria os múltiplos horizontes de valor, incluindo nessa herança teórica e política da modernidade o princípio da igualdade liberal. Para Fraser o igualitarismo liberal não se atribui somente ao aspecto cultural, mas também se “[...] expressa tanto nos ideais de mercado, como na troca igualitária, na carreira aberta aos talentos e na competição meritocrática, quanto nos ideais democráticos, como igualdade de cidadania e igualdade de *status*.” (FRASER, 2003, p. 56)¹⁰⁷. Para a pensadora, o horizonte normativo da modernidade contém elementos capazes de desfazer hierarquias de *status*, sugerindo que

uma teoria crítica da sociedade contemporânea não pode negligenciar a subordinação do *status*. Em vez disso, deve reconstruir conceitos sociológicos clássicos para um regime dinâmico moderno. Assim, uma teoria crítica deve evitar a hipótese durkheimiana de um padrão único e abrangente de valor cultural. Além disso, deve evitar o tradicional pressuposto pluralista de uma série de culturas discretas, internamente homogêneas, coexistindo ao mesmo tempo, mas não afetando constitutivamente uma à outra (FRASER, 2003, p. 56)¹⁰⁸.

Com essa configuração analítica, a pensadora tenta defender o reconhecimento como *status*, caracterizando-o como uma relevante categoria política e social com a função de identificar as relações intersubjetivas e o *status* político, social e econômico dos participantes que constituem a sociedade, a fim de propor padrões institucionais que favoreçam a inclusão social e suas complexidades. Na compreensão de Fraser a estrutura organizacional da sociedade moderna favoreceu a diferenciação de *status*, o apreço aos valores morais de tolerância, pluralismo e igualitarismo. Este dado pode nos apresentar uma proposta de referência política para se evitar que tendências etnocêntricas e padrões abrangentes de valores demarquem novas hierarquias de *status* e poder de um grupo sobre o outro. Além disso, dada à complexa integração entre o mundo da produção e da reprodução na atualidade, pode-se observar os motivos pelos quais a pensadora atribui ao modelo de *status* a possibilidade de compreender a sociedade pluralista contemporânea. As características singulares e integradas das fronteiras sociais reproduzem relações de poder e hierarquizações que se cruzam. Desse modo, o foco no

considerar polissêmico o conceito nos estudos das teorias raciais que se caracterizam pela fluidez das diferenciações e identidades entre as culturas.

107 Expressed both in market ideals, such as equal exchange, the career open to talents, and meritocratic competition, and in democratic ideals, such as equal citizenship and status equality. Status hierarchy violates all these ideals. Far from being socially legitimate, it contravenes fundamental norms of market and democratic legitimacy.

108 A critical theory must eschew the Durkheimian assumption of a single, overarching pattern of cultural value.⁵⁸ In addition, it must eschew the traditional pluralist assumption of a series of discrete, internally homogeneous cultures coexisting alongside, but not constitutively affecting, one another.

reconhecimento como identidade pode ocultar hierarquias sociais que não estão vinculadas à falta de reconhecimento social.

No texto *Reconhecimento sem ética (2007)*¹⁰⁹, Fraser chama a atenção para a necessidade de identificar os grupos sociais desfavorecidos em alguns aspectos e favorecidos em outros. Ao sugerir esse caminho de identificação do quadro de exclusão e inclusão social, a pensadora sinaliza que esse reconhecimento de *status* social se torna visível quando se analisa grupos sociais diferentes são confrontados com outros grupos. Considerando esse parâmetro, o reconhecimento como *status*, para Fraser, é uma referência significativa de avaliação simultânea de produção e reprodução social. Nesse sentido,

ver o reconhecimento como uma questão de *status* é examinar os padrões institucionalizados de valor cultural por seus resultados na posição relativa dos agentes sociais. Se e quando tais padrões constituem esses agentes como pares, capazes de participar no mesmo nível um com o outro na vida social, então podemos falar de reconhecimento recíproco e igualdade de *status*. (FRASER, 2007, p. 118).

Na proposta do reconhecimento como *status* encontra-se um parâmetro que não permite a dicotomização das lutas por redistribuição e por reconhecimento. Seguindo uma análise prático-social do caráter transitório e histórico das forças produtivas e reprodutivas, a partir de Fraser, o grau de complexidade e imbricações possíveis entre classe e *status* estabelece o sentido de subordinação social para essas duas referências de diagnóstico social. Desse jeito, a pensadora sugere que reconhecer o *status* do poder do dinheiro e da posição social de grupos sociais em uma cultura possibilita traduzir a realidade dos conflitos sociais. No mais, pode-se observar que essa opção teórica pode contribuir com a identificação de imaginários políticos autorreferenciados, personificado em pessoas ou grupos sociais como referências de modelo de valores a serem seguidos por outras pessoas; percebe-se também a possibilidade de localizar modelos de legitimidade política de uma nação encarnada na figura de uma pessoa. Por fim, nota-se que há no modelo de reconhecimento como *status* uma preocupação com a representação política de regimes políticos fechados e ditatoriais.

Seguindo o mesmo raciocínio, em *Reconhecimento sem ética*, Fraser justifica o reconhecimento ao modelo de *status* a partir de uma interpretação deontológica do justo sobre o bem. A interpretação deontológica nas políticas de redistribuição e de reconhecimento tende a evitar sectarismos políticos, reafirmando que um projeto de teoria social está referenciado no [...] espírito da “liberdade subjetiva”, que é a principal característica da modernidade, ele

109 Esse artigo foi publicado em 2001, na revista *Theory, Culture & Society*, v. 18, p. 21-42, com tradução de Ana Carolina Freitas Lima Ogando e Mariana Prandini Fraga Assis.

sustenta que cabe aos indivíduos e grupos definir para si próprios o que conta como boa vida e criar, para si próprios, uma forma de alcançá-la, dentro dos limites que asseguram uma liberdade” (FRASER, 2007, p. 112). Seguindo uma moralidade situada a um contexto de *status* social, Fraser tenta evitar que a política do reconhecimento apele para o campo da ética (FRASER, 2007, p. 123).

Nancy Fraser julga, com a demonstração do modelo de *status*, que a economia e a cultura são dois campos de ação geridos por regras de mercado, atuando estrategicamente sob forte orientação de valores e estabelecimento de regras e hierarquias, mesmo em algumas instituições sociais que não sejam mercantilizadas (2003, p. 53). Ao considerar a validade desse argumento da pensadora, não significa tê-los como parâmetro de eticidade porque na ótica de Fraser os referenciais de eticidade, fazem apelos às concepções de vida boa, cujas reivindicações estão vinculadas às delimitações de concepção de bem. Diante desse contexto, pontuamos que o maior compromisso analítico de Fraser no debate com as feministas e Honneth foi avaliar a consequência normativa que a dominação de classe produz, admitindo que a contradição mais profunda e geradora de injustiça no sistema capitalista em todas as suas fases,

[...] não está localizada "dentro" da economia capitalista, mas na fronteira que simultaneamente separa e conecta a produção e a reprodução. Nem intra-econômico nem intra-doméstico, é uma contradição entre esses dois elementos constitutivos da sociedade capitalista. (FRASER, 2016, p. 103)¹¹⁰.

Ciente das contradições do sistema capitalista, Fraser reconhece que na sociedade classista há uma fragmentação entre economia e sociedade, economia e natureza, cujo destino da sociedade foi entregue ao mecanismo do mercado autorregulado que a controla e subjuga.¹¹¹ Entretanto, a autora não se ocupou em analisar os mecanismos que determinam a exploração de uma classe sobre a outra, nem reivindica uma ontologia para denunciar tais contradições¹¹².

110 “[...] is not located ‘inside’ the capitalist economy but at the border that simultaneously separates and connects production and reproduction. Neither intra-economic nor intra-domestic, it is a contradiction between those two constitutive elements of capitalist society”.

111 Fraser concorda com a denúncia dos marxistas de que há esse elemento estruturante do capitalismo de desagregação entre a economia regulada, o ser humano e o seu ambiente natural e social. Essa discussão remete a Marx e outros teóricos que se aprofundaram na discussão desse tema, dentre eles autores como Henri Lefebvre, Karl Polanyi, Guy Debord, André Gorz. Mais recentemente temos a obra de David Harvey, *Diecisiete contradicciones y el fin del capitalismo*. Barcelona: Iae, 2015.

112 Essa ideia da contradição do sistema capitalista foi explorada por *Nancy Fraser em Crise de legitimação? Sobre as contradições políticas do capitalismo financeirizado* (2018), reafirmando [...] que toda formação social capitalista incuba uma “tendência de crise” ou “contradição” política profundamente arraigada. De um lado, um poder público eficaz e legítimo é uma condição de possibilidade da acumulação continuada de capital; de outro lado, o impulso do capitalismo para a acumulação sem fim tende a desestabilizar o próprio poder público do qual ele depende. (FRASER, 2018, p. 155).

É assim que a filósofa defende romper qualquer tipo de distinção forte no âmbito conceitual e prático-social para que possa captar os conflitos sociais ocultos e os *deficits* sociológicos das ordens de reprodução simbólica e material, caracterizados por lacuna em procedimentos comunicativos e de participação, delimitação de contextos de injustiças sociais de duplo aspecto, falha no comprometimento com o progresso moral da sociedade por meio de reconfiguração de valores institucionalizados e subordinações de um grupo sobre o outro. Com esse enfoque, Fraser sustenta que há necessidade de defender uma concepção bidimensional de justiça em que demandas culturais não respondam por demandas econômicas e vice-versa. Em virtude desse projeto, desenvolve-se, a seguir, a abordagem da redistribuição como paradigma em tensão com o reconhecimento, considerando, nesse trabalho, como terceiro desafio de Nancy Fraser na reconstrução do conceito de redistribuição e de reconhecimento.

2.1.4 Síntese do dualismo perspectivista em Nancy Fraser: a redistribuição como um paradigma em tensão com o reconhecimento

O dualismo perspectivista em Nancy Fraser é configurado pela redistribuição como um paradigma em tensão com o reconhecimento, levando em conta que na fronteira entre a sociedade e a economia há conflito de interesses e funções, mas que se estabelece dinâmicas de trocas entre essas esferas. É nesse contexto, que na história a redistribuição e o reconhecimento são identificados como relações de poder que se manifestam nas formas de subordinação econômica e cultural. De posse desse diagnóstico, a concepção teórica do dualismo perspectivista de Fraser perpassa pela tentativa de responder às demandas das dimensões político-econômica e cultural-simbólica que estruturam a sociedade em classes sociais, entre os que são providos e desprovidos de recursos materiais, de bens e serviços que se firmam por meio de valores e de subordinações sociais, promovendo a injustiça social. A injustiça distributiva é conceito que se constitui primordialmente no movimento reivindicatório que se identificava como identidade coletiva de classe, a partir do século XIX e remete à luta por superação da estrutura econômica da sociedade, manifestada por meio da desigualdade econômica.

O diferencial de Nancy Fraser, na atualidade, é que ela inclui, na discussão de classe, a teorização de gênero e raça, considerando a estrutura social pensada por Marx, mas criticando o marxismo a tendência determinista quanto à posição dos sujeitos na categoria classe. A inserção da economia nos debates da teoria crítica tem como primeiro plano identificar o nível de autonomia dos sujeitos, no contexto cultural do sistema capitalista. Assim, a problematização

da questão distributiva, para a pensadora, não é um pressuposto ontológico como foi defendido no conceito de classe do marxismo, sobre o que ela argumenta da seguinte forma:

Certamente nós rejeitaremos o ponto de vista insustentável de que as identidades sociais são de algum modo encobertas pelas posições estruturais dos atores sociais. Ao contrário, vamos assumir que as identidades são culturalmente construídas. Por isso entendo que elas surgem de processos contingentes culturais relativamente autônomos que escapam da determinação estrutural. (2022, p. 5)¹¹³.

No argumento de Fraser, não há espaço para uma definição de justiça distributiva subordinada ao modo de produção econômico ou à falsa consciência do sujeito em função da vida material. Fica explícito um médium de relação entre as condições objetivas da pessoa, imersa em um contexto cultural, simbólico e discursivo, que não se reduz a uma posição negativa da sua condição social já que os movimentos sociais são constituídos de coletividades engajadas e, portanto, com autonomia para assumir outras causas. É importante ressaltar que Fraser, em nota de rodapé, no artigo *Repensando o reconhecimento* (2010), descreve que tem a intenção de enxergar a redistribuição e o reconhecimento como categorias de normatização para uma teoria da justiça. Nesse sentido, a pensadora admite que utiliza o conceito de classe e *status*, tentando demonstrar o posicionamento dos atores sociais, face ao livre mercado para que as duas posições filosóficas antagônicas sejam reconciliáveis (FRASER, 2010, p. 125).

Ao levantar a discussão sobre como essa conciliação pode ser possível, Fraser tenta superar o dilema entre a “redistribuição” e o “reconhecimento”, orientada por uma ação política, cujo caminho passa pela radicalização das políticas de redistribuição e de reconhecimento, por meio da reestruturação profunda das relações de produção. Nesta premissa a pensadora não descarta a proposta do socialismo no que tange aos conceitos de interesse, exploração e redistribuição, mas acrescenta a esta preocupação a desconstrução de relações de poder, proponto defender a desestabilização das diferenciações essencialistas em nome de livre identificação. Sem desprezar totalmente o conceito de classe, a autora desvincula-o, enquanto totalidade, dos meios de produção e tenta avaliar as estratégias econômicas que impedem o acesso entre os pares aos meios de produção e recursos, em par de igualdade de condições. Assim, a pensadora assume a ressignificação do conceito de redistribuição, na sua concepção de justiça, deduzindo tal conceito das injustiças que se relacionam como [...] “uma ordem de subordinação objetiva derivada de arranjos econômicos que negam a alguns atores os meios e recursos de que necessitam para a paridade participativa.” (FRASER, 2003, p. 49).

113 Artigo curto, escrito por Fraser, intitulado *Um futuro para o marxismo* (1998), face ao aniversário de 150 anos do Manifesto Comunista.

Como se observa, a pensadora desvincula sua abordagem ao domínio exclusivo de classe social para enfatizar a condição da participação dos grupos sociais na economia como tensão para que se possa identificar a subordinação objetiva e material de um grupo, visando checá-los por meio de “[...] um único padrão de valor cultural¹¹⁴.” (FRASER, 2003, p. 54). Esse padrão de valor cultural a que a pensadora remete é o reconhecimento do *status* social. E, assim, pode-se resumir o projeto de Fraser como um dualismo perspectivista que se realiza em permanente tensão entre a reprodução simbólica e material porque as relações de subordinação se referem à ordem simbólica e não à ordem material. O que conta nessa proposição de teoria crítica é a necessidade de integrar a redistribuição e o reconhecimento, seja para reivindicação dos movimentos sociais ou para exemplo de normatização na esfera pública, porque:

não se pode entender essa sociedade atendendo exclusivamente a uma única dimensão da vida social. Não se pode ler a dimensão econômica da subordinação diretamente do cultural, nem o cultural diretamente do econômico. Da mesma forma, não se pode inferir classe diretamente do status nem status diretamente da classe”. (FRASER, 2003, p. 53-54).

A pensadora tenta se desprender da qualificação teórica substantivista dos parâmetros redistributivo e do reconhecimento, associados respectivamente à economia e à cultura, e opta por colocar o dualismo perspectivista perante uma cidadania amparada no ideal da igualdade liberal moderno¹¹⁵. Entretanto a igualdade reivindicada pela pensadora é marcada pela complexidade real da sociedade, não se sustentando em uma virtude ou uma denominação de vida boa. Por um lado, a pensadora defende um valor que não é objetivo, pois se refere ao reconhecimento dos sujeitos sociais em termos de participação, respeito e dignidade que é a igualdade de *status*; por outro, favorece o dissenso quando toma por base o desenvolvimento pleno da autonomia. Como se observa, o debate da redistribuição em Fraser não se esgota na proposição de uma teoria de justiça fundada no quê da justiça. Para além do economicismo, a pensadora propôs no texto *Justiça anormal* (2013b)¹¹⁶ que uma teoria da justiça possa levantar questões representativas de uma gramática compartilhada e situações conflitantes. Nesse sentido, a pensadora recomenda que as concepções de justiça saiam do paradigma de justiça

114 “[...] a single pattern of cultural value.”

115 Ideia situada, principalmente nos textos *Repensando o Reconhecimento* (FRASER, 2010), *Redistribuição ou Reconhecimento* (FRASER; HONNETH, 2003) e *Reconhecimento sem ética?* (FRASER, 2007).

116 Artigo publicado originalmente em 2008, revista *Critical Inquiry* 34, University of Chicago e publicado em português em 2013.

normal para o paradigma de justiça anormal¹¹⁷, através de problematizações como as seguintes: “[...] o que constitui uma distribuição justa de riquezas e recursos? O que conta como reconhecimento recíproco ou respeito igual? O que caracteriza representação política justa e uma voz igual?” (FRASER, 2013, p. 743b).

As questões que compõem o debate em Fraser parecem cruciais para conceber a economia como um bem esvaziado de conteúdo, *a priori* como as relações de classe, porque ela percebe que não se estabelece relação de poder econômico em sociedade desprendida de valores culturais que sustentam essa relação de dominação econômica. Ela admite que essas relações devem se vincular a um igualitarismo de valor moral e autonomia entre os seres humanos, principalmente quando se trata de enfrentar questões emergentes na atualidade, tais como as subordinações em relação ao gênero e à raça e a economia e a cultura. Nesse parâmetro, a pensadora requer ajustes e transformações aproximadas às políticas de classe e de *status*, concordando com Habermas e sua leitura do capitalismo clássico e tardio que o sistema capitalista não é apenas dirigido pelo meio dinheiro, mas, também, pela eficácia suplementada por meio do poder.

A autora posiciona-se sobre os mecanismos do poder, no sistema capitalista, saindo da indeterminação normativa¹¹⁸ e se dispondo a sugerir critérios que justifiquem o ponto de vista normativo da teoria bidimensional de justiça. Ao nosso olhar, o modelo de Fraser, ao se pautar na determinação normativa que se estabelece na fronteira entre a economia e a cultura, consegue dar vida a uma soberania popular que constitui a base do sistema democrático, permitindo uma leitura pragmática-prática e política dos conflitos sociais, estruturando-se entre valores quase-abstratos, simbólicos, demandas sociais e políticas públicas. Considerando essa pressuposição da filósofa, assume-se, neste trabalho, como desafio democrático da teoria crítica de Nancy Fraser, a sua defesa da norma da paridade participativa como um valor ético-moral que se coloca como *médium* de justificação e reparação de injustiças sociais, como alternativa ao tão questionado sistema de poder que se desenvolveu a partir da modernidade¹¹⁹. Nessa direção,

117 Fraser utiliza o termo justiça anormal, bebendo na fonte de dois pensadores: a compreensão de Thomas Kuhn de ciência normal e revolução científica e distinção de Rorty de discurso normal e anormal, caracterizada como a possibilidade de se desfazer de visões dominantes de justiça para julgar novas e complexas lutas sociais.

¹¹⁸ Compreende-se como indeterminação normativa a tendência da democracia deliberativa de matriz habermasiana, na qual é claramente dependente de um processo público de comunicação, através do qual a sociedade debate, argumenta e toma decisões sobre questões políticas relevantes. Este modelo faz contraste com o liberalismo, cuja deliberação se vincula, exclusivamente à normatização constitucional.

¹¹⁹ Vale ressaltar que Fraser não oferece uma formulação sistemática sobre a normatividade da crítica, nem apresenta um modelo teórico e substantivo de democracia. Fraser não redefine o conceito de democracia nas suas abordagens, contudo assenta a suas análises em pilares democráticos como as liberdades individuais e sociais; a exclusão econômica, o direito a participação nas arenas discursivas e o reconhecimento das diferenças.

analisam-se, no próximo ponto deste trabalho, os argumentos da autora quanto aos impedimentos à norma de paridade participativa, sua abordagem da consciência de limites e da reparação cruzada como justificação democrática, face ao caráter transversalizado e dinâmico da teoria bidimensional de justiça como redistribuição e reconhecimento.

2.2 OS DESAFIOS DA DEMOCRACIA NA TEORIA CRÍTICA DE NANCY FRASER A PARTIR DO MARCO TEÓRICO DO DUALISMO PERSPECTIVISTA

O marco teórico do dualismo perspectivista defendido por Nancy Fraser reflete na elaboração de uma concepção bidimensional de justiça como paridade participativa, pautada por elementos empírico-normativos, nos quais perpassam pela releitura das lutas sociais em relação ao gênero, sexo e raça caracterizados como conflitos que tensionam determinações estruturais. Ao propor o dualismo perspectivista, Fraser aciona suportes epistemológicos das teorias sociais que buscam apreender as posições dos grupos sociais, a partir das esferas econômica e intersubjetiva. Detecta-se, assim, no debate Fraser x Honneth a defesa de uma democracia mais radical quanto ao pluralismo de valor, as injustiças e desigualdades sociais. Nesse caminho, viu-se que a pensadora refuta o parâmetro honnethiano de teoria do reconhecimento e apresenta uma teoria da justiça fundamentada na prioridade do justo sobre o bem, visando demarcar que em questões de justiça não se deve pressupor um ponto de vista metafísico de um modo de vida privilegiado¹²⁰.

Como a reivindicação da justiça social adotada por Nancy Fraser é pautada no binômio redistribuição e reconhecimento, ela articula os remédios para tais as injustiças pela via das políticas de transformação e afirmação, associadas respectivamente aos paradigmas populares de justiça de classe e *status*. No marco conceitual de Fraser, a defesa da norma de paridade participativa (*participatory parity*), seria o valor moral que contribui para firmar o direito à participação ativa das pessoas na esfera pública, visando descortinar o espaço de poder que ocupa os grupos de identidade coletiva na sociedade, por considerar que o respeito como valor social não pode ter como preferência o vínculo entre as esferas da autorrealização e da lei, nem uma justificação teleológica. Nesse sentido, o próximo passo deste trabalho é analisar os

120 A prioridade do justo sobre o bem é uma tese de aspecto deontológico das éticas modernas, que se contrapõe à vertente teleológica de concepção de bem. É uma ideia delimitada por Kant ao sustentar que não se deve determinar o conceito do bem e do mal, mas remover do juízo moral todo conteúdo empírico que o torna contingente e que compromete sua universalidade. Mais recentemente, Habermas e Rawls, por vias diferentes, defendem a prioridade do justo sobre o bem nas questões de justiça, considerando o fato do pluralismo inerente à sociedade moderna, caracterizada pela concorrência entre projetos de vida e concepções de bem.

impedimentos à efetivação da justiça como paridade participativa defendido pela pensadora, a partir do modelo de reconhecimento como *status* e das políticas de transformação e afirmação.

2.2.1 Os Impedimentos à norma de paridade participativa nas políticas afirmativas e transformativas

O desejo do projeto de justiça de Fraser não é apelar para um *ethos* social autodeterminado, mas estabelecer justiça social para além de modelo distributivista que reivindica a supressão das diferenças e do modelo de reconhecimento que requer a afirmação das diferenças como superação do reconhecimento social negado. Assim, as reivindicações por redistribuição e reconhecimento são vozes e discursos políticos, frente às decisões públicas que almejam superar injustiças sociais.

Viu-se que o modelo de reconhecimento como *status* foi posto pela filósofa para identificar qual a posição social dos membros dos grupos na interação social, considerando a condição social de parceiros integrais como regra vinculatória. Essa condição normativa é denominada pela pensadora de paridade participativa (*participatory parity*), designando-a como padrão avaliativo nos processos deliberativos e mediação de conflito social. O reconhecimento desse procedimento visa assegurar aos indivíduos e movimentos sociais organizados uma posição paritária na esfera pública. Nesse sentido, ao defender a norma paridade participativa, a autora declara que há um *deficit* de participação de grupos sociais na esfera pública e, por isso, investe na possibilidade real de identificar e superar os obstáculos ocultos e transparentes de ordem econômica e cultural, tendo como signatário esse núcleo normativo.

A filósofa já sinalizava, em *O que é Crítico na Teoria Crítica*, os *insights* críticos da esfera pública de Habermas, e apresentou ali a esfera pública como espaço constituído de contra-públicos (*counter-publics*)¹²¹. Assim, no projeto de teoria da justiça bidimensional de Fraser, as lutas por redistribuição e reconhecimento são exemplos de contradiscursos, conflitos e demandas que se caracterizam como obstáculos ao reconhecimento intacto das ordens de

121 De acordo com Michael Warner, “[...] O discurso contrapúblico é muito mais do que a expressão da cultura subalterna, e muito mais do que alguns foucaultianos chamam de “discurso reverso”. Fundamentalmente mediados por formas públicas, os contrapúblicos incorporam o endereçamento pessoal/impessoal e o estranhamento expansivo das elocuições públicas como a condição de seu mundo comum. Talvez, nada demonstre mais a importância fundamental dos públicos discursivos no imaginário social moderno do que isso - mesmo os contrapúblicos que desafiam a hierarquia social moderna o fazem projetando o espaço de circulação discursiva entre desconhecidos como uma entidade social, e ao fazê-lo forjam suas próprias subjetividades em torno das exigências de circulação pública e sociabilidade entre desconhecidos”. (WARNER, 2016, p. 17)

classe e *status*. Contradiscursos são vozes que denunciam a não participação em pé de igualdade das condições materiais e simbólicas, reclamando, portanto, por novas políticas e práticas sociais. É nesse sentido que lutas por redistribuição e reconhecimento podem indicar impedimentos à norma de paridade participativa, visando transformar aspectos injustos da sociedade por meio do argumento empírico das relações de poder institucionalizadas que se manifestam por meio da má distribuição e do falso reconhecimento.

Nancy Fraser sugere também que a norma de paridade participativa deva ser absorvida pela igualdade como um valor moral que permita aos parceiros da interação denunciar a negação da humanidade comum entre os participantes da sociedade, seguindo os possíveis mecanismos de reversão dos impedimentos à paridade participativa:

Para remediar a má distribuição, é preciso remover os impedimentos econômicos por meio da redistribuição; o que é necessário, portanto, é a reestruturação econômica que visa assegurar as condições objetivas para a paridade participativa. Para remediar o falso reconhecimento, da mesma forma, é preciso remover os impedimentos culturais por meio do reconhecimento; o que é necessário aqui são políticas que possam suprir os pré-requisitos intersubjetivos - desinstitucionalizando padrões de valor cultural que impedem a paridade de participação e substituindo-os por padrões que o fomentam. (FRASER, 2003, p. 73)¹²².

Do ponto de vista da aplicação prática, a paridade de participação se adequaria à mediação dos conflitos e tensões sociais em relação à exclusão e à subordinação, podendo tanto analisar o problema quanto avaliar o resultado das injustiças e relações de poder concebidas socialmente. Para Fraser, os paradigmas da redistribuição e reconhecimento carregam pressupostos emancipatórios da igualdade e do reconhecimento da diferença e, em função disso, a pensadora designa que na aplicabilidade da norma da paridade participativa sejam observadas as condições de subordinação objetiva e intersubjetiva das lutas por redistribuição e reconhecimento.

Na exigência da ordem objetiva da paridade participativa, Fraser atribui à desigualdade material e econômica o impedimento concreto para independência e voz entre pessoas que participam de uma mesma sociedade ou que pertencem a um mesmo grupo social. Pela exigência da ordem intersubjetiva, da norma de paridade participativa, deve-se tomar como referência os padrões institucionalizados de valor cultural, em relação à igualdade de respeito

122 To remedy maldistribution one must remove economic impediments via redistribution; what is needed, accordingly, is economic restructuring aimed at ensuring the objective conditions for participatory parity. To remedy misrecognition, likewise, one must remove cultural impediments via recognition; what is required here are policies that can supply the intersubjective prerequisites - by deinstitutionalizing patterns of cultural value that impede parity of participation and replacing them with patterns that foster it.

por todos os participantes. Considerando esse parâmetro intersubjetivo, a norma permite investigar se é assegurada a igualdade de oportunidade dos diferentes grupos na sociedade e nos processos reivindicatórios. Assim, conforme esclarecimento da autora:

A condição objetiva focaliza preocupações tradicionalmente associadas com a teoria da justiça distributiva, especialmente preocupações relacionadas à estrutura econômica da sociedade e às diferenciações de classes economicamente definidas. A condição intersubjetiva focaliza preocupações recentemente abordadas pela filosofia do reconhecimento, especialmente preocupações relacionadas à ordem de status da sociedade e às hierarquias de status culturalmente definidas. (FRASER, 2007, p. 120).

Ao determinar que se considere a condição objetiva e intersubjetiva no núcleo normativo da paridade de participação, Fraser tenta assegurar a construção de um ambiente socialmente justo, concretizado, em primeiro lugar, por meio das ações de ordens econômica e cultural. Uma vez posto como condicionantes os aspectos materiais e simbólicos das injustiças eles passam a ser requisitos necessários para que se identifique os impedimentos quanto à participação, em igualdade de condição da vida social, permitindo que haja uma justificação mais clara do tipo de reivindicação que o grupo social reclama. Dessa maneira, a identificação das condições objetiva e intersubjetiva dos grupos sociais são referências para que se possa justificar se a injustiça sofrida é de ordem material, de *status* ou se atravessa as duas ordens de injustiça.

Percebe-se que há, na proposição de teoria da justiça onde a centralidade é a norma de paridade participativa, a tentativa de ampliar a percepção das injustiças sem, ao mesmo tempo, apelar para uma norma universalizante no sentido forte. As distinções das justificações das reivindicações e deliberações, no plano da redistribuição e do reconhecimento, permitiriam defender que uma concepção de justiça deve, “[...] em princípio, exigir o reconhecimento da distinção, além de nossa humanidade comum; mas se o faz em qualquer caso, só pode ser determinado pragmaticamente à luz dos obstáculos à paridade participativa específica do caso.” (FRASER, 2003, p. 48)¹²³. Em consideração a esse pensamento, nota-se que a filósofa abraça uma teoria de justiça não derivativa das condições ideais de justiça, mas calcada na reflexão das denúncias de injustiça dos movimentos sociais. Nessa condição, é perceptível que os prognósticos sobre a redistribuição e o reconhecimento rompem com a neutralidade comum na pesquisa e na práxis-política, quando são confrontados no espaço público o enquadramento de

123 “[...] in principle require recognizing distinctiveness, over and above our common humanity; but whether it does so in any given case can only be determined pragmatically in light of the obstacles to participatory parity specific to the case.”.

quem deve participar e como deve participar das tomadas de decisões e deliberações do processo político democrático.

Diante da prerrogativa de Nancy Fraser de que há fatores objetivos e intersubjetivos que impedem participação efetiva de grupos sociais na sociedade, a paridade participativa (*participatory parity*) é uma norma que se entrecruza as dimensões de justiça por demandas distributiva e/ou de reconhecimento e os seus respectivos remédios transformativos e afirmativos. Essa norma, no entendimento da autora, permite identificar se os remédios transformação e afirmação são concebidos e aplicados genericamente contra injustiças econômicas e culturais. O objetivo é permitir que a norma de paridade participativa favoreça o exame das demandas por justiça e, assim, romper com o falso dilema que se atribui às políticas de redistribuição e reconhecimento. Nesse sentido, o núcleo normativo permite, também, esclarecer quais os aspectos endógenos e os fatores localizados em uma esfera externa a uma luta social de uma coletividade ambivalente, permitindo identificar os inter cruzamentos entre grupos de identidade coletiva diferentes.

Olhando a paridade participativa perante a uma esfera pública democrática e sua legitimação, depreende-se que a defesa da participação paritária faz um ajuste ao modelo de esfera pública burguesa habermasiano no quadro de uma sociedade estratificada, onde a realização do potencial de igualdade na esfera pública não pode ser de um bem comum que exclui algumas questões da esfera privada¹²⁴. No ajustamento que a pensadora faz ao sentido da esfera pública burguesa é quanto ao alcance de Habermas à demanda do papel da mulher na família nuclear burguesa. Fraser colocou em xeque a constituição social da subordinação de gênero e as relações de trabalho inerentes às sociedades tradicionais que foram se ampliando do nascimento ao desenvolvimento do capitalismo. Mesmo percebendo que faltou em Habermas, na teoria da ação comunicativa e no dualismo social, enfatizar os inter cruzamentos entre esfera privada, economia e esfera pública, Fraser assume a premissa da esfera pública habermasiana como indispensável para a teoria social crítica e para a prática política democrática, porque nessa esfera a racionalidade comunicativa propícia a circulação de discurso privado e deliberação.

124 Como não foi objeto desse trabalho abordar o pensamento de esfera pública em Habermas explicita-se, de modo resumido, que Habermas admite o conflito social, mas em relação ao debate na esfera pública, o autor não defende que haja um *a priori* de temas privados na esfera pública, porque subscreve que a passagem dos temas privados para a esfera pública se dá pela capacidade dos atores sociais se articularem para discussão de temas relevantes para o interesse geral. Assim esclarece Habermas sobre o sentido das associações da sociedade civil em *Direito e democracia: entre facticidade e validade* (2003): “[...] formam o substrato organizatório do público de pessoas privadas que buscam interpretações públicas para suas experiências e interesses sociais”.

No modelo fraseriano de esfera pública deve-se contemplar, no caso do gênero, a intersecção entre os eixos de subordinação econômico, cultural e político, evitando que as reivindicações não sejam limitadas à igualdade salarial ou da atividade doméstica¹²⁵. Fraser defende que sejam eliminados os impedimentos contidos no espaço de discussão e participação dos contra-públicos nas decisões de questões de injustiça, com o objetivo de atingir a consideração social à alteridade. Assim, a paridade de participação e seu valor de atribuição ao *status* de igual condição de participação em relação à voz e a vez, coloca em questão todos os tipos de invisibilidade, silenciamento e relações de poder subalternizados.

Na abordagem de Fraser, a visão de justiça, em termos de paridade participativa, representa um meio de problematizar e dismantlar a estrutura econômica e hierarquias institucionalizadas de valor cultural que resultam em má-distribuição e mau reconhecimento¹²⁶. Face ao exposto, pode-se inferir que a norma de paridade participativa é um conceito de mediação que não se fundamenta em um relativismo tosco, porque a pensadora recorre a temas como democracia, cidadania, reconhecimento, justiça, igualdade, diferença, justiça, autonomia e emancipação, os quais são secularmente discutidos na filosofia. Contudo o paradigma da teoria crítica a que se filia Nancy Fraser almeja um viver junto, sem negar o dissenso, mas evitando os extremismos, considerando mudança social em um regime político com capacidade progressiva de autotransformação.

Não é suficiente identificar as desigualdades e desrespeito às identidades culturais, na concepção bidimensional de justiça como paridade participativa proposta por Fraser e, por isso, defendeu que as injustiças sociais culturais e econômicas devem ser tematizadas, desestabilizadas, alteradas e transformadas. Com essa premissa, a pensadora se encarregou de defender o diagnóstico do modelo de *status*, coerente com as complexidades das problemáticas políticas da redistribuição e do reconhecimento, capaz de localizar demandas de exclusão social

¹²⁵ A perspectiva de esfera pública em Fraser deve estar aberta à discussão e deliberação de outros *status* de subordinação e relações de poder, tais como o trabalho informal, o sexual, reprodução social, violações e opressões nos espaços de trabalho, assédio moral e repressões às manifestações de descontentamento, desigualdade e depreciação nos espaços de trabalho. Ao considerar esse modelo de esfera pública,

¹²⁶ No texto *Justiça Anormal* (2013b) a pensadora enfatiza que além da economia e da cultura, a política representativa é, também, um impedimento à justiça em termos de paridade participativa, expondo que além da redistribuição e do reconhecimento a representação é uma terceira forma de obstáculo institucionalizado, que impede certas pessoas de participarem no mesmo nível com parceiros integrais nas relações sociais. Ressalto que não é objetivo deste trabalho discorrer sobre o cenário em que se deu o processo de inserção da representação política como um obstáculo à justiça como norma de paridade participativa porque o foco a articulação do debate da redistribuição, entretanto, para efeito de esclarecimento breve sobre o tema, expõe-se o que a filósofa confirma sobre o tema da representação política “[...] pessoas podem ser impedidas de praticar uma participação plena por regras estabelecidas, negando-lhes a igualdade em deliberações públicas e na tomada de decisões democráticas; nesse caso, eles sofrem de injustiça política ou má-representação.” (FRASER, 2013b, p. 752).

e quem são seus agentes sociais excluídos, vinculando este diagnóstico ao critério normativo de paridade participativa. Após este percurso de diagnóstico e prognóstico, Fraser defende como remédio para as injustiças o projeto de “reforma não reformista”, capaz de combinar reformas afirmativas e redistributiva com efeitos transformativos. Nesse sentido expõe-se, a seguir a estratégia política de reforma não reformista em Nancy Fraser com vista a esclarecer quais são os arranjos democráticos que podem, pelo menos mitigar, as distorções e demandas dos grupos sociais com identidade coletiva bivalente, como gênero, sexo e raça.

2.2.2 A Estratégia democrática de reforma não reformista de Fraser diante das políticas transformativas e afirmativas

Diante dos elementos de correção das injustiças econômicas e culturais abordados pela pensadora, perante outras estratégias de justiça social que são defendidas na atualidade, admite-se, neste trabalho, que a dimensão teórica de Fraser é um desafio democrático diferenciado na contemporaneidade. Assim, analisa-se o projeto de Nancy Fraser de estratégia de “via média de reforma não reformista”¹²⁷, considerando o caráter emancipatório das políticas transformativa e afirmativa e a necessidade de paridade quanto a participação, como parte da justificação do seu dualismo perspectivista. explorando, no seu projeto, o que há de melhor no binômio afirmação e transformação. Em linhas gerais, reforma não reformista representa o fortalecimento de um poder autônomo que desequilibra o sistema ou desloca o poder do capital por meio de um horizonte estratégico de reivindicações cotidianas. Com essa estratégia, Fraser adverte que tenta atingir os conflitos sociais ocultos, por meio do fortalecimento de instituições capazes de operar reformas sociais e promover transformações sociais (FRASER, 2003, p. 83), contra formas de injustiças econômica e cultural.

Ao assumir a ideia de reforma não reformista, a pensadora aponta para o horizonte político normativo que fica na perspectiva de “[...] via média entre uma estratégia afirmativa que é politicamente viável, mas substantivamente falha e uma transformação que é programaticamente sólida, mas politicamente impraticável.” (FRASER, 2003, p. 79)¹²⁸. Nesse projeto da redistribuição e do reconhecimento em uma referência paradigmática da teoria da

127 A ideia de reforma em Nancy Fraser tem como referência a mudança social nos termos da expressão do socialista André Gorz, a partir da década de 1960 ou de “reforma não reformista”, contida principalmente na obra *Estratégia Operária e o Neocapitalismo (1964)* e compreendida como mudança social. Essa visão rompe com o sentido de dominação da sociedade moderna do marxismo ortodoxo e do pós-estruturalismo e coloca-se como uma ideologia intermediária entre a revolução e a reforma, entre a transfiguração e o reformismo.

128 “[...] to the possibility of a via media between an affirmative strategy that is politically feasible but substantively flawed and a transformative one that is programmatically sound but politically impracticable”.

justiça, há evidente um ponto de partida que é o aprofundamento filosófico e político da teoria crítica, visando garantir as condições objetivas e intersubjetivas quanto à participação, considerando como relevante que

[...] as respostas às nossas perguntas assemelhar-se-ão a projetos, seja na aparência utópica de projetos institucionais abrangentes ou no disfarce realista de propostas de políticas para reformas graduais. Uma segunda possibilidade é assumir o ponto de vista da justiça democrática, buscando fomentar a deliberação cidadã sobre a melhor maneira de implementar os requisitos da justiça. (FRASER, 2003, p. 70)¹²⁹.

Com esse projeto, estaria a filósofa tentando escapar, da dicotomia entre reforma e revolução, que ficou bem evidente, após a década de sessenta do século XX; das teorias sociais moldadas pelo dilema economia e cultura; das políticas afirmativas implementadas pelo capitalismo administrado, e se associar ao paradigma intersubjetivo e interacionista que se distancia tanto das abordagens generalistas e individualistas. Nessa condição, ao invés de sobrepor as estratégias afirmativas sobre as transformativas e vice-versa, o importante é promover o fortalecimento dos dois modelos em prol da luta por igualdade social, na perspectiva de que se faz necessário reconhecer que há coletividades bivalentes como as das mulheres que são “[...] diferenciadas como coletividades tanto em virtude da estrutura econômico-política quanto da estrutura cultural-valorativa da sociedade.” (FRASER, 2006, p. 233). Essa condição abre espaço para um processo deliberativo, considerando, por um lado, o exercício da cidadania com o fortalecimento das instituições sociais comprometido com o debate público levantado pelos movimentos sociais, as denúncias de injustiças judicializadas e as violações de direitos que são divulgadas nos meios de comunicação. Por outro lado, Fraser defende que seja utilizadas as experiências políticas e programáticas já institucionalizadas sob a égide da democracia vigente, sem substancializar a qualidade atribuída a esses programas como teoria e como prática política.

As experiências políticas que já são amparadas nos modelos democráticos são as reparações quanto a distribuição e ao reconhecimento social, contudo, ao defender a estratégia de reforma não reformista, Nancy Fraser recomenda que essas medidas políticas já institucionalizadas socialmente, necessitam passar por um processo mais rigoroso de avaliação quanto à justificação e injustificação das reivindicações e das reformas implementadas. Com esse argumento, a pensadora endossa a crítica ao *deficit* dos teóricos da justiça que até não

129 “[...] the answers to our questions will resemble blueprints, whether in the utopian guise of overarching institutional designs or in the realist guise of policy proposals for piecemeal reforms. A second possibility is to assume the standpoint of democratic justice, seeking to foster citizen deliberation about how best to implement the requirements of justice”.

asseguram de modo claro que “[...] nem toda reivindicação de reconhecimento é justificada, assim como nem toda reivindicação de redistribuição o é. Em ambos os casos, é necessário ter um relato de critérios e/ou procedimentos para distinguir reivindicações justificadas de injustificadas.” (FRASER, 2003, p. 37). Ao utilizar o critério de reivindicação justificada e não justificada, a pensadora expressa a relevância da democracia deliberativa pública e participativa por não depender de um requisito *a priori* para lidar com as duas formas de justiça, ao mesmo tempo resguardando e sem sobrepor os princípios igualitaristas e diferencialistas.

A via média de reforma não reformista retrata o agonismo de Fraser que, diferentemente do modelo distributivo liberal e da proposta socialista revolucionária, é justificado no dualismo perspectivista ou da integração das políticas de redistribuição e reconhecimento. Fraser defende o sentido de democracia em que o jogo político não é um campo neutro e uma pauta previamente definida de luta. Percebe-se no seu projeto um enfrentamento das estruturas de dominação vigentes em determinada sociedade, assumindo que na democracia as soluções para os conflitos são constructos sociais, os quais estão permanentemente abertos para novas reclamações. Nesse sentido, apresenta-se, no próximo tópico, as posturas de pensamento assumidas por Fraser que contribuem para viabilizar o projeto de reformas não reformista, a proposta de Fraser, endossando a tese de que padrões de justificação são determinados contextualmente e atrelados às práticas sociais dos grupos envolvidos na luta por redistribuição ou por reconhecimento.

2.2.3 Consciência de limites e reparação cruzada como justificação do dualismo perspectivista

Nancy Fraser aborda duas referências de justificação do dualismo perspectivista, ao defender uma teoria crítica da sociedade frente ao dualismo social forte de Habermas às tendências identitarista do feminismo pós-estruturalista e à teoria do reconhecimento de Axel Honneth. A sociedade a ser analisada e as demandas que emergem dela são caracterizadas como dinâmicas, desde o seu funcionamento até o seu ordenamento, onde a tensão é o *ethos* social a ser percorrido e constantemente redefinido como se participasse de uma esfera simultaneamente empírica e transcendental.

Nessa direção, expomos a visão da pensadora de “consciência de limites (*awareness of boundarie* e reparação cruzada (*cross-redressing*)”, como um método que complementa a abordagem do dualismo perspectivista e que possibilita desvincular a teoria de justiça dos parâmetros do universalismo do outro generalizado liberal. Assim, sem a intenção de explorar exaustivamente o conceito, percebe-se, que tal alternativa é pensada em linhas gerais como

posturas de pensamento contrárias ao hermetismo teórico, porém dialogada com os movimentos sociais na medida que se faz necessário reparar como os grupos sociais serão atingidos pelas reformas antes mesmo da efetivação dessas reformas.

No método apresentado pela pensadora, a primeira orientação é identificar os limites e impactos das reformas distributivas e de reconhecimento em relação às políticas transformadoras e afirmativas, denominadas de “consciência de limites”. Como parte do quadro analítico da pensadora, a consciência do limite tem um aspecto empírico, possibilitando observar se as estratégias afirmativas ou a transformadora desestabilizam ou enaltecem a diferenciação dos grupos (FRASER, 2003, p. 85), quando utilizadas na reparação de injustiça em uma realidade complexa. Nesse sentido, o dualismo perspectivista não exclui admitir as políticas de afirmação se aplicadas de modo dicotômico, porque pode ser um ponto de partida para averiguação e análise das consequências da integração redistribuição e reconhecimento quanto aos limites que separam e demarcam o espectro da classe e *status* na sociedade. Nesse espectro, o diagnóstico da pensadora, no geral, parte do princípio as antíteses teórica e política são falsas e limitantes, porque os grupos que reivindicam injustiça são pragmaticamente interseccionados; mas como prognóstico de caráter prático tenta dificultar efeitos indesejados das correções de injustiça para os grupos reivindicantes, a partir das aplicações das estratégias de afirmação e transformação.

Reparação cruzada (*cross-redressing*) é admitida pela autora como uma medida que traduz uma postura de pensamento do ser humano diante do mundo, mas que pode ser absorvida como ação sobre o mundo. Como ação Fraser concebe a reparação cruzada como um exemplo significativo de prática política de intersecção de demandas por redistribuição e por reconhecimento quando aplicada e legalizada com prudência e sensatez, possibilitando ampliar o alcance do projeto político de reforma de reforma não reformista. Fraser assume uma visão de reparação de injustiças, ao pressupor que uma teoria crítica da justiça deva permitir um mecanismo prático de diagnóstico e remédio. A pensadora sugere avaliar as medidas de afirmação e transformação nas lutas em relação ao gênero e raça, todavia, para efeitos de entendimento do procedimento de reparação cruzada, segue, neste trabalho, o exemplo pragmático de reparação cruzada em relação ao gênero.

Primeiramente admite-se a seguinte circunstância: o trabalho remunerado da mulher é a condição diretamente proporcional para a autonomia e ampliação do direito à voz e à vez, perante o casamento e à constituição familiar. Nesse caso, a redistribuição é o remédio que, aplicado de modo genérico para correção da injustiça de gênero quanto à classe e ao *status*, envolve economia e cultura como dois campos teóricos de justificação das reivindicações em

relação ao gênero. No debate com as feministas e com Honneth, Fraser apresentou esse raciocínio de subsunção de economia à cultura como falacioso, porque a subordinação de *status* da mulher na sociedade e na família é ocultada quando se privilegia a política de redistribuição focada na injustiça de classe¹³⁰. Nesse caso, uma política genérica de redistribuição pode aliviar a hierarquização social, mas não extingue o falso reconhecimento que depende de fatores ligados à diferenciação social (FRASER, 2003, p. 83-84). Com esse exemplo coloquemos em análise a situação de política ampla da redistribuição a partir da consciência de limite.

Analisando o trabalho remunerado da mulher sob o ângulo da consciência de limite, a redistribuição tem um viés transformativo fundado na abolição da classe social, porque a redistribuição transformativa, segundo Fraser, consegue ampliar os direitos universais da mulher, promover bem-estar-social à condição social da mulher na sociedade, na própria família, quanto ao acesso ao trabalho remunerado e expõe um tipo de solidariedade social; mas não é uma medida transformativa em relação à participação da mulher na sociedade como um todo. O trabalho remunerado é um remédio mais amplo de reparação de injustiça do que a concessão do auxílio financeiro à mulher por ser dona de casa ou pela garantia do reconhecimento de sua condição de excluída do trabalho remunerado. Dessa forma, enquanto o trabalho remunerado transforma o *status* de subordinação de modo parcial e impede que a reificação seja ampliada socialmente, o auxílio financeiro à mulher, por ser dona de casa e não ter acesso ao trabalho remunerado, permite criar cada vez mais diferenciação no gênero em relação à própria condição da mulher diante de outras mulheres¹³¹. Face ao exposto analisemos, agora, a perspectiva de Fraser de reparação cruzada em relação ao trabalho remunerado.

Fazer reparação cruzada requer estabelecer análise e correção de injustiça simultânea quanto à economia e aos padrões de valoração cultural. No que Fraser denomina de reparação cruzada, significa que [...] “reconhecimento transformativo para reparar injustiça de gênero na cultura consiste em desconstrução feminista guiada para desmantelar o androcentrismo por meio da desestabilização de dicotomias de gênero”. (FRASER, 2001, p. 276). No caso do trabalho remunerado feminino, a lógica é combinar o sentido transformativo do socialismo com

130 Fraser acompanhou a política americana e a ascensão do neoliberalismo, chamando a atenção para o que ela denomina de “neoliberalismo progressista” para se referir ao feminismo institucional hegemônico nos EUA, que se despontou, principalmente com a participação política de Hillary Clinton que combina distribuição com políticas militantes antirracistas. Em geral, a discussão da pensadora discorre acerca desse projeto com a continuidade da discussão das políticas de reconhecimento e regresso das políticas econômicas na predominância do capitalismo altamente financeirizado e neoliberal.

131 Os exemplos situam-se na perspectiva da assunção da redistribuição como remédio que pode mitigar o reconhecimento e articulá-lo a uma noção ampla de justiça participativa e solidária (FRASER, 2003, p. 270), significando, em tese, combinar o sentido transformativo do socialismo com a desconstrução em que, de um lado afirma-se a identidade de gênero e de outro transforma a posição da mulher quanto à classe.

a desconstrução da diferença em que, de um lado, afirma-se a identidade de gênero e de outro transforma a posição da mulher quanto à classe. Nesse espectro, as mudanças a serem efetivadas na redistribuição transformativa são definidas pela vinculação à ordem de *status* de subordinação vigente. O ponto chave, para Fraser, é o seguinte: onde distinções de *status* não estão vinculadas a subordinação, a estratégia da reforma não reformista não predetermina o destino final da mudança. Ao invés, são as gerações futuras que decidirão se vale a pena preservar tal distinção, devendo-se apenas assegurar que esta decisão seja tomada livremente. Essa visão de reparação cruzada sugere, em termos críticos, que se está diante de uma teoria feminista da interseccionalidade, alinhada à ideia de Habermas da participação das pessoas em processos dialógicos, próprios da racionalidade comunicativa e da ética do discurso. Nessa proposição, a norma da paridade participativa seria a medida do grau e nível de participação na sociedade dos grupos sociais, seja pelos meios de produção econômica, seja pelos padrões culturais instituídos.

Para Fraser, a avaliação de grau como medida de amplitude das injustiças sociais seria o primeiro ponto a ser observado na mediação da norma de paridade participativa, porque esta medida contribuiria com a explicitação dos conflitos oriundos das demandas interseccionadas, incluindo públicos alternativos no debate, com atenção clara de revelar os efeitos colaterais do pertencimento à diferentes tipos de discriminação social. No plano da teoria crítica teríamos uma abordagem teórica comprometida com o esclarecimento das origens e formas de circulação de poder no sistema capitalista. Percebemos, assim, uma crítica ao modelo deliberativo pautado em práticas dialógicas inspiradas no melhor argumento e na sensibilidade dos debatedores. Assim, sem imediatismo e sem revolução impactante, a determinação da norma da paridade participativa pode ser capaz de evitar que apenas um grupo específico seja privilegiado e contemplado socialmente em relação ao amparo social de perspectivas mais inclusivas e à diferenciação econômica e cultural.

Pode-se inferir que Fraser tenta fazer uma revisão do critério de verdade ao apresentar o parâmetro moral da norma de paridade participativa e o método de consciência de limites e reparação cruzada, como um critério de reparação das injustiças sociais interseccionadas. Essa proposta tende a considerar a abordagem transversalizada das categorias economia e cultura, recolocando-as como situações ou conjunturas que se encontram em relações de convergência e divergência. Percebe-se que tal procedimento pode ser caracterizado como uma postura filosófica que propicia aproximações de situações absolutamente distintas, sem concebê-las como similares. Posto desta forma, pode-se justificar esse argumento por meio da percepção da pensadora ao enquadramento da justiça distributiva nas teorias da justiça mais recentes.

Fraser afirma que há mais clareza nas justificações das reivindicações das teorias da justiça na atualidade, quanto à redistribuição, porque conseguem colocar a demanda econômica mais objetivada. Como exemplo, ela cita duas referências que embasam essa reivindicação à maximização da utilidade: a ética do discurso e as normas procedimentais. Estes aspectos normativos propiciam que as questões interpessoais não sejam mais fundamentadas na aceção de sujeito solipsista e na racionalidade meramente instrumental, mas em critérios passíveis de análise entre os sujeitos (2003, p. 37). Em contrapartida, em relação ao reconhecimento, Fraser admite que as teorias da justiça como luta por reconhecimento seguem em direção contrária de objetivação das lutas porque se cria distorções para se objetivar os afetados pela referência de estima social e autorrealização, designando o reconhecimento como *status* e a norma da paridade participativa para deontologicamente apelar para revelar os padrões culturais, os motivos da depreciação de um grupo social (FRASER, 2003, p. 42).

A proposta de Fraser é ambiciosa pela tentativa de atender as dimensões da política nos âmbitos da economia e da cultura, sem reduzir uma dimensão a outra, a partir da integração das valiosas reivindicações feministas quanto ao *status* social e à desigualdade econômica, por conseguinte, observa-se que a pensadora não tinha a pretensão direta de remeter ao problema da igualdade e da diferença e sua relação com a modernidade ao elaborar o dualismo perspectivista. Percebe-se a ênfase na interpretação em termos de relações de poder na análise das categorias redistribuição e o reconhecimento que propicia repensar a igualdade e a diferença e o vínculo desses valores com o desenvolvimento do sistema capitalista. Constatamos, portanto, que a abordagem de Nancy Fraser é caracterizada por uma ordem histórico-cultural contingente, inscrita no entrelaçamento de diferentes momentos históricos e linguisticamente situada entre vozes divergentes; constituindo-se, também, de uma concepção teórica atenta a uma sociabilidade política justa capaz de formular consensos públicos, ancorados no dissenso político e na justificação que depende intrinsecamente de interesses, de fatos, do direito à luta e à paridade de participação na vida social. Diante desse caráter ambicioso e diferenciado da justiça social em Fraser, ressaltamos que sua concepção bidimensional de justiça foi construída no debate com outros (as) interlocutores (as) da teoria crítica. Sendo assim, sentimos a necessidade de dedicar o capítulo subsequente à três críticas direcionadas ao seu pensamento. Apresentaremos, portanto, as críticas de Axel Honneth, Iris Young e Rainer Forst ao recurso categorial perspectivista de Fraser, como complemento de uma investigação teórica sobre o tema, e a abordagem das principais controvérsias à teoria da justiça de viés bidimensional.

3 NANCY FRASER E SEUS CRÍTICOS: O CONFLITO SOCIAL, O DUALISMO PERSPECTIVISTA E A NORMA DE PARIDADE PARTICIPATIVA EM QUESTÃO

Nancy Fraser reserva às relações sociais a tensão real para que se identifiquem as motivações das lutas no momento presente por justiça. No bojo dessa ideia, os contextos de justiça são alicerçados na integração como processo de formação discursiva, intersubjetiva e deliberativa, através de cidadãos dotados de autonomia política. A proposta de Fraser pensa a garantia de participação política como papel fundamental sem trazer prejuízo para o reconhecimento das diferenças e sem comprometer a igualdade mínima entre os sujeitos, resguardando a democracia como um espaço comum em que as pessoas possam ser vistas e ouvidas em igual condição de se realizar.

Com base nesse parâmetro, desenvolve-se, nesse capítulo, as principais controvérsias de Axel Honneth ao dualismo perspectivista de Fraser, no debate interposto na obra *Redistribuição ou Reconhecimento? Uma mudança política-filosófica (2003)*, as críticas de Iris Young às teses do dualismo perspectivista da filósofa, especificadas nos artigos *Categorias Desasjustadas: uma crítica à teoria dual de sistemas de Nancy Fraser (2009)* e, por fim, apresenta-se o debate crítico entre Rainer Forst e Fraser, por meio dos textos *O que é mais importante vem primeiro: distribuição, reconhecimento e justificação (2018)*, de Forst e *Priorizando justiça como paridade participativa: uma resposta a Kompridis e Forst (2008)* de Nancy Fraser, cujo centro do debate está a crítica de Forst à redistribuição e à norma de paridade participativa.

A dimensão das críticas de Axel Honneth, Iris Young e Rainer Forst ao projeto teórico de Nancy Fraser abarcam as dimensões do conflito social, do dualismo perspectivista e da norma de paridade participativa abordadas pela filósofa. Desse modo, discute-se a crítica de Axel Honneth sobre o acatamento e retorno de Fraser à ideia de que os conflitos possam transcender ao sistema e o ato de confrontação empírica possa cair no plano da especulação histórico-metafísica; analisa-se a denúncia dos problemas presentes na teoria bidimensional de justiça de Fraser sob olhar do feminismo desconstrucionista de Young de que os direitos políticos e sociais como reivindicações de justiça são deslocados do paradigma trabalho no capitalismo tardio. Por fim, analisa-se a crítica de Rainer Forst acerca da justificação normativa da justiça como paridade participativa em Nancy Fraser que se evidenciou no debate Fraser e Honneth.

As críticas apresentadas por Honneth, Young e Forst são relevantes aos propósitos do olhar crítico de Fraser sobre o enquadramento dos conflitos sociais como gramática moral de

lutas, dentro dos processos de reprodução social e produção e a adequação dessa crítica ao enquadramento sócio-teórico entre a redistribuição e o reconhecimento. Em síntese, os críticos de Fraser analisam a denúncia dela de que as lutas sociais podem ser repensadas a partir das fronteiras decorrentes do modo de produção capitalista, considerando os parâmetros de hegemonia e contra-hegemonia, trabalho remunerado e não remunerado, sistema econômico e Estado, instituições públicas e privadas. Discutem a potencialidade do caráter transversalizado, dinâmico e abrangente de valor das lutas sociais, principalmente quando colocou em questão a separação histórica dos movimentos culturais e movimentos redistributivos e a sistematização do potencial crítico normativo dos paradigmas de redistribuição e reconhecimento.

3.1 A CRÍTICA ANTINORMATIVA DE AXEL HONNETH AO DUALISMO BIDIMENSIONAL DE FRASER

Em meio ao debate, Fraser-Honneth, em *Redistribuição ou reconhecimento*, Axel Honneth concorda que, historicamente, a Escola de Frankfurt expõe o grau do conflito na relação capitalista entre trabalho e interação, mas não justifica sistematicamente como as pessoas sofrem as injustiças econômicas e culturais (2003a, p 135-136). Tentando defender uma teoria crítica normativa, Honneth interroga o propósito da teoria crítica de Fraser, questionando se o objetivo da teoria crítica da pensadora é prescrever princípios de justiça, visando julgar publicamente situações de escassez relativa à recursos e reivindicações por reconhecimento, postas pelos movimentos sociais. Com esta observação, o pensador adverte que as questões redistributivas são reivindicações contingentes na atualidade e, já foram exemplos de remédios para as reivindicações econômicas no marxismo, todavia as questões morais e psicológicas foram historicamente negligenciadas na teoria crítica.

Considerando por outro ângulo, a crítica de Honneth trata de saber, primordialmente, como as lutas sociais atuais se situam normativamente na teoria crítica, explicando qual deve ser o sentido de uma teoria social crítica necessária aos tempos atuais:

[...] Uma teoria social crítica que apoie apenas objetivos normativos já articulados publicamente pelos movimentos sociais corre o risco de afirmar precipitadamente o nível predominante de conflito político-moral numa determinada sociedade: apenas as experiências de sofrimento que já ultrapassaram o limiar da atenção dos meios de comunicação de massa são confirmadas como moralmente relevantes, e não somos capazes de tematizar e fazer reivindicações de forma advocatória sobre estados de

coisas socialmente injustos que até agora foram privados da atenção pública. (HONNETH, 2003a, p. 115)¹³².

Honneth traz à tona a necessidade de revelar os conflitos sociais ocultos, que impedem o desenvolvimento da sociedade no sentido da emancipação. Em consonância com essa abordagem, alerta para as possibilidades concretas de emancipação inscritas nas relações sociais por meio do quadro normativo de eticidade que articula reconhecimento, formação e autorrealização constituídas nas esferas sociais da família, da sociedade civil e do Estado. Desse modo, em Fraser e Honneth, o diagnóstico sobre as mazelas sociais perpassa, respectivamente pela injustiça e pelo desrespeito, possibilitando reconhecer o poder da cultura e da política como arma poderosa nesse projeto. Fraser defende que somente por meio do estudo e da articulação da teoria social, filosofia moral e teoria política é possível constituir uma teoria crítica, cujas crenças não estão postas *a priori* (FRASER, 2003, p. 209). Por isso a pensadora, na sua perspectiva de teoria de justiça, vincula movimento feminista e subordinação social, confirmando que um dos aspectos das justificações de uma teoria social é ligar a teoria social aos movimentos sociais. Por sua vez, Axel Honneth afirma que essa intenção de Fraser é perigosa teoricamente por conta da possibilidade de forçar “[...] uma redução não intencional do sofrimento social e do descontentamento moral apenas para aquela parte que já se tornou visível na esfera pública política por organizações experientes em publicidade¹³³”. (HONNETH, 2003a p. 115).

Honneth reclama, em Fraser, a falta de um vocabulário específico capaz de identificar socialmente os sofrimentos e insatisfações desconhecidas e as públicas, para se evitar que exclusões políticas sejam ocultadas na sociedade. Nesse sentido, a recomendação de Honneth à Fraser é a de não reduzir a denúncia dos conflitos sociais a partir de movimentos sociais ativos, esferas normativas abstratas e da filosofia moral. Nesse contexto, Honneth atribui a Nancy Fraser o *deficit* teórico de constituição de premissas normativas capazes de localizar o núcleo dos fenômenos de humilhação e desrespeito¹³⁴.

¹³² [...] A critical social theory that supports only normative goals that are already publicly articulated by social movements risks precipitously affirming the prevailing level of political-moral conflict in a given society: only experiences of suffering that have already crossed the threshold of mass media attention are confirmed as morally relevant, and we are unable to advocatorially thematize and make claims about socially unjust states of affairs that have so far been deprived of public attention.

¹³³ “[...] an unintended reduction of social suffering and moral discontent to just that part of it that has already been made visible in the political public sphere by publicity-savvy organizations”.

¹³⁴ Ao se posicionar contra o argumento da filósofa de que a voz dos movimentos sociais são referências empíricas para a teoria crítica, Honneth contra-argumenta a pensadora por meio da reflexão de Pierre Bourdieu, quando adverte que as questões morais de privação social e sofrimento são mais relevantes na era pós-socialista do que o questionamento da generalização empírica de uma norma (p. 117-118) porque os projetos de identidade política são moralmente ocultados na esfera pública. Honneth destaca, como relevante para os parâmetros de um novo

Na compreensão de Honneth, é limitante afirmar que gênero, raça e sexo são causas centrais de luta por exclusão social. Desse modo, a crítica do pensador à teoria social bidimensional perpassa pela ênfase na teoria reconhecimento como *status*, observando que Fraser avalia separadamente os aspectos materiais e simbólicos da construção social. Apesar de Fraser construir um elo entre as duas esferas, Honneth atribui como falha da pensadora não partir dos sujeitos e suas necessidades de reconhecimento social e enfatizar os direitos sociais e o papel das instituições. Em Honneth, o reconhecimento não se reduziria a um culturalismo e ao reconhecimento da diferença, pois o foco é localizar com o conflito social, associado à demarcação dos remédios para as injustiças e o executor das políticas de reconhecimento social. Observa-se que o reconhecimento como *status* de Fraser é vinculado às abordagens inscritas na economia e da cultura e tenta defender uma ideia de cidadania ativa entre os participação os pares de uma sociedade. Mesmo com esta prerrogativa, nota-se que Fraser não convence Honneth quando à clareza do dualismo social acerca do quê, do quem e do como da justiça. A crítica de Honneth à adesão de Fraser à redistribuição, por exemplo, atribui à sua consideração de que na sociedade classista os agentes sociais já estão previamente inscritos em interesses coletivos, logo,

[...] os objetivos articulados pelos movimentos sociais já nos dizem bastante sobre as formas existentes de injustiça social. Qualquer experiência adicional de sofrimento que possamos suspeitar está além desse descontentamento articulado publicamente pertencente ao campo da especulação teórica, onde a atribuição sociológica prevalece sobre os indicadores empíricos. (HONNETH, 2003a, p. 128).

Com base nessa alegação, o movimento social de luta de classe, por exemplo, não reivindica apenas inclusão material. O engajamento dos sujeitos no movimento de luta por reivindicação material é proveniente de regras institucionais negadas dos sujeitos, desenvolvidas ao longo da vida social. Nesse sentido, Honneth afirma que os sujeitos vivenciam pontos difusos de demandas que atingem a sua integridade e a identidade e, por isso, lutam por reconhecimento. O alerta de Honneth é que cabe à teoria social definir uma base normativa para a tradição da teoria social crítica e com isso aponta a dificuldade que Fraser teve em ver a teoria do reconhecimento como ferramenta normativa metateórica, situada entre o consenso e o conflito.

movimento social, “[...] a investigação pioneira de Barrington Moore sobre a resistência proletária; os estudos dispersos sobre a importância do respeito deficiente entre os povos colonizados; a crescente literatura sobre o papel central do desrespeito nas experiências de opressão das mulheres; e o tratado sistemático de Avishai Margalit sobre o lugar-chave da ‘dignidade’ em nossas ideias de justiça”. (2003a, p. 133).

Seguindo no debate com Fraser, Honneth discorda da opção do experimento conceitual da pensadora como análise do tipo ideal e meramente analítica entre redistribuição e reconhecimento, questionando o caráter quase-abstrato e antinormativo da filósofa. Nesse sentido, expõe, como ponto fraco da teoria da justiça de Fraser, o aspecto normativo arbitrário e injustificável da teoria bidimensional de justiça, por ser o reconhecimento como *status* e paridade participativa uma metodologia vazia do ponto de vista socioteórico. Honneth defende uma metodologia de referência mais generalizável como as liberdades sociais e jurídicas e declara que Fraser poderia, ao menos, se amparar nas perspectivas da moralidade e da lei, ao invés da opção pelos domínios da economia e da cultura. Assim, segundo Honneth, o paradigma normativo de reconhecimento recíproco, ao contrário do reconhecimento como *status* favorece ultrapassar as contingências históricas e examinar uma escala mais ampla de sofrimento humano. Com este fim, uma teoria social crítica deve levar em conta padrões éticos, oriundos de interesses e valores que estão fundidos na forma de interações sociais institucionalizadas. Honneth justifica esse argumento abordando que

[...] as instituições centrais das sociedades até mesmo capitalistas exigem uma legitimação racional através de princípios generalizáveis de reconhecimento recíproco, sua reprodução permanece dependente de uma base de consenso moral - que, portanto, possui primazia real em relação a outros mecanismos de integração¹³⁵ (HONNETH, 2003a, p. 157).

Como se observa no argumento de Honneth, o mercado capitalista oferece uma normatividade por meio da atividade produtiva, onde os diferentes indivíduos contribuem reciprocamente para a satisfação das necessidades dos demais. O pensador faz uma análise lógica e cooperativa do sistema econômico capitalista, designando que as convicções de reconhecimento mútuo são transformadas em lutas sociais quando tais convicções são desrespeitadas e não experimentadas. Sendo assim, a economia e a cultura são esferas de conflitos sociais, que estão inseridos na formação da sociedade. Nessa condição, a divisão de trabalho e a distribuição de *status* já se encontram socialmente institucionalizadas, podendo orientar expectativas de autorrealização, comportamento dos sujeitos nos diferentes contextos de interação e justificar lutas distributivas e de *status* social, por meio do valor moral de

135 “[...] Since the central institutions of even capitalist societies require rational legitimation through generalizable principles of reciprocal recognition, their reproduction remains dependent on a basis of moral consensus - which thus possesses real primacy vis-à-vis other integration mechanisms”.

igualdade jurídica, atribuída pelo pensador como reconhecimento recíproco¹³⁶. Diante desse aspecto, em relação ao trabalho remunerado, a igualdade jurídica estaria vinculada ao reconhecimento recíproco da norma institucionalizada de que o trabalho deve ser remunerado. Essa norma daria conta de identificar a relação social injusta quanto à divisão do trabalho e distribuição de status, permitindo que a sociedade possa lutar pela erradicação da desigualdade real quanto ao trabalho remunerado.

Diante da crítica normativa de Honneth à Fraser, pontua-se que para a pensadora é insuficiente apontar as causas e o objeto da desigualdade e da subordinação dos reivindicantes a partir do sofrimento. A sua prioridade é colocar o valor moral de relações de poder em xeque para que haja visibilidade das estruturas econômicas e culturais que necessitam de transformação mais profunda. Nesse aspecto, verifica-se que a formulação normativa no sentido forte¹³⁷, não é a prioridade de Fraser, no debate com as feministas e com Axel Honneth, entretanto, a pensadora contribui para impulsionar a problematização acerca dos obstáculos discursivos na arena pública.

Diante do argumento de Fraser acerca da prioridade de questionar o valor moral das desigualdades e do critério de participação em pé de igualdade, Honneth afirma que o dualismo perspectivista de Fraser, articulado com o conceito substantivo da norma de paridade participativa é ambíguo e ambivalente porque tenta integrar dois caminhos normativos irreconciliáveis. Sem compreender a ambiguidade da pensadora, afirma que Fraser não decide qual estratégia de justificação utilizar na sua teoria de justiça, indicando:

Por um lado, ela se sente atraída pelo procedimentalismo da ética do discurso sem querer pagar o preço de abandonar os conteúdos materiais da justiça por completo. Por outro lado, ela está emprestando da ética teleológica para a qual ela não está disposta a fornecer as justificações necessárias, pois ela tem reservas sobre a adoção de ideias sobre o bem. Estou convencido de que é impossível combinar ambos os caminhos - um conceito substancial de participação social e um minúsculo programa processual de justificação - em uma única teoria. (HONNETH, 2003c, p. 262)¹³⁸.

136 Segundo Honneth, o dualismo defendido por Fraser é uma visão solitária nos estudos feministas e antropológicos, principalmente porque no mundo social não há como separar a reprodução simbólica da reprodução sistêmica.

¹³⁷ Uma formulação normativa em sentido forte caracteriza-se por prescindir de princípios *a priori* e de validade universal. Nesse modelo normativo, embora se reconheça as individualidades e a diversidade sociocultural, valores da liberdade e igualdade estariam vinculados à determinação de um conjunto de virtudes éticas a serem compartilhadas de maneira absoluta pelos indivíduos, como o que defende os filósofos comunitaristas.

¹³⁸ “[...] I see these ambiguities as an indication that Fraser does not know which of two strategies of justification she should embrace. On the one hand, she feels attracted by the proceduralism of discourse ethics without wanting to pay the price of abandoning material contents of justice altogether. On the other hand, she is borrowing from teleological ethics for which she is not willing to provide necessary justifications since she has reservations about adopting ideas of the good. I am convinced that it is impossible to combine both paths - a substantial concept of social participation and a thin procedural program of justification - in a single theory”.

Honneth adverte que a pensadora não apresenta argumentos que sustentem a igualdade liberal como desenvolvimento do progresso moral da sociedade, entretanto, temos a impressão de que a tendência de enquadrar Fraser a partir da concepção normativa do reconhecimento dificulta o pensador de enxergar a complexidade da concepção bidimensional de justiça da pensadora e suas aproximações e distanciamento do liberalismo¹³⁹. Assim, a igualdade reivindicada por Fraser não tem um atributo definido do objeto da participação, elevando o requerente ao patamar de participação paritária na arena pública e do poder de determinar o conteúdo da reivindicação. Nessa condição, a pensadora pauta na posição deontológica da norma da paridade participativa e na visão habermasiana de democracia procedimental onde a redistribuição e o reconhecimento são realizáveis por meio de práticas argumentativas nos processos deliberativos. Como a norma da paridade participativa é um valor regulatório Honneth denuncia que esta assunção de Fraser adiciona um componente substantivo forte na reconstrução de parâmetros de correção de injustiça. Nesse sentido, a norma da paridade participativa, segundo Fraser, não é um parâmetro que define uma finalidade metafísica específica, mas estabelece um idioma comum capaz de articular reciprocidade entre os pares e uma “quase-generalidade” em relação ao valor instituído na esfera pública, porque a legitimidade da normatividade e seus resultados apontam caminhos de interpelação entre poder e prática social subversiva, estabelecendo simultaneamente premissas deontológicas e considerações históricas.

Comparando a crítica de Honneth à abordagem de Fraser, observa-se que a filósofa valoriza o momento da tomada de decisões e Honneth tenta conciliar democracia determinando quais direitos fundamentais devem ser protegidos socialmente. Fraser prioriza o desvelamento de conflitos sociais em função da formulação de uma teoria da justiça pautada entre públicos e contrapúblicos. Sem teorizar sobre a democracia deliberativa no sentido amplo, a pensadora proporciona à teoria crítica não subjugar situação de grupos sociais e reclamantes de injustiças sociais bifurcadas, perante velhas e novas formas de subordinação, depreciação e reificação. Nancy Fraser assumiu a necessidade de pensar o desenvolvimento das forças produtivas nas esferas da cultura e da economia, e de observar as normas sociais de subordinação comuns entre as duas esferas de reprodução social, visando identificar os bloqueios para autorrealização e emancipação, sem apelar para uma referência moral específica. Enquanto Honneth, partindo do

¹³⁹ Em *Reconhecimento sem ética* Fraser esclareceu que ela acaba se aproximando do conceito de razoabilidade, equidade de Rawls, colocando o pressuposto de igualdade de participação como procedimento que regula processos decisórios na arena pública, deixando em aberto no que se deve participar, considerando que as interações sociais são variáveis e históricas (FRASER, 2007, p. 319).

jovem Hegel, “[...] visa realizar então o projeto crítico que já havia esboçado anteriormente ao enfatizar a importância do reconhecimento para os sujeitos e ao defender que nenhuma instituição ou âmbito da vida social escapa à lógica do desenvolvimento moral.” (BRESSIANI, 2015, p. 63).

Verificou-se que entre o perspectivismo dualista de Fraser e a teoria do reconhecimento em Honneth há uma tentativa de evitar dois extremos perigosos no âmbito moral e político, apresentando como real a necessidade de reconhecer uma injustiça social específica de grupo ou indivíduos. A aplicabilidade do padrão de justiça de Fraser prescinde de uma analítica pragmática na teoria social¹⁴⁰ em que não se pode responder aprioristicamente pelas demandas subjetivas das reivindicações (FRASER, 2003, p. 45). Em outra direção normativa, Honneth estabeleceu como um padrão de justificação a teoria de justiça como luta por reconhecimento por meio de referências ética, espelhadas nas relações afetivas (amor), relações jurídicas (direito) e relações de solidariedade (estima social).

Fraser delimita a reestruturação do espaço público democrático moderno, a partir de uma epistemologia marginal de dependência-resistência, que necessita ser conhecida como tensão para, assim, evitar que regimes tecnocráticos e autoritários reivindicuem para si uma concepção ética ou moral de progresso social. Quando debate a questão normativa da justiça com Honneth, Fraser apresenta o caráter contextual e anti-fundacionista da crítica e por isso não defendeu um conceito normativo de justiça, mas um paradigma de justiça onde não há um conceito específico do social que possa servir como elemento normativo e de avaliação dos processos de justiça social.

Honneth, ao reconstruir a estrutura normativa do reconhecimento, aponta para os potenciais do desenvolvimento moral, imerso na própria realidade social, com base em uma fenomenologia do sentimento de desrespeito, deixando intactas algumas assimetrias sociais que se repercutem na tensão entre metas de reciprocidade, igualdade e diferença. Nesse sentido, a questão da interseccionalidade das injustiças sociais, face ao que se convencionou a partir de Habermas como esgotamento do paradigma trabalho, é um ponto de diferenciação de concepção de justiça entre Honneth, Fraser e Iris Young como representantes da teoria crítica, na qual o aprofundamento do debate acerca do novo movimento social feminista, de tendência

¹⁴⁰ Fraser utilizou as potencialidades do modelo pragmático, considerando na teorização de duas dimensões analíticas distintas e articuladas o significado da redistribuição e do reconhecimento como uma ação e práticas significativas no contexto social e histórico. Ao defender a norma de paridade participativa, Fraser não adota uma justificação prescritiva em termos absolutos, pois defende que antes de identificar os conflitos e prescrever os remédios afirmativos e/ou transformativos é preciso ter como referência o que os participantes têm a dizer.

desconstrutivista e pós-estruturalista foi problematizado por Fraser através do binômio redistribuição e reconhecimento. Sendo assim, apresenta-se, no próximo ponto deste trabalho, a crítica de Young à abordagem perspectivista dos paradigmas de economia e cultura.

3.2 A CRÍTICA DE IRIS YOUNG AO BINÔMIO REDISTRIBUIÇÃO-RECONHECIMENTO EM NANCY FRASER

As vozes de Nancy Fraser e de Iris Young, no interior do debate do feminismo americano, traduzem uma reflexão acerca das feministas defensoras da igualdade e da diferença, que se posicionavam em meio a uma pluralidade de reivindicações dos movimentos sociais. As duas pensadoras se orientam pela dimensão da emancipação e análise dessas lutas, considerando como relevante revisar os paradigmas de justiça¹⁴¹. Young trata os direitos políticos e sociais como reivindicações de justiça. Axel Honneth e Fraser seguem no debate sobre as lutas por questões de justiça a partir da crítica ao paradigma trabalho no capitalismo tardio, com destaque para os paradigmas do reconhecimento e redistribuição, para depois sugerir concepções de justiça. Entretanto, Honneth, Fraser e Young, em comum, se interessam pelo aprofundamento das questões pertinentes aos novos movimentos sociais.

A crítica de Iris Young à Fraser refere-se ao rumo que tomou a perspectiva de Fraser, acerca da crítica ao multiculturalismo, questionando a ênfase nas reivindicações pela diferença, defendendo um paradigma de participação política igualitária e uma concepção bidimensional de justiça. Como filósofa engajada no feminismo como política da diferença, Young acusa Fraser de inventar categorias e ressuscitar a política universalista. Nesse sentido, tomamos como referência de análise o texto de Iris Young, *Categorias Desajustadas: uma crítica à teoria dual de sistemas de Nancy Fraser (2009)*¹⁴².

Em uma breve análise do sistema de justiça proposto por Iris Young em contraposição à teoria binária de Nancy Fraser, destaca-se que a filósofa enfatiza a opressão como marca das

141 Conforme pontua o artigo *O estado das coisas no debate entre redistribuição e reconhecimento (2010)*, o debate de Fraser e Young reflete a crítica de Habermas ao paradigma trabalho em que “[...] é, então, adicionada a proposição de que o paradigma comunicativo seja também o da integração social da diferença ao invés da igualdade homogeneizada. Nesse movimento, o modelo de Young para um paradigma renovado de justiça que incluía demandas que ultrapassem as condições materiais de bem-estar e adentrem o campo do respeito pela diferença aparece como uma forma de caracterizar as sociedades modernas como uma ordem social em que a injustiça opera tanto ao nível da desigualdade material quanto ao nível da desigualdade simbólica”. (SOUZA, 2010, p. 185).

142 Esse artigo consta na obra *Adding Insult to Injury: Nancy Fraser Debates Her Critics (2008)*. Texto que é fruto do esforço de Nancy Fraser para combinar redistribuição e reconhecimento. Nesse sentido, temos, nesse livro, um frutífero e controverso debate da pensadora com Judith Butler, Richard Rorty, Iris Marion Young, Anne Phillips, Rainer Forst e outros, visando avaliar os danos culturais, políticos e econômicos. Utilizamos, nesse trabalho, a versão do artigo traduzido e publicado na Revista Brasileira de Ciência Política, nº 2. Brasília, julho-dezembro de 2009, p. 193-214.

injustiças sociais e as caracteriza como exploração, marginalização, carência de poder, imperialismo cultural e violência (YOUNG, 2009, p. 198), em vez de situar as iniquidades e suas consequências à relação de poder e subordinação social, traduzidas por Fraser pela redistribuição e reconhecimento. Diante da principal divergência entre as duas filósofas, trata-se de examinar, aqui, a crítica principal de Iris Young a Nancy Fraser em torno da análise conceitual que Fraser faz entre economia e cultura como antítese.

Enquanto Fraser demonstra que há elementos de subordinação que transitam entre as categorias economia e cultura, Young expõe que há distorção na interpretação de Nancy Fraser quanto à dicotomia entre as duas esferas na sua trajetória teórica, isto é, entre suas produções iniciais e a elaboração de sua teoria de justiça. Nesse sentido, Young afirma que em *Luta por necessidades* (1989), Fraser faz uma abordagem cultural materialista das necessidades¹⁴³ como possibilidade de definir quem são os agentes discursivos e o objeto da luta social, como contra-públicos na esfera pública. E assim propõe:

[...] que qualquer luta contra a opressão é simultaneamente uma luta contra a dominação cultural e econômica, porque os estilos culturais dos grupos subordinados são desvalorizados e silenciados, e porque a economia política da esfera pública burguesa garante que falte aos grupos subordinados igual acesso aos meios materiais de participação igualitária. (YONG, 2009, p. 205).

De acordo com Young, fica transparente nesse trabalho mais antigo de Fraser a articulação entre economia e cultura, dada a possibilidade da mobilização dos contra-públicos denunciar desigualdades social e econômica provocadas por falhas na manutenção das necessidades, na divisão dos recursos materiais e discursivos. Considerando o enquadramento do pensamento de Fraser em *Lutas por necessidades*, percebe-se que Fraser dá sinais do embasamento às suas análises do capitalismo e a construção do dualismo perspectivista quando avalia a economia como uma ordem institucional abrangente, ao invés de enquadrá-lo como subsistema.

Young acrescenta que, em *O que é Crítico na Teoria Crítica* (1989), Fraser adere a uma interpretação política e teórica, a partir do dualismo social de Habermas entre sistema e mundo da vida, e recorre a “[...] uma categoria de ação e luta política como uma categoria adicional e

¹⁴³ O materialismo cultural é uma corrente filosófica pautada no paradigma antropológico, no pensamento materialista e marxista, absorvido pela Nova Esquerda. Em linhas gerais, esse movimento filosófico enxerga a ação como poder superior à ideologia, rejeita aprioristicamente a história, a cultura como processo de construção das relações entre pessoas e tem relação com a totalidade do social. Para um conhecimento mais histórico sobre o tema, indica-se o artigo *Os Estudos Culturais e a influência da nova esquerda para uma nova teoria da cultura* (2017), disponível em: <https://periodicos.claec.org/index.php/relacult/article/view/594/320>. Acesso: 06 set. 2022.

perturbadora da nítida dicotomia entre sistema e mundo da vida.” (YOUNG, 2009, p. 200). Young aponta como positivo a fragilidade da dicotomia social proposta por Habermas, enfatizada por Fraser nesse trabalho, por conta da dificuldade de identificar claramente os conflitos e demandas que localizam nessas esferas. Como crítica à adesão de Fraser ao perspectivismo dual de justiça, Young observa incoerência entre essa crítica positiva de Fraser à Habermas e a que se apresenta a partir da abordagem da análise dos paradigmas populares de justiça da economia e da cultura¹⁴⁴.

Desde o texto *Da redistribuição ao reconhecimento* e os mais recentes, Fraser trata o reconhecimento como um fim em si mesmo e passa a defender o dualismo perspectivista, sinalizando que na análise dos tipos ideais, apenas a luta de gays e lésbicas se encaixaria em uma política de reconhecimento distinta de luta por igualdade social e econômica. Young cita que Fraser expõe, nessa obra, as questões de gênero, sexo e raça como reivindicações por reconhecimento que não representam um objetivo de justiça social isolado de igualdade social econômica.

Além de pontuar a contradição no diagnóstico de Fraser nos três textos, nos quais não distingue lutas por distribuição de lutas por reconhecimento, Young questiona a posição de Fraser ao imputar à questão de gays e lésbicas um valor meramente cultural e identitário, argumentando dois possíveis problemas nessa posição. O primeiro problema na interpretação de Fraser condiz ao aspecto do casamento ser uma ordem social de valoração interseccionada entre a cultura e a economia; o segundo problema é admitir que a luta de gays e lésbicas pode banalizar outros aspectos do reconhecimento desses grupos, como violência, morte, risco à autonomia, limitação de oportunidade de trabalho e recursos, por conta do foco exclusivo no reconhecimento da sexualidade. Para a pensadora, as categorias de análise identidade e cultura são estabelecidas em termos de processos ou relações, e não de substância, implicando fundamentalmente, considerar as identidades e capacidades individuais, sob muitos aspectos, como produtos e não origem dos processos sociais.

Ao se aprofundar na crítica ao dualismo perspectivista de Fraser, Young enxerga que há *deficit* de enquadramento da realidade social injusta por parte da pensadora, acusando-a de cometer a mesma falha do dualismo social de Habermas, que é a de ocultar fenômenos geradores de subordinações sociais como os que se relacionam à política, instituições sociais,

144 Young provoca a ideia de falsa antítese em Fraser, criticando a abordagem de paradigmas populares e seu experimento conceitual em dois sentidos: 1) se não é uma mera realidade imaginária que pode até revelar uma tensão política fundamental, na práxis social a tensão é superficial; 2) ser uma opção arbitrária.

práticas jurídicas, cidadania e administração pública e a participação política. Quanto ao enquadramento de Fraser da categoria redistribuição, vinculada à economia política e constituída por injustiças provenientes da exploração, marginalização e privação, a filósofa defende que “[...] uma categorização mais plural orienta a ação porque mostra como as lutas podem ser dirigidas para diferentes tipos de objetivos e políticas” (YOUNG, 2009, p. 200). Nesse argumento, Young demonstra a contradição de Fraser ao atribuir redistribuição à exploração, marginalização e privação, porque recai no que Fraser questiona quanto ao reconhecimento, que é vincular questões plurais a uma interpretação monolítica, quando se trata da delimitação da fronteira entre os remédios afirmativos e os transformativos.

Em torno da leitura dos paradigmas populares de justiça de redistribuição e reconhecimento, delimitados como fronteiras com remédios afirmativos e transformativos específicos, Young considera infrutífero seguir a proposição da pensadora - de investigar as correções para as injustiças de economia e cultura como políticas transformativas ou afirmativas, justificando que somente no paradigma popular de justiça de economia há quatro categorizações de análise: renda, bens, serviços e recursos. Através desse exemplo a pensadora propõe:

Reconectar as questões de símbolos e discurso a suas consequências na organização material do trabalho, no acesso a recursos e no poder de tomada de decisões, ao invés de solidificar uma dicotomia entre elas. Sugerir que uma melhor abordagem teórica é a de pluralizar conceitos de injustiça e opressão de modo que a cultura se torne um dos vários terrenos de luta interagindo com outros. (YOUNG, 2009, p. 211).

Young interpela o debate redistribuição e reconhecimento entre Fraser e Honneth, pela via da análise socio-estrutural¹⁴⁵, procurando transcender oposição conceitual binária ator/estrutura e rejeitar teorias distributivas de justiça que oculta sistemas de relações e privilégios. Na sugestão de Young, importa analisar as diversas formas de relação do indivíduo com a estrutura social, avaliar os processos sociais nos quais os agentes estão submetidos, bem como identificar as relações entre as barreiras e possibilidades dos sujeitos diante das estruturas sociais.

¹⁴⁵ O artigo *O conceito de responsabilidade em Young* (PINTO, 2014) aborda o conceito de estrutura social em Young, ressaltado a dificuldade de Young explicitar o conceito, contudo acrescenta que, em *Sobre a experiência do corpo feminino Oxford: Oxford University Press, 2005*, Young apresenta o conceito de estrutura social da seguinte forma: “[...] estruturas denotam a confluência de regras institucionais e rotinas interativas, mobilização de recursos e estruturas físicas que constituem as condições historicamente dadas, em relação às quais são relativamente estáveis. Estruturas também conotam uma larga soma de resultados que são efeitos da confluência de muitas ações individuais dentro de dadas relações institucionais, cujas consequências coletivas frequentemente não têm a marca de nenhuma intenção de pessoa ou grupo (YOUNG, 2005, p. 20, apud PINTO, 2014, p. 90)

Young, em *Categorias desajustadas* (2009), justifica que seu arcabouço teórico é embasado na abordagem cultural materialista entendendo que “[...] as necessidades são contextualizadas na luta política sobre quem consegue definir as necessidades de quem, e para qual propósito.” (2009, p. 204). A pensadora é contra a tendência analítica do marxismo da sociedade de classe e a preponderância analítica no econômico e discorda da abordagem de que os mecanismos de mercado e privação são efeitos da economia. Young sugere não ser possível fazer essa distinção tão clara entre as categorias político-econômica e a simbólico-cultural. Por se preocupar com a lógica ocidental dominante, determinada por análise identitária como substância e totalidade. Nesse sentido, a pensadora alega que as relações de opressão precisam ser contextualizadas e trazidas a público, por isso se faz necessário questionar medidas de justiça social, onde as políticas de distribuição não se efetivam em valorização das diferenças. Seguindo essa análise, Young alerta que a estrutura institucional, quando prioriza a política distributivista, falha por não perceber que os agentes são portadores de sentidos e propósitos e bens e propõe que “[...] opressões culturalmente enraizadas sejam combatidas por meio de uma revolução cultural que faria, por meio de políticas de afirmação das diferenças, com que as variações culturais deixassem de ser vistas como desvios em relação ao conjunto de normas dominantes.” (BRESSIANI, 2007, p. 90)¹⁴⁶. Em Young, opressão refere-se à condição de impedimento estrutural de pessoas exercerem e serem capazes de desenvolver seus sentimentos, pensamentos e necessidades e, com esse parâmetro, categorizou a opressão em exploração, marginalização, violência, carência de poder e imperialismo cultural. Deste modo fica evidente que as cinco categorizações da opressão são reproduzidas nas esferas comuns da cultura, economia e política.

Young critica a atomização social das teorias da justiça e enxerga os problemas econômicos sob uma ótica cultural sem ser o centro da discussão em torno da opressão. Apesar de Young defender a política da diferença, apresenta como sugestão de programa democrático de inclusão a noção de “coalizão arco-íris”, significando permitir que se estabeleça um programa político específico para cada grupo, a partir de suas próprias experiências de opressão. Essa posição de Young diverge da estratégia de Fraser, que perpassa pelo modelo político de reforma-não-reformista, cujo diagnóstico focado nas questões de gênero é imprescindível como meio de analisar os efeitos das reformas quanto aos limites que separam um grupo do outro e

146 Duas obras demarcaram a posição de Iris Young sobre posições teóricas de justiça que não sejam neutras em torno da dominação e opressão, apelando para uma participação mais efetiva nos processos decisórios. Ver essa ideia em *Justice and the politics of difference*. Princeton, Princeton University Press, 1990 e *Inclusion and democracy*. Oxford: Oxford University Press, 2002.

dos limites que separam pessoas pertencentes ao mesmo grupo. E assim, sobre a categoria redistribuição Young sustenta:

[...] essa caracterização não permite compreender que, para a maioria dos movimentos sociais, aquilo que Fraser denomina ‘reconhecimento’ constitui um meio para a igualdade e liberdade econômica e social que ela evoca com a categoria de redistribuição. (YONG, 2017, p. 200).

Como aspecto positivo acerca da crítica de Young a Fraser concernente aos dois dispositivos analíticos diametralmente opostos, contribui com a discussão da diferença e a diversidade nas sociedades contemporâneas. Quanto ao aspecto negativo da concepção do dispositivo analítico de Fraser, pode-se sinalizar que ao interpretar economia e cultura como duas dimensões de justiça excludentes, Young não consegue imaginar a possibilidade mínima de ideal comum entre duas estratégias de reconhecimento da injustiça social, porque se identifica substantivamente com uma política da diferença. Nessa política, opressão, dominação, contestação e participação são resultados de fenômenos políticos que os grupos sociais e suas identidades publicizam quando lutam por justiça¹⁴⁷.

Percebe-se que Young não reparou que Fraser construiu exemplos de como as visões dualistas, sob a forma de separatismo, atuam como concepções teóricas e políticas de intervenção social; a pensadora também desconsiderou o percurso analítico de Fraser de reconstrução dos dualismos substantivistas e suas origens e a reflexão sobre o nexos constitutivo entre as instituições, o sistema econômico e a ação social. Dada as diferenças conceituais entre a abordagem materialista cultural e a concepção bidimensional de justiça, Young e Fraser lutam por mudança estrutural nas instituições em relação ao reconhecimento da diferença e de avanço em processos decisórios.

Delinearemos, no próximo tópico, alguns elementos da crítica de Rainer Forst à Nancy Fraser, dando continuidade à reflexão sobre a conexão entre perspectivas de justiça e a prática política. Forst é um pensador que se insere no cerne do debate Fraser-Honneth acerca da redistribuição e reconhecimento, alertando para a insuficiência da teoria bidimensional de Fraser e apresentando um contraponto à ideia de justiça como paridade participativa.

147 Por não ser o objetivo deste trabalho demonstrar os contra-argumentos de Fraser sobre o escrutínio do projeto social dual, colocado em questão por Young, não será exposta, na íntegra a réplica do debate Fraser e Young no texto *Uma réplica a Iris Young (1997)*. Nesse texto, Fraser esclarece o seu propósito: “[...] o que fiz foi construir um arcabouço para analisar as cisões existentes entre política de classe e política de identidade; política socialista ou social-democrática e política multiculturalista. Meu propósito foi o de mostrar que essas divisões se baseiam em falsas antíteses. Apesar da ideologia “pós-socialista”, não estamos, na realidade, em face de uma escolha entre uma coisa ou outra, entre política social e política cultural, redistribuição ou reconhecimento. Em princípio, é possível ter ambas”. (1997, p. 216).

3.3 A INSUFICIÊNCIA DA TEORIA BIDIMENSIONAL DE FRASER EM RAINER FORST

O impasse entre as gramáticas internas de lutas sociais entre Honneth e Fraser foi abordado por Rainer Forst¹⁴⁸ no artigo *O que é mais importante vem primeiro: distribuição, reconhecimento e justificação* (2018)¹⁴⁹. Com base neste texto, discute-se os principais argumentos do filósofo sobre o debate atual na teoria crítica entre questões de redistribuição e de reconhecimento; e sua crítica à ideia de justiça como paridade participativa em Nancy Fraser. O centro do debate entre Fraser e Honneth acerca da redistribuição e do reconhecimento, em *O que é mais importante vem primeiro* (2018), coloca em questão o estatuto da normatividade monista e dualista das categorias economia e cultura. Assim, de acordo com Forst, no debate redistribuição e reconhecimento, na teoria crítica, estão em questão “[...] as possibilidades normativas e metodológicas fundamentais de um pensamento sobre a justiça” (2018, p. 180), ultrapassando o desacordo entre concepções de justiça de base kantiana e hegeliana, porque se busca analisar as estruturas políticas, nas quais tais questões estão inseridas. Partindo dessa visão, Forst apresenta a teoria bidimensional de Fraser como insuficiente para atender a uma concepção de estrutura básica de justificação concreta de justiça (2018, p. 181).

Forst questiona o direito fundamental da distribuição e da economia política em Fraser, enfatizando o sentido do direito à justificação e o caráter das instituições equânimes de produção e distribuição de bens, e faz duas objeções: a primeira, refere-se que a produção e distribuição de bens são situações que já estão inclusas no poder institucional de caráter transformador e democrático, como regra de justificação, enquanto relações de equidade. Essa, nesse sentido, é o valor primordial a ser absorvido como justificativa nas demandas sociais por distribuição e na regulação do poder instituído e a ser transformado, sem previamente qualificar e quantificar quais bens devem ser distribuídos e delimitados como justos. Na segunda objeção, o pensador problematiza a redistribuição a partir da genealogia da palavra: “[...] O ‘re’ sugere a falsa impressão de que primeiro já houve uma distribuição ‘natural’ (FORST, 2018, p. 188)”. Com essa prerrogativa, Forst sustenta que a luta por redistribuição seria uma reivindicação de distribuição de bens inspirada em algum estágio da sociedade.

148 Filósofo frankfurtiano, orientado na sua tese de doutorado por Jürgen Habermas e John Rawls. Assim como Nancy Fraser, parte da visão marxista de que uma teoria de justiça deva deixar transparente as lutas sociais e os desejos de uma época. Com isso, combina os *insights* críticos da tradição frankfurtiana acerca da emancipação para refletir também sobre as relações e as estruturas de dominação e assujeitamento social de grupos sociais.

149 Esse artigo consta na obra *Adding Insult to Injury: Nancy Fraser Debates Her Critics* (2008), no debate com Nancy Fraser, entretanto utilizamos o texto em português que consta no livro de Rainer Forst, capítulo 5, In: *Justificação e Crítica: perspectivas de uma teoria crítica da política*. Tradução de Denilson Luís Werle. São Paulo: Editora Unesp, 2018.

Forst evoca a ideia de economia, em Honneth, e de reconhecimento de tendência hegeliana para expor os *deficits* na teoria bidimensional de justiça de Fraser. Diante dessa condição, “[...] um contexto de justiça é sempre um contexto de justificação específico, no qual todas as relações sociais e políticas fundamentalmente relevantes, incluindo as relações econômicas, precisam de uma justificação recíproca e universal.” (FORST, 2018, p. 184). Nesse cenário teórico, a economia se localiza na zona de domínio cultural, sendo um constructo social delimitador das relações de desigualdade nas quais os destinatários das operações distributivas são, também, autores da via do ordenamento de justiça distributiva, todavia é necessário incluir, na articulação entre economia e cultura, critérios formais de reciprocidade e universalidade nos contextos de justiça, permitindo sair da dicotomia entre o atomismo e o substancialismo normativo por meio das relações intersubjetivas¹⁵⁰.

A reciprocidade e a universalidade, atribuídos por Forst como “[...] princípio de justiça reflexivo abrangente” (2018, p. 185), seriam critérios morais que se convertem em efeitos práticos de ação, nos quais as pessoas esperam, validam, justificam e legitimam reivindicações e discursos políticos¹⁵¹. Contudo é necessário fazer a diferenciação de reconhecimento da injustiça em um determinado contexto de justiça, tomando como referência as abordagens que advém do desenvolvimento das sociedades modernas: 1) ser inserido em uma teoria do discurso; 2) admitir uma visão deontológica que supõe a prioridade do justo sobre o bem; e 3) funcionar por meio de uma prática procedimental, com alguns elementos substantivos (FORST, 2018, p. 184). Ao ancorar nessas abordagens, Forst considera a categoria reconhecimento de Honneth como um dispositivo necessário à concepção de justiça porque tematiza as injustiças ocultas nas relações sociais, destacando-as como demanda em processos de transformação. Entretanto, ao estabelecer a importância dos contextos de justificação como parâmetros do reconhecimento, Forst compreende que haja um mínimo de abrangência nos contextos de justiça com espaço para a pluralidade.

150 Nos termos honnethianos, o reconhecimento da injustiça econômica é um parâmetro de autorrealização estabelecido nas relações intersubjetivas preconizadas como uma abordagem metodológica que prescinde de uma eticidade formal sensível aos modos de vida humana, mas ao mesmo tempo abertas à universalidade que, em parte, parece ultrapassar a perspectiva de autonomia individual da tradição kantiana.

151 As ações humanas são respaldadas em algumas regras morais com determinadas pretensões de validade, estabelecidas socialmente e, por consequência, resgatadas como um critério de justificativa e debate entre os pares e não como uma causa expressa exclusivamente por vontade individual. Forst compreende a reciprocidade e a universalidade como critérios e fundamentos práticos de contestação de ações morais. Assim, o critério de reciprocidade permite que o cidadão exija direitos e recursos negados socialmente e os critérios da universalidade são as razões que legitimam o valor que está a serviço de toda pessoa que pertence a tal contexto social, sem exceção.

Em Forst, reciprocidade e universalidade são critérios de justificação que moralmente podem produzir os efeitos esperados pelas pessoas nas reivindicações de justiça social, validando as instituições sociais com normas de maneira correspondente aos cidadãos de um determinado contexto sociopolítico. Amparado nesses contextos de justiça e critérios de justificação, Forst volta-se para o debate Fraser/Honneth sobre redistribuição e reconhecimento, considerando o diagnóstico de Fraser quanto à realidade do sistema econômico. O pensador reconhece como Fraser que os “[...] fenômenos de injustiça no âmbito da economia parecem ter outras causas e seguem uma outra lógica do mercado ou ‘sistêmica’, que deve ser criticada e reconhecida como tal.” (FORST, 2018, p. 191). Nessa convergência com Fraser, Forst concebe o contexto sociopolítico capitalista regido por instituições que determinam o cumprimento e a observância das normas entre o mundo da vida e o sistema. Por absorver essa visão de Fraser, depreende-se que a luta contra injustiça econômica em Forst é, também, uma reivindicação na qual os desacordos complexos podem ser vivenciados como acordos razoáveis, cujos critérios de justificação das normas de reciprocidade e universalidade permitem que os conflitos sociais exerçam, ao mesmo tempo, a função teórica de crítica social e de um padrão substantivo de análise das relações sociais.

Forst propôs avaliar o debate redistribuição e reconhecimento quanto ao “[...] monismo da justificação e pluralismo na avaliação de diagnósticos” (2018, p. 183), em que se pode reconhecer a discussão entre os limites das tensões epistêmicas que se desdobram desde a modernidade. Forst concorda que é necessário observar a posição social que as pessoas ocupam como cidadãos iguais em direitos no convívio social específico. Forst reconhece como Fraser que o status das pessoas em sociedade pressupõe que há garantias de vida digna quanto ao tratamento de todos, sendo, portanto, assegurando o que Forst chama de “[...] direito fundamental de justificação” (Forst, 2018, p. 186). Nota-se que estamos diante de mais um confronto de paradigmas na teoria crítica, no qual procura-se fazer uma crítica do presente menos carregada de pressupostos ontológicos fortes e objetivistas, mas com a predisposição teórica de utilizar um recurso categorial para se pensar a democracia na contemporaneidade em nosso contexto de crise sistêmica e de reivindicação de pluralismo de valores.

O direito fundamental da justificação proposto por Forst requer que a condição humana seja demarcada pela autonomia e reflexividade, frente às ordens de poder e vinculada ao núcleo moral da dignidade humana que se reveste de relevância democrática. Com base nessa referência de Forst, um dos aspectos da crítica do pensador à teoria bidimensional de justiça é em torno da justificação de Fraser se pautar nas injustiças das esferas sociais econômica e

cultural. Neste sentido, por exemplo, as instituições devem ser justas em relação a produção e distribuição, mas que não precisa ser pautada na redistribuição como destacado por Fraser.

Além de atribuir à insuficiência da teoria bidimensional, quanto ao direito fundamental de justificação, Forst avalia o *deficit* quanto ao aspecto político da teoria de Fraser, em atender a uma concepção de estrutura básica de justificação abrangente, apesar de salientar que a filósofa, nos trabalhos complementares ao debate com Honneth, ampliou a questão do dualismo redistribuição e reconhecimento e inseriu a categoria da representação na sua concepção de justiça¹⁵². Na ótica de Forst, esse aspecto do político acrescentado por Fraser na sua teoria é relevante porque tenta definir para a justiça novas estruturas que pretende abarcar as injustiças sociais em uma esfera mais global. Apesar de considerar o avanço da pensadora, quanto ao aspecto da política, o filósofo argumenta que sua abordagem ainda é inconsistente para atender às questões atuais de justiça, tendo em vista que

[...] a questão política é necessariamente a questão superior de justiça, pois ela é o lugar (se compreendermos a justiça não apenas em sentido institucional estreito) no qual as práticas culturais, econômicas, políticas e sociais são questionadas e onde podem ser feitas as modificações no interior dessas esferas. (FORST, 2018, p. 199).

Segundo Forst, a política é uma categoria que faz a mediação das reivindicações entre a estrutura básica de justificação de economia e cultura e as relações de poder que são instituídas e definidas na sociedade. A política antecede as definições de ações concretas de redistribuição e/ou reconhecimento para com os concernidos nas demandas e lutas sociais em determinados momentos da história. Na base da teoria bidimensional de Nancy Fraser, o acesso ao sofrimento e às exclusões se dão pela identificação das normas intersubjetivas que se estabelecem no âmbito da economia e da cultura e são expressas pelos movimentos sociais articulados, tornando-as uma demanda da esfera pública. Nesse sentido, a pensadora reivindica uma concepção normativa com viés epistêmico não fundacional, buscando assegurar que uma visão de justiça seja amparada no tripé economia, cultura e política. A norma de paridade participativa é esta possibilidade de assumir o aspecto político das injustiças provenientes da economia e da cultura, favorecendo a igualdade de condição de participação dos agentes, permitindo que os discursos na esfera pública sejam a primeira condição a ser garantida na reparação de injustiças.

152 Esse tema da representação foi abordado por Nancy Fraser na obra *Scales of Justice: Reimagining Political Space in a Globalizing World*. Nova Iorque: Columbia University Press, 2009. Esse tema é colocado na sua teoria da justiça, enfatizando a questão do pertencimento e o procedimento. No primeiro leva em conta a exclusão de grupos sociais que são excluídos da ordem política; o segundo, trata de avaliar as regras por meio das quais os problemas de reconhecimento e distribuição pode ser solucionado.

Na visão de Forst, essa abordagem com base na mediação da normatividade como paridade participativa aproxima-se da tradição filosófica de justiça já convencionalizada como teoria da justiça, que se ampara na reivindicação e denúncia dos movimentos sociais no espaço público, ao inserir a vivência subjetiva dos indivíduos. Por isso, levanta questionamentos às duas principais defesas de Fraser à norma de paridade participativa como justificação da teoria de justiça de cunho dual e perspectivista.

Segundo Forst, os dois argumentos de defesa de Nancy Fraser acerca da justificação da norma de paridade participativa são: 1) a paridade participativa não é um *telos* para que arranjos quanto à redistribuição e ao reconhecimento tenham a paridade de participação como referência para estabelecer legitimidade às reivindicações por justiça; 2) a paridade de participação não é um fim, nem a meta, é o ponto médio entre duas extremidades sociais que conseguiria detectar o favorecimento, o respeito, a desigualdade e o desrespeito, cuja condição de referência de observação dos privilégios e subordinações estabelecidas na sociedade é o *status*. Forst percebe que há um risco nas duas argumentações da autora acerca da paridade participativa: recair no agnosticismo teórico ou na condição de se recusar a alinhar as interpretações já articuladas filosoficamente, ou mesmo de admitir a transcendentalidade da racionalidade e sua tendência universalista pressuposta em toda forma comunicativa e contexto intersubjetivo.

Ao invés de Forst adentrar na refutação mais sistemática dos argumentos da pensadora, no artigo em questão, ele apresenta uma proposição para a regra da paridade participativa, enquadrando-a ao seu ideário de legitimação de uma teoria crítica como justificação universal da razão pública nos procedimentos de deliberação¹⁵³, no qual presume um direito fundamental à justificação com base na exigência de pessoas que são autoconscientes de sua pertença a uma comunidade maior e capazes de mediar seus interesses particulares aos interesses comunitários. Sua disposição é defender, na teoria crítica, uma abordagem acerca da teoria da justiça, que rompa com a linha divisória entre os teóricos da justiça que são indiferentes aos contextos e os que são obcecados pelo contexto. Além de destacar o aspecto das distintivo entre liberais e comunitaristas sobre concepções de justiça, Forst responde ao debate comum entre os membros da teoria crítica acerca do elemento de crítica imanente dos conflitos sociais. Nestes termos, o

¹⁵³ Forst explicita a relação entre legitimidade de uma teoria crítica e a justificação universal de razão pública em *Contextos de Justiça: Filosofia Política para Além do Liberalismo e do Comunitarismo* (2010): “A legitimação de normas e decisões políticas pressupõe, no sentido de uma exigência por justificação universal e razão pública, processos de formação deliberativa de preferências e juízos no interior e entre associações e comunidades, que penetram nos procedimentos institucionalizados de formação de vontade e da decisão. A integração de uma comunidade política constitui-se a partir de uma pluralidade de comunidades, associações e formas de vida. Portanto, não pode ser entendida ela mesma como uma comunidade ética no sentido identitário constitutivo” (FORST, 2010, p 170).

pensador evoca o valor da dignidade humana, para apreender desse valor a qualidade e as características do que é vivenciado pelas pessoas ou pelos grupos sociais envolvidos no conflito social.

Considerando a defesa de Fraser de que a questão da justiça em relação à luta por igualdade distributiva e econômica na sociedade e a evocação da norma de paridade participativa entre os envolvidos nas demandas, Forst sugere que se deve considerar em primeiro lugar, no âmbito das demandas por justiça, as relações de poder envolvidas na sociedade (FORST, 2018, p. 52). O poder, nesse sentido, refere-se ao exercício e à distribuição do poder, de justificação para assegurar que todos possam exigir, produzir e questionar justificações na sociedade face a uma arbitrariedade. O direito universal à justificação deve anteceder a reparação de desigualdades e distribuição dos bens sociais primários, caracterizando uma visão de justiça a partir da razão prática e nos moldes de uma pragmática formal e sem espaço para determinação de princípios de justiça.

Forst discute a validade da regra de paridade participativa a partir da distinção entre justiça fundamental (ou mínima) e a justiça máxima¹⁵⁴. Nesse enquadramento,

A paridade de participação abrange o direito efetivo à justificação no interior das instituições políticas e sociais “reflexivas” que se transformam democraticamente. Ela inclui essencialmente o poder de decidir sobre as instituições que regulam como os bens em geral são produzidos e distribuídos. (FORST, 2018, p. 188).

Enxerga-se, na abordagem de justiça fundamental e mínima, em Forst, uma teoria sob o uso da razão prática que possa ser neutra, universal e abstrata o suficiente para que nenhuma concepção de “bem” seja tomada como determinante frente às outras. Segundo Forst, à luz da justiça mínima, a paridade de participação é um direito instituído socialmente com vistas a embasar regras e leis reflexivamente, tanto nas instituições e reivindicações de modo bem proporcionado quanto à produção e distribuição de bens; bem como avaliar como as relações de poder são definidas a partir da regra da paridade de participação. Na interpretação de Forst, a norma da paridade de participação, sob a ótica dos parâmetros da justiça máxima, pode servir de princípio estruturante básico para que uma sociedade como um todo possa buscar, nesse

154 Na abordagem conceitual de Forst, a justiça fundamental (mínima) e a máxima fariam parte de um quadro de princípio superior da justiça. Nesse enquadramento, justiça fundamental (mínima) exige uma estrutura básica de justificação, visando garantir que as decisões das instituições sociais tenham uma ordem de garantia mínima aos concernidos; justiça máxima pressupõe a elaboração de uma estrutura básica plenamente justificada, na qual a sociedade deve elaborar e implantar uma sustentação sólida para garantir que os direitos, bens e oportunidades de vida estejam à disposição dos concernidos de modo recíproco (FORST, 2018, p. 188).

princípio, justificativa para estabelecer parâmetros de reciprocidade quanto às injustiças sociais vividas em determinado contexto.

Forst admite que sua abordagem de crítica como justificação e a ideia de paridade de participação em Fraser se ancoram na tendência da justiça social como transformação das relações de poder estabelecidas socialmente, visando modificar o quadro de injustiça vigente. Assim, há uma ideia subjacente de instituição social reflexiva, que se justifica como poder de produzir relações de equidade, no interior das estruturas sociais, na luta em prol da transformação social. Ampliando a reflexão crítica acerca do critério de paridade, Forst dúvida do critério de paridade de participação quanto à suficiência para justificar reivindicações práticas e analisar casos diversos de injustiça, defendendo que o princípio de igualdade é mais importante para dar conta dos conflitos mais difíceis quanto às injustiças sociais.

Quanto à ideia de participação, Forst sugere que a abordagem de Fraser tem um caráter substantivo, mas não pode ser caracterizada como um critério que se adequa ao princípio de justiça fundamental e de justificação para uma teoria da justiça, argumentando que o critério de reciprocidade, em termos de grau de substantividade, é mais robusto como norma porque auxilia na estruturação básica de justificação das lutas contra injustiças, conforme fica evidente nas reivindicações para casamento entre homossexuais¹⁵⁵.

Percebe-se que reivindicar reciprocidade entre os pares é, ao mesmo tempo, questionar valores dominantes que renegam correspondência mútua de valores nas relações sociais. Forst assevera, a partir do parâmetro do direito fundamental de justificação de reciprocidade e universalidade, que “[...] em vista dos critérios para exigir ‘reconhecimento’ ou ‘redistribuição’ nos afastamos da ‘paridade’ em direção à ‘igualdade’ no sentido de justificação recíprocas, não rejeitáveis, de certas estruturas e relações sociais” (2018, p. 190). Posto desse modo, as denúncias de injustiças vividas socialmente externalizam e enumeram circunstancialmente como a sociedade regulamenta as normas de convívio. Forst concorda com Fraser que é necessário observar a posição social que as pessoas ocupam como cidadãos iguais em direitos no convívio social específico, pressupondo que na ordem de *status* há uma justificação de vida digna entre os seres justificantes, capazes de reconhecer uns aos outros como devedores de

155 Para Forst, as reivindicações para casamento entre homossexuais e injustiças de gênero no âmbito da educação e das relações de trabalho são exemplos de injustiça que não podem ser fazer parte de uma estrutura social pautada em direito iguais, mas na recusa de direitos iguais e na valoração dos privilégios sociais de determinados grupos. Desse modo, quando uma sociedade nega a união entre pessoas do mesmo sexo e o tratamento igual em relação a educação, a renda e o trabalho essa sociedade está negando o princípio de reciprocidade, enaltecendo a injustiça gerada, logo os valores que geram tais injustiças não podem ser defendidos de modo recíproco porque somente são validados a partir da exclusão. Se um grupo defende que haja diferença de gênero quanto ao casamento, esse grupo não pode evocar a reciprocidade, mas a exclusão (2018, p. 190).

razões justificativas de suas ações. Assim, o limite entre o particular e universal, a diferença e a igualdade em relação à norma de paridade participativa, perpassa, em Forst, pela inferência da justiça fundamental (ou mínima) quanto ao *status* e poder, uma vez que as pessoas convivem no interior de uma mesma sociedade e são atingidas pelas decisões.

Com o pressuposto de um direito de justificação, Forst parece incorporar uma espécie de reconstrução da ideia kantiana de uma fundamentação moral de contextos normativos, se rendendo a uma autonomia dos indivíduos como *médium* de interlocução com as instituições públicas e a sociedade, portanto, não há espaço para se fundamentar em determinados princípios de justiça como artifício teórico o dirimir conflitos sociais. Isso quer dizer que em termos democráticos, o processo de deliberação ocorre nos moldes de uma pragmática formal, com base no respeito recíproco de pessoas iguais e livres, em que os sujeitos não recusam reciprocidade de conteúdo e de razões. O critério da generalidade, por sua vez, requer que as razões para a justificação de normas possam ser compartilhadas por todos os afetados. Observa-se nesse contexto de justificação que Forst não pende para a perspectiva historicista robusta hegeliana de evolução social, ao localizar o conjunto de sua teoria da justificação na compreensão de pessoa como “seres justificantes”, racionais, autônomos e morais.¹⁵⁶

A paridade participativa, no sentido fraseriano, exige mais que uma igualdade de participação quantitativa, pressupõe uma igualdade qualitativa onde o diagnóstico das patologias quanto à falta de paridade e participação deve ser amplo, incluindo a falta de igualdade quanto aos aspectos diversos da vida social, incluindo as instituições políticas, os domínios de interação dos mercados de trabalho, relações sexuais, família e sociedade civil organizada. Nancy Fraser interpela os argumentos de Rainer Forst debate Fraser-Honneth através da pergunta “Justificativa ou participação?” Questionando Forst, Fraser parte do padrão avaliativo do pensador que tem como premissa para uma teoria social e filosofia moral a ideia de que se deve colocar em primeiro lugar o que é mais importante. Nos termos fraseriano, o

156 A concepção de pessoa em Rainer Forst é abordada com mais ênfase na obra, sem tradução para o português, *The Right to Justification: Elements of a Constructivist Theory of Justice*. Tradução de Jeffrey Flynn. Nova York: Columbia University Press, 2012. Para um melhor entendimento desta concepção do autor sugere-se o artigo BRUM, Henrique. *Implicações da teoria normativa de Rainer Forst*. Revista Opinião Filosófica, Porto Alegre, v. 07; n°. 02, 2016. Neste texto, Brum resume as quatro características centrais que estruturam a concepção de pessoa em Forst: racionalidade, autonomia, finitude/vulnerabilidade e responsabilidade. O núcleo da racionalidade humana potencializa o agenciamento do indivíduo, capaz de agir com autonomia perante contextos normativos, mas ao mesmo tempo é ciente da sua finitude racional e que é afetado pelas ações do outro. Diante dessa condição de vulnerabilidade e finitude, o indivíduo assume a responsabilidade de que todas as pessoas são seres justificadores, tornando válido os princípios de reciprocidade e generalidade em determinados contextos normativos (BRUM, 2016, p. 58-61).

centro da divergência entre os dois refere-se à abordagem filosófico-moral na teoria crítica. Assim, Fraser, defende uma teoria crítica da participação e Forst, a teoria crítica da justificação.

3.3.1. A teoria da participação em Fraser em resposta à teoria crítica da justificação de Forst

Fraser analisou as objeções do filósofo ao questionamento de qual abordagem é mais apta a colocar as primeiras coisas em primeiro lugar, em se tratando de uma teoria de justiça. Nancy Fraser, em *Priorizando justiça como paridade participativa: uma resposta a Kompridis e Forst* (2008)¹⁵⁷, explora as críticas de Forst ao dualismo perspectivista. Fraser atribui que a divergência entre os dois se dá entre duas concepções normativas: a teoria da participação e a teoria da justificação. Sendo assim, segue-se a problemática da pensadora de qual seria a abordagem que está mais bem posicionada para colocar as coisas em primeiro lugar, no sentido de expor as injustas assimetrias de poder. A filósofa questiona a abordagem da justificação de Forst, delimitando a crítica “[...] no que dizem respeito ao objeto, modalidade, escopo e ontologia social da crítica normativa.” (FRASER, 2008, p. 338). Desse modo, analisa-se, em seguida, as abordagens filosófico-moral da justificação e da participação, considerando os aspectos analíticos: os critérios da modalidade da norma; a avaliação quanto ao escopo normativo; e a perspectiva da ontologia social.

Fraser avalia a crítica de Forst ao seu pensamento em três direções. Primeiramente, admite que o princípio normativo da justificação de Forst demonstra clareza quanto ao enquadramento filosófico da norma de justiça, como paridade participativa, porque estabelece relações recíprocas. Depois considera que a teoria da justificação, pautada nos princípios de generalidade e reciprocidade, é apresentada por Forst como uma espécie de conjunto de critérios formais, em vez de estabelecer relações sociais vividas, formadora de um idioma de validade das justificativas de injustiça, para as relações de poder e as reivindicações aceitáveis socialmente. E, por último, Fraser entende que a abordagem da justificação de Forst falta esclarecer como a sua perspectiva de teoria da justiça prioriza a política a partir da referência de justiça como paridade participativa.

Com esse argumento, Fraser adverte que Forst não esclarece sobre a importância do padrão avaliativo do pluralismo político, ao colocar as primeiras coisas em primeiro lugar na teoria social e na filosofia moral, onde o mais importante socialmente é dar conta de que há

¹⁵⁷ O artigo em inglês tem o título *Prioritizing justice as participatory parity: A reply to Kompridis and Forst* (2008), contido na obra *Adding Insult to Injury: Nancy Fraser Debates Her Critics* (2008).

uma escala valorativa hierárquica de gêneros, mecanismos, ordens e fontes de injustiça. Além disso, informa que o filósofo não aprofunda na explicação das origens e transformação das subordinações cultural, econômica e política que impedem as pessoas de participarem em pé de igualdade na sociedade. Considerando tais insuficiências na abordagem de Forst, Fraser desenvolve o tratamento analítico filosófico-moral da teoria da justificação e da participação na crítica à Forst, comparando as duas teorias em função dos critérios da modalidade da norma, do escopo normativo e do ponto de vista da ontologia social.

Quanto à modalidade, a autora argumenta que a norma de justiça como paridade participativa cumpre as condições procedimental e substantiva. Na condição procedimental, a paridade participativa “[...] avalia a justiça procedimental dos processos dialógicos - interrogando as relações de poder social subjacentes a eles.” (FRASER, 2008, p. 340). Essa condição permite conferir se os interlocutores são aptos a argumentar, expor as motivações das injustiças, o modo como são afetados e se conseguem delimitar o que deseja romper, reparar e transformar. Na condição substantiva, a correção de injustiça se encaixa nas condições objetivas e subjetivas da reivindicação; e a norma de paridade possibilita avaliar os resultados e consequências das deliberações quanto à redução da disparidade na participação em eventos deliberativos futuros.

Forst interpretou o argumento político de paridade participativa e estratégia do preenchimento das condições objetivas e subjetivas de Fraser nos atos deliberativos, a partir do risco desse modelo cair na interpretação de circularidade viciosa das deliberações democráticas¹⁵⁸, visando atender os reivindicantes na entrada e saída dos processos deliberativos, ou na aplicabilidade dos remédios para as injustiças sociais. Essa crítica de Forst é relevante para Fraser, mas indica que os ganhos práticos da modalidade da norma paritária, quanto à deliberação, superam a possibilidade viciosa de circularidade. Nesse quadro, quando aplicada na esfera pública, Fraser defendeu a condição de mão dupla da norma paritária como:

Deliberação democrática justa concernente aos méritos das reivindicações por reconhecimento [mas também por redistribuição] requer paridade de participação para

158 Observa-se que o problema da circularidade cabe uma análise mais aprofundada do tema, mas não é objeto deste trabalho fazer esse desenvolvimento. No texto *Priorizando justiça como paridade participativa: uma resposta a Kompridis e Forst (2008)*, a pensadora também não desenvolve satisfatoriamente o tema, concorda com a observação do problema da circularidade no seu argumento político de paridade participativa, denunciado por Forst, todavia não enxerga, nesse aspecto, um problema significativo para invalidar a norma de paridade participativa a partir da ideia de Forst de justificação. Para Fraser, Forst também inclui elementos de circularidade ao defender a estrutura de justificação em que admite processos políticos que ultrapassem injustiças sociais. Mostra, também, que Forst e Bohman propõem alternativas para evitar que a tendência à circularidade como um círculo vicioso se transforme em uma espiral virtuosa: é a distinção entre justiça mínima e justiça máxima (FRASER, 2008, p. 341).

todos os reais e possíveis deliberadores. Isto, por sua vez, requer justa distribuição e reconhecimento recíproco. Assim, existe uma inevitável circularidade nesta explicação: reivindicações por reconhecimento somente podem ser justificadas sob condições de paridade participativa, cujas condições incluem reconhecimento recíproco. (FRASER, 2003, p. 44).

A autora propõe que, no processo deliberativo, a abertura constante para o caráter reflexivo da justiça representa um guia tanto para o procedimento processual democrático quanto para a ordem previamente definida quanto à redistribuição e o reconhecimento; e, por isso, defende que “[...] o modelo da teoria da participação é mais crítico das assimetrias de poder na medida em que interroga tanto a entrada quanto a saída da deliberação.” (FRASER, 2008, p. 341). Pelo visto, a pensadora se isenta da acusação de circularidade normativa e reforça que o processo deliberativo, operando substantivamente e procedimentalmente, é mais capaz de colocar as primeiras coisas em primeiro lugar. Nessa análise, capta-se que a modalidade da teoria da participação tem a seu favor o modelo de *status* na identificação das injustiças sociais, focando nos efeitos das normas institucionalizadas e no alcance da participação na esfera pública, dada a interação entre economia e cultura.

Fraser assevera que a modalidade da teoria da justificação de Forst, fundamentada nos dois critérios de justificação (generalidade e reciprocidade) é limitante para atender às deliberações por assimetrias de poder, enquanto a modalidade prático-deliberativa da teoria da justiça que considera a norma de paridade participativa propicia a inclusão de diversos tipos de injustiças nas demandas da esfera pública, permitindo análises mais amplas de práticas sociais e de processos deliberativos como “[...] outras grandes arenas sociais, como emprego e mercados; vida familiar e pessoal; política formal e informal; bens e serviços públicos; e associações da sociedade civil.” (FRASER, 2008, p. 342). A filósofa trata do escopo da teoria da justificação por meio do argumento político, concordando com Forst que o centro das questões de injustiça é o poder. O político e o poder são esferas importantes para determinar a justificativa e distribuição de outros bens nas relações sociais, todavia, considera uma falha em Forst:

[...] identificar o poder exclusivamente com a dimensão política da justiça. Pelo contrário, cada uma das suas dimensões (econômica, cultural e política) identifica uma dimensão fundamental e irredutível do poder social. Correspondendo a um modo distinto de subordinação e gênero de injustiça, cada um escolhe uma ordem de assimetria de poder que representa um tipo distinto de obstáculo à paridade de participação. (FRASER, 2008, p. 342).

Para Fraser, a dimensão política é uma condição que permite colocar a redistribuição e o reconhecimento no palco das relações de poder, assegurando que “[...] assim como a capacidade de reivindicar distribuição e reconhecimento depende das relações de representação,

o direito à voz depende das relações de classe e *status*.” (FRASER, 2008, p. 342). Desse modo, a principal crítica da pensadora a Forst, quanto ao escopo do político, é por ele tratar o político como uma dimensão central na luta por justiça social sem delimitar os critérios concretos da dimensão política. Em resposta a essa crítica, comenta que esse enquadramento pode cair na armadilha da institucionalização da categoria do “politicismo”. Repara-se, nesse argumento, que a filósofa denuncia em Forst o mesmo argumento de reducionismo da economia ao economicismo e da cultura ao culturalismo.

No escopo da crítica normativa, a filósofa concorda que a teoria da participação consegue atingir mais espaço de conflito na vida social do que a teoria da justificação, pelo fato de que a norma de paridade participativa amplia o espectro de inclusão de diversos segmentos sociais. Podemos observar que, no tratamento dado por Fraser à denúncia de má distribuição e do falso reconhecimento, a norma quase-transcendental de paridade participativa permite encaixar os processos deliberativos como antecedentes da política como representatividade, enquanto a teoria da justificação de Forst, referente aos princípios de generalidade e reciprocidade, deixa em aberto a delimitação de quais são as condições de subordinação social e ordem de poder que impedem a paridade participativa, dificultando identificar o quem e o quê da justiça.

Efetivamente, no diagnóstico da filósofa, a causa estrutural da complexa sociedade capitalista e sua superação é mais profunda do que simplesmente atribuir a um emprego errôneo de poder político, econômico ou cultural? Sobre esse aspecto, já se tem um dado: a pensadora enxerga que as dimensões cultural, econômica e política são fontes de disparidades sociais que se interseccionam em muitas situações. Assim, o questionamento que se faz é saber por que a limitação da crítica ao político não pode ser a configuração mestra da reparação de injustiça. Fraser percebe que Forst tem *insights* bem importantes acerca da dimensão política envolvida em uma luta social, e sinaliza ao pensador que a condição política da representação, seguindo os critérios de reciprocidade e generalidade, não consegue ampliar o espectro da teoria crítica, no que diz respeito a ser potencialmente apta “[...] a rastrear os efeitos das assimetrias de poder em toda a gama de práticas sociais na sociedade contemporânea.” (FRASER, 2008, p. 343).

Depois de abordar os pontos fracos da teoria da justificação de Forst, a partir do critério do escopo da teoria, Fraser compara a sua teoria da participação com a teoria da justificação, avaliando qual o sentido de ontologia social das duas concepções de justiça. Para isso, a pensadora toma as duas ontologias sociais como rivais, para tentar responder a Forst qual delas deve ser colocada em primeiro plano, como crítica normativa. E de antemão expõe que a ideia de paridade participativa é um meio de reduzir, na prática, o fosso que se observa “[...] entre o

valor liberal da autonomia individual e o pertencimento social.” (FRASER, 2008, p. 344). Nesse rumo, a pensadora tenta diferenciar as duas ontologias sociais, anunciando que o principal diferencial entre as duas concepções se refere a duas concepções diferentes de pessoa, asseverando que

[...] Sua abordagem retrata as pessoas como doadoras e receptoras de justificativas, que participam umas das outras na prática social de trocar razões públicas. O meu, em contraste, retrata as pessoas como coparticipantes de uma multiplicidade indeterminada de práticas sociais que surgem e desaparecem em um processo historicamente aberto e, portanto, não podem ser especificadas de uma vez por todas. (FRASER, 2008, p. 344).

Na visão de Fraser, Forst limita o exercício da personalidade humana em relação à liberdade, à autonomia do sujeito e à igualdade, dada a condição humana de agente da interação social, quando adere a duas práticas de justificação (generalidade e reciprocidade) em meio às múltiplas formas de justificação. Em contraste a Forst, a pensadora defende uma concepção de sujeito em condição igual do ponto de vista da autonomia moral e da dimensão política de relações intersubjetivas, mas que, por outro lado, ocupa diversos espaços públicos, nos quais refletem múltiplas formas de vida, incluindo a vida privada e os interesses pessoais.

Para Fraser, Forst consegue situar o pluralismo de valores em condições que satisfazem a abrangência crítica normativa, mas que podem ocultar conflitos latentes nas diferentes formas de vida. Com esse argumento, nota-se que a pensadora amplia o espectro de diferentes formas de vida, deixando explícito que essas diferenças são suscetíveis às relações de subordinações e conflitos que podem ser transformadas em demandas sociais na esfera pública, no presente e no futuro. Com esse foco, a filósofa demarca uma ontologia social para pautar a justiça como paridade participativa que permite à teoria crítica abordar

a principal forma de alienação – a saber, a alienação da sociedade e de outros atores – mesmo enquanto prioriza a justiça. Assim, a visão da teoria da participação consegue recuperar dentro de uma teoria deontológica da justiça pelo menos uma importante preocupação ética que geralmente é considerada a província exclusiva das teorias teleológicas de autorrealização. (FRASER, 2008, p. 344).

Pautando-se na teoria da participação, a pensadora adverte que Forst não mostra quais práticas sociais devem ser utilizadas como justificação; e isso deixa a concepção de justificação mais livre à imputação e excesso de racionalismo, e faz um alerta positivo sobre a teoria da justificação como crítica normativa: oferece “[...] uma visão mais ampla, variada e historicamente aberta da personalidade social.” (FRASER, 2008, p. 344). Fraser expressa, ainda, que a sua principal, divergência sobre a teoria da justificação de Forst é quanto à potencialidade da condição política, assegurando que “[...] assim como a capacidade de

reivindicar distribuição e reconhecimento depende das relações de representação, a capacidade de exercer a voz política depende das relações de classe e *status*.” (FRASER, 2008, p. 342). Como se observa, com Fraser, a condição política da representação não é, isoladamente, capaz de garantir que as reivindicações por distribuição e reconhecimento sejam devidamente reveladas como relações de poder.

A abordagem assumida por Fraser, na sua teoria da justiça amparada na norma de paridade participativa, é de superação da visão universalista das teorias distributivistas e do reconhecimento para pensar em democracias deliberativas de referência intersubjetiva, tal como propôs Habermas, mas que particulariza os contextos de justificação e assume normas que exerçam força substantiva sem substância como a paridade participativa. No debate de Fraser com Forst, observa-se traços normativos kantianos entre os dois quando colocam o direito de participação como um pressuposto deontológico ou da prioridade do direito sobre o bem. Como parâmetro deontológico, a norma de paridade participativa possibilita mediar as condições objetivas e intersubjetivas, adequadas ao caráter bidimensional e perspectivista da redistribuição e do reconhecimento.

As intervenções críticas ao pensamento de Nancy Fraser, apresentadas nesse capítulo, evidenciam que a opção da pensadora de articular conceitos de diversos campos e vertentes teóricas desafiam o debate filosófico e a tendência atual de desencantamento com um projeto emancipatório de transformações coerentes com o nosso tempo. Diante disso, percebemos que o diagnóstico e redimensionamento das categorias redistribuição e reconhecimento desenvolvidos pela pensadora, por meio do reconhecimento como *status*, a prescrição da norma da paridade participativa e a indicação dos parâmetros de justiça social de cunho “afirmativo e transformativo, convoca para uma ampliação de forças, visando ultrapassar os obstáculos que impedem a radicalização da democracia, no tocante à participação política, à deliberação pública e o enaltecimento da soberania popular. E assim, questionar, confrontar e desmontar os poderes que se cristalizam nas relações econômicas e culturais aparecem como primeiro plano do desafio democrático de Fraser, aliado ao sentido de luta democrática de modo expandido, onde a luta pelo valor excedente a ser distribuído e por justiça econômica deve incluir as gramáticas políticas temporais e os valores não econômicos. Seguindo esse desafio da autora analisamos nas considerações finais o desdobramento do debate redistribuição e reconhecimento de Fraser na recente visão expandida do capitalismo defendida por Fraser.

CONCLUSÃO

O dualismo perspectivista de Nancy Fraser na teoria crítica corresponde à articulação dos processos de correção de injustiça da redistribuição e do reconhecimento, suas conexões e tensões entre economia, política e cultura, contribuindo com a concepção de teoria crítica que se pretende romper com a tendência universalista e essencialista de justiça social. O *insight* perseguido nesse trabalho avalia se o debate redistribuição e reconhecimento em Fraser se fecha no lócus das discussões feministas e se esgota na sua formulação da concepção bidimensional de justiça. Assim, desenvolvemos nessa dissertação o dualismo perspectivista de Fraser e sua proposta de correção de injustiça econômica e cultural, considerando os parâmetros de reconhecimento como *status*, a norma de paridade participativa e a política de afirmação e transformação.

Identificamos no desenvolvimento da pesquisa que o dualismo perspectivista proporciona uma reflexão mais ampla sobre a relação produção e reprodução social, como um problema circunscrito nas sociedades pré-capitalistas, na formação e desenvolvimento do capitalismo, na complexidade da crise econômica atual e nas reivindicações mais atuais dos movimentos sociais. Pela análise de luta de fronteira, Fraser oferece caminho para revelação de impedimentos democráticos que se estabeleceram por meio de correlações de forças entre economia e política, produção e reprodução, relações de subordinação social e conflitos que comprometem a transformação social e a emancipação. Nesse quadro, notamos que a abordagem da pensadora mostra uma tensão entre o capitalismo e a democracia, suscitando repensar as relações entre o sistema capitalista e as crises que manifestam no mundo atual. Observamos, também na pesquisa, que há um novo projeto em curso da pensadora na teoria crítica, abandonando o debate entre redistribuição e reconhecimento e a perspectiva normativa de justiça de cunho bidimensional e desenhando uma concepção ampliada de capitalismo. Diante dessa divergência de rumo teórico de Fraser, tomamos como fio condutor dessa conclusão retomar o marco teórico do dualismo perspectivista de Fraser e esclarecer se a filósofa estaria abandonando a perspectiva normativa de justiça de cunho bidimensional ou fazendo um desdobramento dos conceitos de redistribuição e reconhecimento.

Na defesa do dualismo perspectivista, Fraser recusa a ideia habermasiana do papel autônomo da economia, da burocracia estatal, e da colonização do mundo da vida (FRASER, 1987, p. 117), desenvolvendo uma firme crítica à distinção substantiva entre as esferas sociais, defendidas por Habermas e à normatividade focada no reconhecimento de Honneth. Fraser

propõe, então, que a redistribuição é um paradigma que necessita ser revisitado e, através deste retorno ao debate materialista de inspiração marxista, repensar a teoria do reconhecimento na teoria crítica. Assim, no debate com Honneth sobre redistribuição ou reconhecimento, Fraser considera a redistribuição como um reconhecimento de uma condição da modernidade frente à pluralidade dos horizontes de valores quanto às questões da liberdade e da autonomia, mas que também se estabeleceu por meio dos valores assimétricos da tradição pré-capitalista, implicando em relações de subordinação em meio à mercantilização crescente da sociedade capitalista. Nessa condição, a filósofa reconhece a diferenciação de valoração cultural-simbólica entre as esferas do mundo da vida e do sistema, a análise imanente das relações de trabalho com sua divisão anterior ao nascimento e o desenvolvimento sistêmico.

Fraser assume a economia e a cultura como referências de análise e atribui a elas uma análise do tipo ideal, retratando que o paradigma popular de justiça da redistribuição e do reconhecimento, na teoria crítica, são respectivamente associados ao paradigma teórico de classe e *status*. É justamente a partir desse aspecto substantivista da redistribuição e do reconhecimento que Fraser defende o dualismo perspectivista; não propõe refundar uma concepção de racionalidade moderna; e experimenta fazer da ambivalência dos contextos sociais¹⁵⁹ um meio de encarar as questões de injustiça econômica e de reconhecimento como um jogo inerente às vivências. A filósofa argumenta que o seu intuito, nessa fase, foi tentar esclarecer que os dois paradigmas populares de justiça, da redistribuição e do reconhecimento são falsas antíteses teóricas e práticas, por isso defende que “[...] o reconhecimento também é bem a ser distribuído; [...] todo padrão distributivo expressa uma matriz subjacente de reconhecimento.” (FRASER, 2003, p. 35)¹⁶⁰. Como resposta, recomenda gerenciar os impactos das classificações dicotômicas e diferenciações nas relações sociais com a reparação das injustiças, pela via das políticas de reforma-não-reformista, ao estabelecer “[...] estratégias transformadoras de reconhecimento” (FRASER, 2003, p. 85), articulando categorias como classe e *status*, com o propósito de compor um processo contínuo de evolução das pessoas à sua condição de humanos, no sentido da dignidade e autonomia moral.

A pensadora afirma, na entrevista *Teoria Crítica Feminista em tempos de capitalismo financeirizado* (2020) que desde a década de 1970 procurava compreender “[...] a história e

159 Sobre a ideia de ambivalência Bauman a define como a: “[...] possibilidade de conferir a um objeto ou evento mais de uma categoria, é uma desordem específica da linguagem, uma falha da função nomeadora (segregadora) que a linguagem deve desempenhar”. (BAUMAN, 1999, p. 9).

160 “[...] recognition, too, is a good to be distributed; [...] every distributive pattern expresses an underlying matrix of recognition”.

crítica do desenvolvimento da sociedade moderna, as formas de injustiça e de repressão que foram se integrando estruturalmente.” (FRASER, 2020, p. 2). Fraser reafirma que nesse primeiro momento de seu percurso teórico, em paralelo, tentou analisar a relação entre teoria crítica e crise, pois acompanhava as lutas dos novos movimentos sociais (sexo, raça, gênero) que emergiram a partir da nova esquerda e observava que esses movimentos se distanciavam da crítica à economia política. A filósofa expõe, também, que, procurava “[...] encontrar uma compreensão não identitária da política de reconhecimento que seria menos suscetível a esses problemas de reificação ou essencialização de um lado e de deslocamento por outro.” (FRASER, 2020, p. 5), frente à predominância das lutas por reconhecimento.

Face ao esclarecimento de Fraser do propósito desse primeiro momento de seu pensamento na teoria crítica, percebemos que o seu percurso metodológico colocou a dinâmica de luta de fronteira entre as demandas por injustiça econômica e cultural, qualificadas simultaneamente como referências empíricas e teóricas para contestar as relações de poder (classe e *status*), que se institucionalizam e dificultam a participação de grupos sociais nos atos deliberativos. Com essa referência, o padrão normativo de paridade participativa, defendido por Fraser, visava afetar as relações de poder vigentes que impedem a participação plena de pessoas na sociedade. Assim, a seguir, abordaremos as posições mais recentes de Fraser, acerca de um debate mais político sobre o capitalismo, fazendo relação com a abordagem da perspectiva dual de justiça.

O embasamento da segunda investida teórica de Nancy Fraser fica evidente em *Capitalismo em debate: uma conversa na teoria crítica*, em parceria com *Rahel Jaeggi* (2020), justificando que há um novo desafio a ser enfrentado: a nova abordagem do sistema econômico que separa indevidamente a economia da reprodução social e da natureza:

O necessário, acima de tudo, é superar a gananciosa subjugação no capitalismo financeirizado, da política à economia, da reprodução à produção e da natureza não humana à ‘sociedade humana’ – mas dessa vez sem sacrificar a emancipação e a proteção social. Isso, por sua vez, requer reinventar as separações institucionais que constituem a sociedade capitalista (FRASER; JAEGLI, 2020, p. 24).

A pensadora assegura que a sua teorização crítica do capitalismo é crucial, considerando que a crise sistêmica atual, em função da complexa financeirização do capitalismo, é mais evidente quanto aos efeitos na sociedade. Admite, em *Capitalismo em Debate* que, pela primeira vez tenta com mais profundidade, interpretar “[...] a mutação histórica de época da sociedade capitalista, da variante ‘administrada pelo Estado’, do pós-guerra, para o capitalismo ‘financeirizado’ do presente” (FRASER; JAEGLI, 2020, p. 21). Fraser observa ainda que é

pertinente interpretar a sociedade como totalidade e que tenta desenvolver a crítica sobre a crise para o presente. Nessa condição, e em sintonia com Jaeggi, o seu desafio mais recente é delimitar o capitalismo a partir de uma visão expandida do mesmo: como uma ordem social institucionalizada. O que implica, para Fraser, considerar que as condições de possibilidades de fundo (plano de fundo não econômico) encobertas pelo processo de exploração (primeiro plano econômico) passar a ser a base através da qual será possível pensar numa ampliação analítica do sistema capitalista.

A discussão entre Fraser e Jaeggi em *Capitalismo em debate* perpassa pela releitura da definição ortodoxa do capitalismo feita por Marx e pela insuficiência da crítica marxista de Horkheimer, Adorno e Habermas¹⁶¹, afirmando, em contraponto, que as práticas e instituições da economia são também sociais, posto que estão ligadas à satisfação de necessidades como troca de mercado, trabalho e dinheiro e, deste modo, constituem-se enquanto formas de vida¹⁶². Com a concepção de um quadro mais amplo do contexto capitalista, Fraser sugere que a análise do sistema econômico, suas contradições e crises, devem ser retomadas fora dos enquadramentos mecanicista, teleológico, determinista e funcionalista da teoria crítica. Sugere, então, voltar à análise da crise estrutural e as contradições sociais do modelo econômico capitalista, a partir da interpretação de outros pensadores que seguem o modelo de análise marxista tradicional (2020, p. 8)¹⁶³.

Fraser argumenta que é fundamental identificar como se reproduz riqueza na atual fase do capitalismo, bem como compreender os mecanismos não econômicos que favorecem o funcionamento dos mercados e de acumulação que transcorre o processo produtivo, a circulação

161 Horkheimer e Adorno discordavam de Marx de que há um *telos* revolucionário na história, no qual a luta de classe tem força emancipatória. Habermas definiu que a estrutura social e suas formas de organização não podem ser medidas pela referência exclusiva do paradigma da produção.

162 Em *Capitalismo como prática social? Os potenciais e desafios de uma aproximação entre o practice turn em teoria social e a interpretação do capitalismo* (2020), Leonardo da Hora expõe a citação da pensadora Rahel Jaeggi que nos auxilia a compreender o sentido de práticas sociais como “forma de vida” (2020, p. 284). “[...] Como resultado, formas de vida (tal como no caso de práticas isoladas) nem sempre são exercidas deliberadamente ou mesmo de modo refletido; podemos participar delas sem planejamento, intenção ou mesmo sem saber exatamente o que estamos fazendo. Também temos que levar em conta que as práticas sociais e as formas de vida são ‘materializadas’ nas instituições e, ainda mais, ‘materialmente’ na arquitetura, em instrumentos e estruturas materiais que (mesmo que resultem de nossas próprias ações) *nos fazem agir*. Portanto: elas estabelecem limites para o que podemos fazer, assim como nos permitem fazer as coisas de uma certa maneira. Práticas e formas de vida, em suma, *são dadas, assim como criadas*. E eles podem desenvolver uma determinada dinâmica própria. No entanto, são algo que os seres humanos *fazem* e, portanto, *poderiam fazer de outra forma*. Isso fica claro assim que um certo conjunto de práticas e autocompreensões atingem seus limites - quando as coisas não funcionam mais bem. Quando um conjunto de práticas é interrompido, isso não passa mais despercebido: o momento da crise força a reflexão e ajustes de práticas – uma recriação de práticas – que anteriormente eram pressupostas de modo irrefletido (*taken for granted*).” (apud JAEGGI, 2015, p. 9).

163 Fraser destaca que utiliza o suporte para essa articulação teórica entre crítica e crise sistêmica as ideias originárias de Karl Polanyi e Jürgen Habermas.

e a distribuição de mercadoria. Diante desse parâmetro, compreende-se como visão expandida do capitalismo em Fraser a interpretação do modo de produção capitalista como formas de vidas, considerando a visão de que as práticas sociais são interligadas e definidas como orientações normativas e ontológicas que não perpassam pela visão de um sistema econômico geral ou uma forma de vida reificada. Nessa proposição, a compreensão e integração de paradigmas dominantes são fundamentais para que os pontos cegos de cada um deles possam ser revelados, identificando traços complexos na economia capitalista (2020, p. 21).

Diante da condição de concepção expandida de capitalismo, Fraser deixa evidente que o nexos entre os conflitos sociais e capitalismo deve ser garantido como um movimento dialético e para além do efeito causal entre os dois, argumentando que

por um lado, devemos esperar encontrar formas múltiplas de conflitos sociais estruturalmente ancorados que representam, ao menos em princípios, respostas pertinentes à crise do capitalismo e são potencialmente fontes de transformação. Por outro lado, as lutas em questão são heterogêneas e não se harmonizam nem convergem automaticamente numa trajetória única como a luta de classes supostamente faria na visão ortodoxa. (FRASER; JAEGGI, 2020, p. 187).

No quadro da crítica ao capitalismo como visão ampliada Fraser e Jaeggi advertem em *Capitalismo em debate* que, historicamente as crises sistêmicas se constituíram a partir de quatro práticas sociais, tornando possível compreender a estrutura do capitalismo e suas transformações, considerando: 1) a expropriação de terras que atinge a dimensão racial dos envolvidos no processo; 2) a exploração insustentável dos insumos e matéria prima da natureza, visando o aumento do consumo; 3) a esfera econômica que sufoca a esfera reprodutiva, deixando oculta as contradições entre produção e cuidado e a produção e reprodução; 4) as condições de possibilidades políticas de sustentação socio-reprodutiva do sistema por meio do aparato político-jurídico estatal.

Observa-se que o diagnóstico de Fraser acerca da concepção expandida de capitalismo é de um projeto político agregado a outras frentes de lutas sociais que se revelam por meio dessas injustiças sociais. Apoiado na economia, a pensadora informa que o sistema organiza a relação do ser humano com a natureza, a vida familiar, a reprodução social e a esfera política, cujo modelo estrutura separações e divisões institucionalizadas e estabelece um formato específico ao longo da história do ordenamento social capitalista. Nesse ponto, a filósofa enxerga quatro divisões institucionais: produção econômica e reprodução social; economia e política; natureza (plano de fundo não humano) e sociedade (primeiro plano e aparentemente não natural); exploração e expropriação. Por meio delas refuta a “[...] a visão de que só a classe seja estrutural.” (FRASER; JAEGGI, 2020, p. 70, 128). Com essa perspectiva, aponta que

nessas divisões os mecanismos institucionais produzem outros eixos de dominação, com os quais gênero, sexo e raça, não são diretamente e unicamente constitutivos do capitalismo porque provêm de processos sociais e relações de poder no mundo da vida.

O desenho da concepção expandida do capitalismo, em Nancy Fraser, propicia caminhar na direção de um pensamento crítico das práticas sociais, enfatizando a relação entre produção e vínculos sociointegradores. Pode-se destacar que a pensadora investe em uma perspectiva ambiciosa de vincular a teoria crítica do capitalismo do presente a uma dimensão alargada e multidimensional do conflito social que se localiza nas gramáticas sociais de má distribuição, falso reconhecimento, subordinação de gênero, crise ecológica, crise da democracia e crise econômica. Levando em conta os dois importantes momentos do pensamento de Fraser trata-se de analisar a relação da compreensão estrutural do capitalismo e suas transformações em *Capitalismo e debate*, a sua interpretação de Habermas do capitalismo tardio e o debate com Honneth, a partir da exploração mais ampla da relação trabalho-interação.

Fraser converge com Habermas na análise estrutural do capitalismo tardio, quanto à denúncia e emergência de novas patologias e conflitos sociais como uma nova gramática plural de integração social, mas contra Habermas amplia a análise sistêmica, defendendo que há uma divisão social do trabalho no mundo da vida desigual que se estabeleceu no desenvolvimento capitalista por meio da divisão do trabalho remunerado e não remunerado. Observa-se que há uma denúncia de pano de fundo inerente ao sistema capitalista em Fraser, a partir da sua interpretação de Habermas do capitalismo clássico e tardio e da sua releitura do diagnóstico da esfera econômica e reprodutiva em Habermas, que se vê em processo de colonização do sistema sobre o mundo da vida. Com isso, a pensadora amplia o diagnóstico das contradições sistêmicas, apontando que há dificuldade de estabelecer como ponto central as reivindicações do feminismo na referência exclusiva da dimensão da classe ou da identidade.

Como resposta à crítica ao capitalismo a partir de Habermas, Fraser defende a abordagem da falsa antítese e análise dos paradigmas populares de justiça. Nesse quadro, o diagnóstico de falsa antítese é um caminho aberto para o seu novo projeto de alinhamento à reconceitualização do capitalismo, identificado através do nexo entre o modelo de redistribuição e reconhecimento. A economia e a cultura são repensadas, sem reforçar o recorte de classe social como força normativa de justiça social e objeto sobredeterminado da crise sistêmica.

Fraser desenvolve uma teoria crítica de redimensionamento da redistribuição e do reconhecimento, a partir da crítica ao quadro normativo de Honneth, colocando na pauta da teoria crítica a denúncia de injustiças sociais no cenário do capitalismo frente à lógica

neoliberal. A filósofa anuncia que o debate com Axel Honneth “[...] foi tanto sobre teoria social e política quanto sobre como entender o capitalismo, como se ele fosse apenas uma nuance da teoria” (FRASER, 2020, p. 3). Entendemos que a pensadora tenta, revelar, nesse momento, as condições de pano de fundo que organizam o sistema na sociedade mais recente. Capta-se que, no debate com Honneth, a filósofa busca discutir sobre o papel da crítica diante da crise sistêmica em um determinado momento, configurada como redimensionamento da redistribuição e do reconhecimento como suporte da justiça social. Ao associar concepção de luta por reconhecimento como *status* ao invés de reconhecimento como identidade, Fraser desenvolve o dualismo perspectivista, tomando corpo como um exemplo de crítica à modernidade. Essa concepção visava simultaneamente radicalizar a dimensão teórico-prática dos conceitos, em geral, absorvidos como um conceito particular que tenta dar conta da totalidade do real, transparecer graus de subordinação ocultos de grupos nos eixos da redistribuição e do reconhecimento e enfatizar que a dimensão normativa da teoria do reconhecimento defendida por Honneth se realiza no enraizamento histórico político da organização sistêmica capitalista estabelecida, principalmente com o advento da modernidade.

Referente à atualização do diagnóstico do capitalismo, suas crises e sua complexidade, o movimento de Fraser se dá com a retomada da definição ortodoxa de capitalismo, porém, assume abordagem das lutas de fronteira ao invés da interpretação por meio das lutas de classe. Fraser apresenta um contraponto à crítica de Marx à economia política que define a lógica capitalista considerando a economia como fundamento máximo da sociedade (infraestrutura) e todas as outras relações fazem parte da superestrutura. Fraser afirma que é no terreno oculto das condições de fundo que são exercidas as atividades que dão sustentação à acumulação do capital. Isto significa assumir que entre a reprodução social e a produção há uma relação de causalidade complexa, onde o econômico não é a mola mestra sistêmica. Entretanto, essas lutas se estabelecem dentro de instituições e práticas sociais específicas, assumindo formas socioculturais em um determinado momento histórico, se constituindo por condições de pano de fundo, organizando a relação do sistema econômico com outras esferas da sociedade.

Através da crítica de Habermas ao materialismo do marxismo, quanto a separação entre economia e cultura, e o abandono do debate sobre as relações intersubjetivas, a proposta de Fraser consiste em tecer uma crítica à teoria crítica por abandonar o debate sobre o capitalismo, suas tensões e a viabilidade emancipatória, após a virada linguística orientada pelo pensamento de Habermas, buscando compreender a gênese do sistema capitalista, diante da tendência do esgotamento da crítica no sentido da teoria social (FRASER; JAEGGI, 2020, p. 18). Nesse projeto, a assunção de Fraser do reconhecimento como *status*, na elaboração da teoria da justiça

bidimensional, proporcionou repensar, por um lado o capitalismo ortodoxo e suas reconfigurações no capitalismo tardio e no modelo neoliberal, e, por outro, repensar as fronteiras e relações sócio-integradoras que existem entre hegemonia e contra-hegemonia, trabalho remunerado e não remunerado, sistema econômico e Estado, instituições públicas e privadas, ser humano e natureza, colocando no campo do desafio da teoria crítica atual as velhas e emergentes lutas sociais.

Diante das justificações do marco teórico da teoria bidimensional da justiça e, em *Capitalismo em debate*, nota-se, em Fraser, uma continuidade da explicitação da relação entre capitalismo, crise sistêmica e uma imagem das forças sociais complexas que se inter cruzam entre o cultural, o político e o econômico. Diante dessa perspectiva, pode-se afirmar que a pensadora já problematizava, no debate com as feministas, com Habermas e com Honneth, a relação da economia com suas condições de fundo não econômicas, ao defender o capitalismo como uma ordem social institucionalizada. Nesse sentido, enfatizamos que a abordagem não se trata de uma ruptura radical com o dualismo perspectivista como paradigma popular de justiça, mas de uma compreensão mais ampla da controvérsia filosófica redistribuição e reconhecimento, à qual precisa ser justificada normativamente como um projeto político agregado à percepção da pensadora de as injustiças ocultas são frentes de lutas sociais.

A centralidade do nosso trabalho de análise da configuração teórica das categorias redistribuição e reconhecimento e a direção da perspectiva normativa de justiça de cunho bidimensional, colocou-nos face a esse deslocamento da pensadora para a compreensão estrutural do capitalismo e suas transformações. Desse modo, percebe-se que na construção da teoria bidimensional de justiça contém a noção de capitalismo expandido por conseguir revelar quais são as lutas iminentemente capitalistas, e não econômicas, em meio às crises sociais em tempos do auge do capitalismo financeirizado. O enraizamento normativo da paridade participativa da pensadora oferece às instituições um meio para fugir do entrincheiramento da alienação social e da reificação na promoção de políticas de inclusão social. Nesse contexto, tanto na defesa dos processos de correção de injustiça da redistribuição e de reconhecimento, quanto na análise estrutural do capitalismo, em *Capitalismo em debate*, Fraser investe na análise sócio-teórica de releitura da modernidade, que transcorre entre a ilusão da universalidade abstrata da modernidade e a ambivalência da vida cotidiana e sistêmica. Esta abordagem favorece observar com mais clareza os mecanismos ambíguos de práticas sociais, decorrentes das dinâmicas de poder no modo de produção capitalista e suas formas de subjetivação que se dão nas relações entre trabalho e interação. Identificamos que, neste novo projeto da pensadora, a dimensão normativa da crítica encontra-se em segundo plano, mas a concepção de capitalismo

expandido de Fraser expõe a mesma correlação que a autora produz em sua teoria do dualismo perspectivista, em relação ao diagnóstico do funcionamento do capitalismo, integrando a dinâmica econômica do capitalismo com as relações interpessoais.

Considerando a concepção de capitalismo expandido, em Fraser, evidencia-se que mais uma vez a pensadora se concentra na condição política que envolve os aspectos contingentes e estruturantes do sistema econômico, julgando que esses enfoques reproduzem fotografias do social, caracterizadas por conflitos inscritos no catálogo de injustiças sistêmicas da economia capitalista e de suas condições não econômicas de possibilidade. Não obstante, no modelo normativo de teoria da justiça sob mediação da paridade participativa ficam em aberto as reflexões do aspecto do pano de fundo natureza e sociedade e as lutas ambientalistas, como parte do quadro do funcionamento estrutural do capitalismo em relação às crises e contradições internas. Seguindo esse raciocínio, presencia-se na abordagem atual da pensadora o foco na ampliação dos eixos de análise teórica acerca do capitalismo, presumindo-se identificar com mais clareza outras formas de opressão, exploração e expropriação no modo de produção capitalista da sua origem até o modelo atual.

As perspectivas analíticas de Fraser nos apresentam alinhadas ao desafio que permeiam a trajetória teórica-filosófica de dessubstancialização do sentido do cultural, do econômico e do político no modo produção capitalista, em prol da valorização dos mecanismos da reprodução da vida. Por acreditar na liberdade de ação, parece que Fraser pretende chamar atenção para que o teatro político no espaço público e as deliberações no mundo da vida sejam favoráveis à imaginação política. Assim, é nesse sentido que situamos o pensamento de Fraser como um desafio democrático, o qual, certamente, prescinde de uma nova reflexão sobre os fundamentos da crítica perante a sua análise estrutural do capitalismo, em que a problemática em relação ao futuro da normatividade é, igualmente, desafiadora à filosofia política, considerando a disposição do capitalismo de agir de modo autônomo à regulação política e fomentar crises sociais que afetam procedimentos democráticos e, em paralelo, atuar como uma ordem institucionalizada, estabelecendo mecanismos de ação no âmbito doméstico, nas instituições econômicas, educacionais e estatais. Pontuamos que uma ordem normativa futura precisa abarcar essa complexidade denunciada por Nancy Fraser, imaginando essas gramáticas de justiça ajustadas a quadros institucionais e representações políticas que não se restringem a estados territoriais. Assim, o dualismo perspectivista da pensadora e a concepção de capitalismo expandido são meios de identificar conflitos de interesses e oferecer referências de interpretações e suportes metodológicos à filosofia política e à democracia.

REFERÊNCIAS

- ADORNO, THEODOR W; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Rio de Janeiro: Zahar, 2006.
- ASSIS, Mariana P; RODRIGUES, Cristiano; ANDRADE, Darlene S. V. *Teoria crítica feminista em tempos de capitalismo financeirizado*. *Revista Estudos Feministas*, v. 28, n. 3, 66381. Florianópolis, 2020.
- BANNWART JR, Clodomiro J. *Perspectiva evolucionária na teoria social crítica de Habermas*. *Trans/Form/Ação*, v. 36, p. 67-86, ed. especial. Marília, 2013.
- BAUMAN Zygmunt. *Modernidade e ambivalência*. Tradução de MarcusPenchel. Rio de Janeiro: Zahar, 1999.
- BENHABIB, Seyla. *Abaixo do asfalto está a praia: reflexões sobre o legado da Escola de Frankfurt*. *Cadernos do Ateliê*, v. 1, p. 1-21, 2019.
- BENHABIB, Seyla; BUTLER, Judith; CORNELL, Drucilla; FRASER, Nancy. *Debates feministas: um intercâmbio filosófico*. Trad. Fernanda Veríssimo, São Paulo: Unesp, 2018.
- BERTEN, André L. A. *Habermas direito e pragmatismo*. In: I CONGRESSO DE FILOSOFIA DO DIREITO, 4, 2011, Belo Horizonte. *Anais...* n. 3, p. 46-67, 2011. Disponível em: <http://periodicos.pucminas.br/index.php/DireitoSerro/issue/view/169>. Acesso em: 20 maio 2021.
- BOSCO, Estevão. *Habermas e a esfera pública: anotações sobre a trajetória de um conceito*. *Sinais*, n. 21/2 Jul-Dez, p. 181-209, Vitória, 2017.
- BOZAN, José. *Racionalidade comunicativa e educação: um estudo sobre o pensamento de Jürgen Habermas enfatizando a formação da competência interativa como aprendizado da razão comunicacional*. (Dissertação mestrado) – Faculdade de Educação – Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, p. 164. 2002.
- BRESSIANI, Nathalie A. *Redistribuição e reconhecimento: Nancy Fraser entre Jürgen Habermas e Axel Honneth*. *Caderno CRH*, Salvador, v. 24, n. 62, p. 331-352, mai./ago. 2011. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/ccrh/v24n62/a07v24n62.pdf>. Acesso em: 25 out. 2018.
- _____. *Crítica e poder? Crítica social e diagnóstico de patologias em Axel Honneth*. 2015. 216 f. Tese (Doutorado) Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015. Disponível em: <https://teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8133/tde-11122015-130851/pt-br.php>. Acesso em: 25 maio 2021.
- _____. *Luta por reconhecimento e diagnóstico de patologias sociais: dois momentos da teoria crítica de Axel Honneth*. In: MELO, Rúrion (coord). *A teoria crítica de Axel Honneth: reconhecimento, liberdade e justiça*. São Paulo: Saraiva, 2013.

_____. *Monismo social ou moral?* Dos pressupostos teórico-sociais da teoria do reconhecimento de Axel Honneth. *Ethic@* (UFSC), v. 15, p. 169-190, 2016.

BRUM, Henrique. *Implicações da teoria normativa de Rainer Forst*. *Revista Opinião Filosófica*, Porto Alegre, v. 7, n. 2, p. 58-61, 2016.

CARMO, Alexandre D. *A problemática da relação entre racionalidade da ação estratégica e racionalidade comunicativa: uma tentativa de pensar com Habermas contra Habermas*. *Revista de Filosofia*, Fortaleza, v. 12, n. 24, p. 13-39, 2015.

DANTAS, Laiz, F. *Habermas e a reconstrução do marxismo: da teoria crítica ao pragmatismo*. Dissertação de mestrado, Orientador: José Crisóstomo de Souza, Programa de Pós-graduação em Filosofia, FFCH-UFBA, 2014.

DERANTY, Jean Phillipe; RENAULT, Emanuel. *Politicising Honneth's ethics of recognition*. In: *Thesis Eleven*, v. 88, n. 1, p. 92-111, 2007.

DERANTY, Jean-Philippe. *Beyond Communication: A critical study of Axel Honneth's Social Philosophy*. Leiden; Boston: Brill, 2009.

FARIAS, Alberto Luis C de; SILVA, Felipe Maia G. *Cartografias da crítica: fundamentos, potencialidades e limites (apresentação)*. *Cadernos do Ateliê*, v. 1, p. i-iv, 2019.

FORST, Rainer. *Contextos de Justiça: Filosofia Política para Além do Liberalismo e do Comunitarismo*, Boitempo Editorial, 2010.

_____. *O que é mais importante vem primeiro: distribuição, reconhecimento e justificação*. In: *Justificação e crítica: perspectivas de uma teoria crítica da política*: Unesp, 2018.

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

FRASER, Nancy. *Unruly practices: power, discourse and gender in contemporary social theory*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1989.

_____. *Justice interruptus: critical reflections on the "Postsocialist" condition*. New York and London: Routledge, 1997.

_____. *Da redistribuição ao reconhecimento? Dilemas da justiça numa era "pós-socialista"*. Tradução SIMÕES, J. A.; *Cadernos de Campo*, [S. l.], v. 15, n. 14-15, p. 231-239, 2006.

_____. *Reconhecimento sem ética?* In: SOUZA, J.; MATTOS, P. (Org.). *Teoria Crítica no século XXI*. Annablume, 2007, p. 79-94.

_____. *Prioritizing justice as participatory parity: a reply to kompridis and forst*. In: *Adding Insult to Injury: Nancy Fraser debates her critics*. Edited By Kevin Olson. London: Verso, 2008.

_____. *Scales of justice: reimagining political space in a globalizing world*. Nova Iorque: Columbia University Press, 2009.

_____. *Uma réplica a Iris Young*. Trad. André Villalobos. *Revista Brasileira de Ciência Política*, Brasília, n. 2, p. 215-221, julho-dez. de 2009

_____. *Repensando o reconhecimento*. *Enfoques*: revista semestral eletrônica dos alunos do Programa de Pós-graduação em Sociologia e Antropologia da UFRJ. Rio de Janeiro, v. 9, n.1, p.114-128, agosto 2010. Disponível em: <http://www.enfoques.ifcs.ufrj.br>. Acesso: 20 maio 2021.

_____. *What's critical about critical theory? The case of Habermas and Gender*. In: *Fortunes of feminism: from state-managed capitalism to neoliberal crisis*. London: Verso, p. 21-51, 2013a.

_____. *Justiça anormal*. *Revista Fac. Dir. Univ. São Paulo*, v. 108, p. 739 – 768, jan./dez, São Paulo, 2013b.

_____. *Contradiction of capital and care*. Disponível em: <https://newleftreview.org/II/100/nancy-fraser-contradictions-of-capital-and-carenew>. *Left review 100*, Londres, Jul/Ago, 2016.

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

_____. *Teoria crítica feminista em tempos de capitalismo financeirizado: entrevista com Nancy Fraser*. *Revista Estudos Feministas*. Florianópolis, v. 28, n. 3, 2020.

_____. *Um Futuro para o marxismo*. *Marxismo*. *Revista Novos Rumos*, [S. l.], n. 29, 2022. DOI: 10.36311/0102-5864.14.v0n29.1928. Disponível em <https://revistas.marilia.unesp.br/index.php/novosrumos/article/view/1928>. Acesso: 02 jun 2022.

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

FREITAG, Bárbara. *A teoria crítica: ontem e hoje*. São Paulo: Brasiliense, 1986.

_____. *Habermas e a filosofia da modernidade*. *Perspectivas*, São Pauto, v. 16, p. 23-45, 1993.

_____. *Dialogando com Jürgen Habermas*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2005.

FREUND, Julien. *Sociologia de Max Weber*. Trad. Luís Cláudio de Castro e Costa. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense, 1975.

GARCIA, Ranieri R. *A virada reconstrutiva na teoria crítica de Axel Honneth. Princípios: Revista de Filosofia (UFRN)*, Natal, v. 28, n. 56, p. 92-111, 30 maio-ago, 2021.

HABERMAS, Jürgen. *A crise de legitimação no capitalismo tardio*. Trad. Vamireh Chacon. Biblioteca Tempo Universitário: Série Estudos alemães. Rio de Janeiro: Edições Tempo Brasileiro, 1980.

_____. *Teoría de la acción comunicativa I: Racionalidad de la acción y racionalización social*. Tradução de Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Taurus, 1987

_____. *Consciência moral e agir comunicativo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.

_____. *Para a reconstrução do materialismo histórico*. São Paulo: Brasiliense, 1990.

_____. *Direito e democracia: entre facticidade e validade*. v. 1-2, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997.

_____. *O discurso filosófico da modernidade*. Trad. Luiz Sérgio Repa e Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

_____. *Mudança estrutural da esfera pública*. Trad. F. R. Kothe. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.

_____. *Teoria do agir comunicativo: sobre a crítica da razão funcionalista*. Trad. Flávio B. Siebeneichler. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012. Vol. II

_____. *Técnica e ciência como “ideologia”*. Trad. Felipe Gonçalves Dias. São Paulo: Unesp, 2014.

HONNETH, Axel. *Teoria Crítica*. In: GIDDENS, A.; TURNER, J. H. (Org.) *Teoria Social Hoje*. São Paulo: Unesp, 1999.

_____. *Redistribution as recognition: a response to Nancy Fraser*. In: *Redistribution or recognition? A political-philosophical exchange*. London: Verso, 2003a.

_____. *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. Trad. Luiz Repa. São Paulo: n. 34, 2003b.

_____. *The point of recognition: a rejoinder to the rejoinder*. In: *Redistribution or recognition? A political-philosophical exchange*. London: Verso, 2003c.

_____. *Crítica del poder: fases en la reflexión de una teoría crítica de la sociedad*. Antonio Machado Libros, Spanish. Edição do Kindle, 2009.

HORA, Leonardo da. *Capitalismo como prática social? Os potenciais desafios de uma aproximação entre o practice turn em teoria social e a interpretação do capitalismo*. *Trans/Form/Ação*, Marília, v. 43, n. 3, p. 277-302, Jul./Set., 2020.

KANT, Immanuel. *Resposta à pergunta: o que é Aufklärung?* In: *Paz Perpétua e Outros Opúsculos*. Lisboa: edições 70, 2002.

LUBENOW, Jorge. *As críticas de Axel Honneth e Nancy Fraser à Filosofia Política de Jürgen Habermas*. Disponível em: <https://doi.org/10.15448/1984-6746.2010.1.7325>. *Revista Veritas*, Porto Alegre, v. 55, n. 1, jan/abril 2010.

MELO, Rúrion. *Repensando a esfera pública: esboço de uma teoria crítica da democracia*. São Paulo: Lua Nova, 94, p.11-39, 2015.

MENDONÇA, Ricardo F. *Reconhecimento em debate: os modelos de Honneth e Fraser em sua relação com o legado habermasiano*. *Revista Sociol. Polít.*, Curitiba, 29, p. 169-185, nov. 2007.

MENEZES, Antônio. B. N. T. de. Habermas: Introdução à metacrítica da razão instrumental. *Princípios: Revista de Filosofia (UFRN)*, v. 3, n. 4, p. 19-26, 4 out. 2010.

MICHÈLE, Ollivier. *Status em sociedades pós-modernas: a renovação de um conceito*. São Paulo: Lua Nova, 2009.

NOBRE, Marcos. Apresentação. *Luta por reconhecimento: Axel Honneth e a teoria crítica*. In: *A Teoria Crítica*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004.

_____(Org.). *Curso Livre de Teoria Crítica*. Campinas: Papirus, 2008.

NOBRE, Marcos; REPA, Luiz. (Org.). *Habermas e a reconstrução: sobre a categoria central da teoria crítica habermasiana*. Campinas: Papirus, 2012.

OLIVEIRA, Manfredo A. *Reviravolta linguístico-pragmática na filosofia contemporânea*. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2006.

PINTO, Céli Regina, J. *O conceito de responsabilidade em Young*. *Lua Nova*, São Paulo, 91: 77-104, 2014

PINZANI, Alessandro. *A Teoria jurídica de Jürgen Habermas: entre funcionalismo e normativismo*. *Revista Veritas: revista de filosofia*, v. 46, n. 1. Porto Alegre: PUCRS, 2001.

PIZZI, Jovino. *O mundo da vida: Husserl e Habermas*. Ijuí: Unijuí, 2006.

REGATIERI, Ricardo P. *Teoria da ação e teoria de sistemas em Talcott Parsons e Jürgen Habermas*. In: *Estudos de Sociologia*, v. 2 n. 25, Recife, 2019.
Disponível em: <https://periodicos.ufpe.br/revistas/revsocio/article/viewFile/243767/34007>. Acesso em: 03 abr. 2022.

REPA, Luiz. *Hegel, Habermas e a modernidade*. *Revista dois pontos*, v.7, n. 4, p. 151-162, set., Curitiba, São Carlos, 2010.

RIVIERA, Francisco J. Uribe. *Agir comunicativo e planejamento social: uma crítica ao enfoque estratégico* [online]. Rio de Janeiro: FIOCRUZ, 1995.

SCALDAFERRO, Maikon C. S. *Patologias sociais e estado de direito: uma breve incursão às teorias críticas de Honneth e Habermas*. *Kalagatos*, Fortaleza, v. 13, n. 27, p. 195-208, 2016.

SIEBENEICHLER, Flávio. B. *Jürgen Habermas: razão comunicativa e emancipação*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.

SCHUTZ, Alfred. *Sobre fenomenologia e relações sociais*. Edição e organização de Helmut T. R. Wagner. Petrópolis: Vozes, 2012.

SILVA, Hélio Alexandre da; RAVAGNANI, Herbert B. *Estruturas e fundamentos sociais: a leitura honnethiana de Habermas*. *Trans/Form/Ação*, Marília, v. 36, n. 2, p. 155-178, maio/ago., 2013.

SOUZA, Luís. Gustavo da Cunha. de. *O Estado das Coisas Debate entre Redistribuição e Reconhecimento*. *Ideias, [S. l.]*, v. 1, n. 2, p. 184–207, 2010.

VOIROL, Olivier. *A esfera pública e as lutas por reconhecimento: de Habermas a Honneth*. Trad. Rurion Soares Melo. *Cadernos de Filosofia Alemã*, n.11, p. 33-56, jan.-jun., 2008.

WARNER, Michael. *Públicos e Contrapúblicos*. Periódico Permanente Nº 6 / fev 2016. Disponível em. <http://www.forumpermanente.org/revista/numero-6-1/conteudo/publicos-e-contrapublicos-2013-m-warner>. Acesso 24 maio 2023.

YOUNG, Iris M. *Categorias desajustadas: uma crítica à teoria dual de sistemas de Nancy Fraser*. *Revista Brasileira de Ciência Política*, Brasília, n. 2, p. 193-214, jul./dez., 2009.