

## NANCY FRASER E A TEORIA DA JUSTIÇA NA CONTEMPORANEIDADE

Por Susana de Castro

**Resumo:** Neste artigo a autora mapeia o debate entre teorias políticas contemporâneas da justiça a partir dos conceitos-chaves de reconhecimento e distribuição. Mostra a teoria normativa da justiça de Nancy Fraser, chamada de ‘paridade participativa’. Esta Teoria reúne elementos distributivos e de reconhecimento. No final, aborda as críticas de Zerilli às teorias feministas universalistas e a filiação de Fraser ao pragmatismo.

Palavras-chaves: *reconhecimento, distribuição, feminismo, justiça.*

**Abstract:** In this paper the author maps the debate in contemporary political theories about justice through the key concepts of recognition and distribution. It shows the normative theory of justice by Nancy Fraser, called ‘parity of participation’. This theory aggregates elements of both recognition and distribution’ theories. At the end, it deals with the critics of Zerilli about the universalistic feminist theories and shows the affiliation of Fraser with pragmatism.

Key-words: *recognition, distribution, feminism, justice.*

Nancy Fraser, ao lado de Seyla Benhabib, Iris Young e outras feministas americanas estão preocupadas em situar as questões de gênero dentro do universo maior acerca dos impasses da justiça no mundo atual, principalmente nas democracias ocidentais. Em seus ensaios Fraser faz um mapeamento preciso de quais seriam as principais correntes e questões da filosofia política e da teoria da justiça atuais.

### 1. Redistribuição *versus* reconhecimento

As duas principais correntes de filosofia política contemporâneas são as encabeçadas por John Rawls e Axel Honneth. O primeiro, J. Rawls, propõe com sua obra principal, *Uma Teoria da Justiça*, um modelo de organização social e política liberal centrado na noção de justiça redistributiva. Para Rawls, uma sociedade bem

ordenada é aquela na qual existam mecanismos compensatórios e regulatórios legais capazes de diminuir as desigualdades econômicas e igualar as oportunidades de emprego. Axel Honneth, autor de *Luta por reconhecimento, a gramática moral dos conflitos sociais*, traz a questão da justiça para o plano psicológico. Segundo Honneth, a questão central da justiça não é o da distribuição econômica, mas sim a do ‘reconhecimento’. O cerne da questão do reconhecimento é a noção de identidade. Para Honneth está claro que a identidade de cada um é construída pela aceitação/reconhecimento do outro. Se um grupo ou um indivíduo não tem sua identidade, seu modo de ser, respeitado pelo grupo hegemônico isso automaticamente configura uma situação de injustiça.

As questões de justiça das sociedades contemporâneas tendem a se pautar mais por reivindicações de reconhecimento cultural do que por reivindicações salariais ou redistributivas. Hoje, os grupos sociais estão cada vez mais diferenciados e com uma pauta de reivindicações específicas. Os movimentos das mulheres, dos negros e dos homossexuais, para citar apenas os três mais conhecidos, exigem que a sociedade os reconheça como cidadãos iguais, com iguais direitos de casamento, educação, trabalho, que os grupos culturais hegemônicos. Para Fraser, essa luta pelo reconhecimento identitário, ainda que legítima e necessária, favorece a fragmentação e o enfraquecimento do movimento político mais amplo, que almeja combater as formas de exploração capitalista. Propõe uma união das questões distributivas com as questões culturais.

Segundo Fraser, vigora na atualidade um sentimento de que as questões de distribuição são questões que dizem respeito somente a questões morais e de política econômica, e as questões de reconhecimento dizem respeito somente a questões éticas, de busca de felicidade pessoal. O defensor de cada posição reivindica uma prioridade do seu tema sobre o outro e acredita que qualquer um que queira unificar as duas questões padecerá de “esquizofrenia filosófica” (Fraser, 2007, p. 105). Para Fraser é possível unir as duas questões sem cair em um estado de “esquizofrenia”.

É importante frisar que Fraser não defende em seus textos um modelo distributivo liberal, mas sim uma via média, entre as políticas socialistas transformadoras e as políticas reformistas liberais. Esta via média é chamada por ela de ‘reforma não reformista’ (Fraser, 2003, p. 78 e seg.).

Para Fraser está claro que as injustiças possuem duas faces, ou duas dimensões, uma dimensão econômica e outra cultural, ou, em outras palavras, uma dimensão de classe e outra de status. Assim, a mulher dona de casa que não recebe nenhum tipo de remuneração por seu trabalho doméstico sofre um tipo de exploração econômica, mas ao mesmo tempo, ela sofre os efeitos da dominação cultural masculina que desvaloriza o trabalho doméstico por considerá-lo inferior aos outros tipos de trabalho exercidos pelos homens. A mesma coisa podemos dizer da situação do homossexual. Em um primeiro momento, diríamos que a maior injustiça que o homossexual sofre é a injustiça cultural ou de status, pois os valores heterossexuais são predominantes na sociedade. Seja na representação da família ideal e do relacionamento afetivo da propaganda, seja na própria legislação sobre as uniões afetivas, o modelo difundido de relacionamento afetivo e de preferência sexual é predominantemente o heterossexual. Mas, por outro lado, há também uma dimensão econômica envolvida. O profissional bem remunerado que resolve assumir a sua preferência sexual sabe que corre o risco de ser preterido quando surgirem chances de promoção. A bidimensionalidade das questões de injustiça perpassam todos os casos. Em função do reconhecimento dessa bidimensionalidade intrínseca, Fraser propõe um modelo de paridade participativa (Fraser, 2003, 2007).

## **2. A paridade participativa**

Segundo Fraser, a questão do reconhecimento cultural de grupos minoritários<sup>1</sup> não é uma questão ética, mas sim moral. Ela não diz respeito à busca pessoal pela felicidade e auto-realização, mas sim ao desenho institucional justo. O desenho institucional, isto é, as normas e regras que organizam as instituições públicas, quaisquer que elas sejam, só será justo na medida em que todos os segmentos da sociedade, sejam eles de grupo majoritários ou de grupos minoritários, tenham a possibilidade de participar de maneira igualitária na formulação dessas regras. Essa é a única forma de combater os padrões culturais excludentes que perpassam as regras das instituições. Não compete aos formuladores de política pública interferir nas crenças e no imaginário dos indivíduos; eles podem ser tão homofóbicos, racistas ou sexistas

---

<sup>1</sup> Até que ponto podemos chamar as mulheres, que compõem a metade da população mundial, de grupo minoritário? Essa é uma questão controversa. Porém é correto falar que do ponto de vista do poder, esse quantitativo não influencia em nada.

quanto queiram, no entanto os padrões culturais excludentes devem ser banidos das instituições. Esse banimento dos padrões culturais excludentes não se dará apenas por sabedoria e benevolência dos dirigentes e gestores públicos. Na medida em que os cargos públicos de representação sejam ocupados exclusivamente pelos segmentos hegemônicos da população, a tendência é que não haja a moralização das regras institucionais.

Fraser (2007, p. 36) deixa claro que seu modelo moral de reconhecimento não invalida as reivindicações de justiça econômica. Assim, estabelece que para que seja possível criar um regime de paridade participativa é necessário tanto que certas condições objetivas, quanto certas condições intersubjetivas, sejam satisfeitas.

As *condições objetivas* são aquelas que excluem níveis de dependência econômica e desigualdade que impeçam a igualdade de participação, isto é, que excluem arranjos sociais que institucionalizam a privação, as grandes disparidades de renda, riqueza, e tempo de lazer, impedindo a possibilidade de algumas pessoas de interagirem com outras como iguais.

A *condição subjetiva* para a igualdade de participação requer que os padrões institucionalizados de valores culturais expressem igual respeito por todos os participantes e garanta a oportunidade igual para que cada qual alcance a estima social.

*Ambas* as condições são necessárias para a paridade de participação. A satisfação de apenas uma delas não é suficiente. Fraser defende uma concepção bidimensional da justiça orientada para a norma da paridade de participação, que leve em consideração tanto o aspecto econômico, quanto o cultural da justiça, mas sem reduzir um ao outro.

### **3. Feminismo e capitalismo**

Em um artigo recente, “Feminism, capitalism and the cunning of history” (NLR, 56, 2009), Fraser parece atribuir ao feminismo identitário, ou culturalista, o da chamada ‘segunda onda’ do feminismo, um papel atuante na fase neoliberal do capitalista.

Segundo Fraser a segunda onda do feminismo surgiu no início da década de 70, dentro do contexto de crítica ao capitalismo estatal. Por capitalismo estatal, ela entende os Estados do bem estar social que surgiram após a segunda grande guerra nos chamados países do ‘primeiro mundo’. Tais economias e sociedades do bem estar possuíam quatro grandes características: o *economismo*, isto é, a ideia de que o poder público político deveria regular o mercado econômico; o *androcentrismo*, isto é, a ideia de que as políticas salariais deveriam estar voltadas para o homem trabalhador que com o seu salário deveria ser capaz de sustentar toda a família; o *estatismo*, isto é, a visão empresarial estatal do Estado, provido de um número grande de profissionais tecnocratas que determinavam as políticas públicas econômicas; e, por último o *westphalianismo*, isto é, a defesa de nações-Estados com suas fronteiras nacionais bem claras que definia um padrão de cidadania próprio.

A segunda onda do feminismo vai rejeitar todos esses quatro pilares do capitalismo estatal. Contra o economismo, dirá que não existem apenas injustiças econômicas, mas o pessoal também é político e sujeito a relações de injustiça. Contra o androcentrismo, denunciará a divisão de gênero do trabalho que exclui as mulheres das profissões melhor remuneradas e não reconhece a necessidade de remuneração pelo serviço doméstico. Contra o estatismo, reivindica e cria novas formas de agir e fazer política que não perpassam pelos escritórios e departamentos do Estado. Essa novas formas de fazer política estavam inseridas dentro do contexto político da contracultura que reivindicava uma autonomia de ação política e a diminuição da presença do Estado nas formas de organização sociais e privadas. Contra o westphalianismo, reivindicava uma justiça transnacional, e uma solidariedade feminina internacional (‘sistehood is global’).

Em que pese a conveniência dessas críticas ao capitalismo estatal do bem estar social, ela abriu espaço, e foi coetânea, para o ‘novo espírito do capitalismo’ da década de 80. Capitaneados pelos governos de Reagan, nos Estados Unidos, e de Thatcher, na Inglaterra, essa novo espírito promoveu reformas que desmantelaram a rede de segurança social e previdenciária do governo. Promoveu, além disso, a desregulamentação do mercado e a privatização das empresas estatais. Esse modelo espalhou-se pelo mundo, obrigando os países endividados a realizar reformas que livrassem o Estado de encargos sociais.

Segundo Fraser, as críticas acima referidas do feminismo ao capitalismo do bem estar social foram resignificadas pelo novo espírito desregulador e privatista do novo capitalismo de tal forma que sua força emancipadora foi abalada. Assim, por exemplo, a crítica ao sistema salarial centrado no homem (androcentrismo) como o único provedor foi reapropriada de modo a abrir espaços no mercado de trabalho às mulheres. Ocorre que o espaço de trabalho cedido foi o de trabalhos subalternos e mal pagos na indústria e no comércio. Por outro lado, a crítica ao economismo levou os movimentos feministas a privilegiarem as questões do reconhecimento e da cultura. Ao descartar a relevância em pé de igualdade das questões de distribuição, o feminismo tornou-se uma discussão acadêmica e pouco relacionada com as desigualdades econômicas e injustiças das mulheres ao redor do mundo. Neste ponto Fraser compartilha da crítica de Richard Rorty (1999) ao culturalismo de uma maneira geral, por este ter se afastado do movimento dos trabalhadores (ver Fraser, 2007, p. 15), mas ao contrário deste, reconhece que a questão da justiça hoje não se reduz a questão da distribuição, mas também está associada à luta pelo reconhecimento, como expusemos acima.

#### **4. Pragmatismo democrático-feminista-socialista**

Em “Rumo a uma teoria feminista do julgamento” (2009), Linda Zerilli defende o feminismo multiculturalista contra o que ela chama de novo universalismo feminista. Seus principais alvos são as filósofas Martha Nussbaum e Seyla Benhabib, no entanto, é evidente que a proposta de um (feminismo) reconhecimento moral de Fraser poderia ter sido muito bem alvo dessa mesma crítica.

Segundo Zerilli o problema das novas universalistas é o de acreditarem que precisam de uma teoria transcontextual de julgamento para que possam dar força políticas às suas conclusões e reivindicações. Temem cair no relativismo se assumirem uma postura anti-essencialista e cultural, mas, segundo Zerilli, não alcançam a almejada objetividade e imparcialidade de seus julgamentos:

*(. . .) o etnocentrismo reaparece na visão antiessencialista da cultura desses novos universalistas sob a forma de contextos locais que se tornaram supérfluos a partir do ponto de vista de qualquer articulação de critérios normativos comuns. (2009, p.99)*

Na visão de Zerilli, portanto, qualquer esforço de normatividade não escapará ao ímpeto de assumir um só critério de escolha, e ao fazer isso estará necessariamente deixando de lado as questões que não se encaixem nesse critério. Segundo Zerilli, porém, nosso julgamento não ficará paralisado diante da impossibilidade de assumir critérios transcontextuais que eliminem o risco do relativismo, desde que aceitemos uma validade provisória para nossos julgamentos, isto é, que eles estejam sujeitos a críticas e aceitação dentro da arena de disputa política.

Fraser afirma (2007, p. 120) que a paridade participativa é universalista, seja porque inclui todos os parceiros na interação, seja por que pressupõe igual valor moral dos seres humanos. Esses são critérios mínimos que não comprometem o conteúdo do julgamento moral. Esse conteúdo não pode ser definido a priori. O que define o tipo de reconhecimento a ser reivindicado em um campo de forças políticas e sociais depende, para Fraser, da abordagem do problema com o “espírito de um pragmatismo informado pelas compreensões da teoria social” (idem, ibidem). Em outras palavras, é preciso sempre contextualizar o debate e fazer uso das informações correntes sobre o problema em jogo.

*Para o pragmatista, nesse sentido, tudo depende do que as pessoas são reconhecidas hoje em dia necessitam a fim de serem capazes de participar como parceiros na vida social. E não há razão para assumir que todas elas necessitem da mesma coisa em qualquer contexto. Em alguns casos, elas podem necessitar de serem aliviadas de excessiva distinção atribuída ou construída, Em outros casos, elas podem necessitar de que suas particularidades, até agora não reconhecidas, sejam levadas em consideração. (2007, p. 123)*

Em “Solidarity or Singularity? Rorty between Romanticism and Technocracy” (1989), Fraser define melhor o que ela adota no seu pensamento da filosofia pragmatista. No final desse ensaio ela fornece uma receita para o que seria um pragmatismo democrático–socialista-feminista e fala sobre cada um de seus ingredientes. Apesar de neste ensaio criticar a posição liberal e androcêntrica de Rorty, aceita um grau zero de pragmatismo como importante. Segundo ela, o pragmatismo é uma visão antiessencialista com respeito aos conceitos da filosofia tradicional, tais como razão, verdade, natureza humana e moralidade. O pragmatismo considera que tais categorias são construídas histórica e socialmente. Mas é preciso radicalizar a democracia e não acreditar que suas instituições sejam autorreguladoras e imparciais, posição adotada pelo meliorismo pragmatista.

### **Conclusão:**

A despeito de sua reivindicação de um universalismo moral, não penso que Fraser discorde essencialmente da Zerilli de que não podemos assumir uma posição transcontextual de julgamento, já que ela adota a crítica ao essencialismo do pragmatismo e seu método de contextualização dos problemas. Por outro lado, me parece que a sua visão bidimensional da justiça, a visão segundo a qual a paridade participativa é o critério de justiça que pode abrigar tanto as condições objetivas da justiça distributiva, quanto as condições intersubjetivas do reconhecimento é uma posição mais apropriada do que a pura política da justiça como reconhecimento do feminismo culturalista. Em países como o Brasil, com enormes disparidades econômicas, seria uma grande alienação acharmos que a questão cultural se sobrepõe à econômica.

### **Referências bibliográficas:**

- FRASER, Nancy. “Solidarity or Singularity? Richard Rorty between Romanticism and Technocracy”. In: Fraser, Nancy. *Unruly Practices: Power, Discourse, and Gender in Contemporary Social Theory*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1989. P. 93- 108.
- . “Reconhecimento sem ética?”. Trad. Ana C. F. Lima e Mariana P. Fraga Assis. In: *Lua Nova*, 70. São Paulo, 2007. P. 101-138.
- . “Feminism, Capitalism and the Cunning of History”. In: *New Left Review*, 56. 2009. P. 97-117.
- . “Social Justice in the Age of Identity Politics: Redistribution, Recognition, and Participation”. In: Fraser, Nancy e Honneth, Axel. *Redistribution or Recognition? A political-Philosophical Exchange*. Nova Iorque, Londres: verso, 2003. P. 7- 109.
- HONNETH, Axel. *Luta por Reconhecimento, a gramática moral dos conflitos sociais*. Trad. Luiz Repa. São Paulo: Ed. 34, 2009 (2ª. edição).
- RAWLS, John. *Uma teoria da justiça*. Trad. Jussara Simões. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

RORTY, Richard. *Achieving our Country. Leftist Thought in Twentieth-Century America*. Cambridge, Londres: Harvard University Press, 1999.

ZERILLI, Linda. “Rumo a uma teoria feminista do julgamento”. TRad. André Villalobos. In: *Revista Brasileira de Ciência Política: Gênero e Política*. No. 2. Brasília, julho/ dezembro, 2009. P. 89-118.