Editora Fundação Fênix

Justiça e Libertação: A tribute to *John Rawls*

Cristina Foroni Consani
Julia Sichieri Moura
Nythamar de Oliveira
(orgs.)

A presente obra conjunta, intitulada “Justiça e Libertação: A Tribute to John Rawls", reúne 25 trabalhos em português, espanhol e inglês apresentados no evento. Os artigos trazem contribuições em torno de três grandes temas: *i)* análises e interpretações de conceitos da obra de Rawls, tais como construtivismo, democracia, educação, a inclusão de pessoas com deficiência, questões atreladas a desigualdades genéticas, meio ambiente, razão pública e o papel da reconciliação; *ii)* análise de críticas dirigidas a Rawls por Dupuy, Dussel, Fraser e Mouffe; *iii)* análise das questões afetas à justiça e libertação a partir do debate de temas como injustiças climáticas e colonialismo, justiça social e gênero, justiça e progresso, justiça e reconhecimento e pensamento crítico latino-americano. Aos nossos leitores, desejamos boa leitura e bom proveito.

Os Organizadores.

Editora Fundação Fênix

ISBN: 978-65-81110-48-2

Justiça e Libertação: A Tribute to John Rawls

Série Filosofia

Conselho Editorial

Editor

Agemir Bavaresco

Conselho Científico

Agemir Bavaresco – Evandro Pontel

Jair Inácio Tauchen – Nuno Pereira Castanheira

Conselho Editorial

Augusto Jobim do Amaral
Cleide Calgaro
Draiton Gonzaga de Souza
Evandro Pontel
Everton Miguel Maciel
Fabián Ludueña Romandini
Fabio Caprio Leite de Castro
Fábio Caires Coreia
Gabriela Lafetá
Ingo Wolfgang Sarlet
Isis Hochmann de Freitas
Jardel de Carvalho Costa
Jair Inácio Tauchen
Jozivan Guedes
Lucio Alvaro Marques
Nelson Costa Fossatti
Norman Roland Madarasz
Nuno Pereira Castanheira
Nythamar de Oliveira
Orci Paulino Bretanha Teixeira
Oneide Perius
Raimundo Rajobac
Renata Guadagnin
Ricardo Timm de Souza
Rosana Pizzatto
Rosalvo Schütz
Rosemary Sadami Arai Shinkai
Sandro Chignola

Cristina Foroni Consani

Julia Sichieri Moura

Nythamar de Oliveira

(Organizadores)

Justiça e Libertação: A Tribute to John Rawls

Editora Fundação Fênix

Porto Alegre, 2021

Direção editorial: Agemir Bavaresco
Diagramação: Editora Fundação Fênix
Concepção da Capa: Editora Fundação Fênix

O padrão ortográfico, o sistema de citações, as referências bibliográficas, o conteúdo e a revisão de cada capítulo são de inteira responsabilidade de seu respectivo autor.

Todas as obras publicadas pela Editora Fundação Fênix estão sob os direitos da Creative Commons 4.0 –
http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR

Este livro foi editado com o apoio financeiro do Ministério das Relações Exteriores da República Federal da Alemanha através do Serviço Alemão de Intercâmbio Acadêmico (DAAD).

Série Filosofia – 86

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

CONSANI, Cristina Foroni; MOURA, Julia Sichieri; OLIVEIRA, Nythamar de. (Orgs).

CONSANI, Cristina Foroni; MOURA, Julia Sichieri; OLIVEIRA, Nythamar de. (Orgs). *Justiça e Libertação:* A Tribute to John Rawls. Porto Alegre, RS: Editora Fundação Fênix, 2021.

582p.
ISBN – 978-65-81110-48-2
https://doi.org/10.36592/9786581110482

Disponível em: https://www.fundarfenix.com.br

CDD-100

1. Justiça. 2. Libertação. 3. Ética. 4. Cidadania.

Índice para catálogo sistemático – Filosofia e disciplinas relacionadas – 100

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO
Os Organizadores 11

1. A SOCIEDADE JUSTA INSUPORTÁVEL: A CRÍTICA DE JEAN-PIERRE DUPUY A *UMA TEORIA DA JUSTIÇA*
Alexsandra Andrade Santana 13

2. INJUSTIÇAS DO ANTROPOCENO: A (RE)VITIMIZAÇÃO DOS INUIT
Anna Caramuru Pessoa Aubert 31

3. REASON AND DEMOCRACY: ARE THE COGNITIVE AND MORAL DEMANDS OF PUBLIC REASON EXCESSIVE?
Catherine Audard 49

4. DA EDUCAÇÃO MORAL À FORMAÇÃO DO SENSO DE JUSTIÇA
Celso de Moraes Pinheiro 77

***5.* SOBRE ENFRENTAR A DESIGUALDADE GENÉTICA FOCANDO NA ESTRUTURA BÁSICA DA SOCIEDADE EM RAWLS?**
Charles Feldhaus 101

6. LA EMERGENCIA DEL SUJETO EN PROCESOS DE TRANSFORMACIÓN SOCIAL LATINOAMERICANOS
Cristián Valdés Norambuena 121

7. CONSENSO, CONFLITO E O CONCEITO DO POLÍTICO: UMA AVALIAÇÃO DAS CRÍTICAS DE MOUFFE A RAWLS
Cristina Foroni Consani 137

8. NANCY FRASER: UMA TEÓRICA DA JUSTIÇA RETICENTE (À TEORIA RAWLSIANA)
Diana Piroli 161

9. A EDUCAÇÃO NA JUSTIÇA COMO EQUIDADE DE RAWLS: UMA POSIÇÃO DE CENTRALIDADE OU DE MARGINALIDADE?
Everton Mendes Francelino 189

10. ENVIRONMENTAL RACISM WITHIN THE FRAMEWORK OF ENVIRONMENTAL JUSTICE AND OF CLIMATE JUSTICE
Ingrid Meurer 217

11. REFLEXÕES SOBRE O CONSTRUTIVISMO KANTIANO: UMA LEITURA DE KANT À LUZ DE RAWLS
Joel T. Klein 239

12. PENSAMENTO CRÍTICO LATINO-AMERICANO: A "TRIANGULARIDADE" ENTRE CONQUISTA E USURPAÇÃO FRENTE ÀS REIVINDICAÇÕES POR LIBERTAÇÃO E JUSTIÇA
Jovino Pizzi.....259

13. O FATO DO PLURALISMO RAZOÁVEL E O PAPEL DA RECONCILIAÇÃO NA TEORIA DE JOHN RAWLS
Julia Sichieri Moura.....279

14. A RECEPÇÃO DO CONSTRUTIVISMO KANTIANO DA TEORIA DE JOHN RAWLS: ATUALIZAÇÃO E LIMITES A PARTIR DA FILOSOFIA DE ONORA O'NEILL
Lorena da Silva Bulhões Costa.....293

15. JUSTIÇA PARA TODOS: A DEFICIÊNCIA REQUER REPENSAR O CONTRATUALISMO DE RAWLS?
Luana Adriano Araújo.....323

16. A REVOLUÇÃO RAWLSIANA
Lucas Petroni.....353

17. BREVES NOTAS SOBRE A CRÍTICA DE DUSSEL AO FORMALISMO MORAL EM RAWLS E À RAZÃO DISCURSIVA EM HABERMAS
Lucas Taufer.....385

18. MENSCHENRECHTE AUS DER SICHT DER LATEINAMERIKANISCHEN PHILOSOPHIE UND THEOLOGIE DER BEFREIUNG
Manfredo Araújo de Oliveira.....407

19. UMA TEORIA DECOLONIAL DA JUSTIÇA COMO LIBERTAÇÃO: REVISITANDO A CRÍTICA RAWLSIANA AO IGUALITARISMO LOTÉRICO
Nythamar de Oliveira.....427

20. RAWLS' DEMOCRATIC EQUALITY AND THE IDEA OF CO-AUTHORSHIP
Nunzio Alì.....445

21. DIVERSITY AND COHERENCE IN PUBLIC REASON
Paul Weithman.....473

22. GENDER, SOCIAL JUSTICE, AND PUBLICITY
Paula Casal.....493

23. ACERCAMIENTOS A LA JUSTICIA Y EL RECONOCIMIENTO EN LA FILOSOFÍA POLÍTICA CONTEMPORÁNEA
Ricardo Salas Astrain.....513

24. DITADURAS E LIBERAÇÃO NA AMÉRICA LATINA: O TOTALITARISMO NO HAITI NA ESTEIRA DO IMPERIALISMO NORTE-AMERICANO
Robenson Azor.....535

25. LEARNING BY CATASTROPHE? - REDUX POLITICAL PROGRESS AND THE DIALECTICS OF LIBERATION
Thor João de Sousa Veras 551

8. NANCY FRASER:

UMA TEÓRICA DA JUSTIÇA RETICENTE (À TEORIA RAWLSIANA)[1]

https://doi.org/10.36592/9786581110482-08

Diana Piroli[2]

Resumo

Não é novidade no ambiente acadêmico as reticências da teórica crítica Nancy Fraser para com a teoria da justiça de John Rawls. Mais especificamente, sua desconfiança é que a justiça rawlsiana não seja capaz de capturar devidamente a complexidade das desigualdades sociais nas sociedades contemporâneas: seja porque sua teoria moral (da justiça) é presumidamente descolada de uma teoria social de fundo; seja porque sua teoria moral (da justiça) é considerada reducionista (ou "monista"). Porém, o espírito do presente artigo não é de aprofundar suas diferenças metodológicas, mas sim colocar as bases para se pensar possíveis "semelhanças de família" entre suas concepções de justiça. Afinal, ambas as formulações se apresentam como abordagens "deontológicas", ou seja, que priorizam o correto (o justo) sobre o bem. Na primeira seção, retorna-se ao célebre debate redistribuição e reconhecimento, onde Fraser apresenta as novas abordagens liberais – com destaque à de Rawls - como as principais representantes do paradigma redistributivo no cenário contemporâneo. Ao mergulhar nessas passagens, é possível revelar precisamente quais os pontos de concordância e discordância de Fraser para com a teoria deontológica de Rawls. Dando continuidade, na segunda seção é explorado sua principal discordância: o presumido "reducionismo" da teoria da justiça rawlsiana à dimensão redistributiva (econômica), aqui chamada de *crítica do reducionismo redistributivo*. Se essa objeção procede ou não é objeto da terceira e última seção. Nela, é argumentado que mesmo que as preocupações normativas de Fraser (quanto ao problema do reducionismo) sejam válidas, ainda assim, esse problema não se aplica à teoria rawlsiana. Ao contrário, é argumentado que é possível encontrar "semelhanças de família" entre as concepções de Fraser e Rawls: (a) no seu alicerce e compromisso com o *pluralismo*, (b) na sua investigação e defesa do *status igualitário* entre as pessoas e, finalmente, (c) na constatação que o ideal normativo da *igualdade democrática* entre as pessoas (ou paridade de participação) requer dos arranjos institucionais não somente a redistribuição de recursos e bens econômicos, como também elementos de qualidades diferentes.

Palavras-chave: teorias da justiça; Nancy Fraser; John Rawls; crítica do reducionismo; semelhanças de família.

---

[1] Esta pesquisa foi realizada com o apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), nº 88887.364809/2009-00.

[2] (UFSC). Orcid: https://orcid.org/0000-0002-3523-8815

Embora a filósofa norte-americana Nancy Fraser se debruce sobre as reivindicações de justiça social a partir de uma perspectiva moral "deontológica", ou seja, que propositadamente se esquiva da avaliação ética das questões de bem para concentrar-se no domínio daquilo que arranjos institucionais moralmente corretos devem a todas as pessoas na condição de autônomas e iguais, não é novidade sua aberta e pouca simpatia para com o principal projeto teórico do final do século XX que retoma essa perspectiva metodológica, qual seja, a teoria da justiça de John Rawls[3]. Esse afastamento ocorre principalmente por conta da autoidentificação da autora com a linhagem hegeliana de esquerda, isto é, preocupada com o forte entrelaçamento entre uma teoria normativa da justiça com uma teoria social de fundo que revele as várias lógicas de organização social que atravessam as sociedades capitalistas, na medida em que o filósofo de *Uma teoria da justiça* - interpretado por ela como herdeiro da tradição kantiana - estaria concentrado de forma unilateral no plano normativo das teorias da justiça, ignorando uma investigação das múltiplas dinâmicas que atravessam simultaneamente o funcionamento de uma ordem social capitalista[4].

Ao passo que Nancy Fraser tenha explicitamente procurado se colocar em contraponto com a concepção de justiça rawlsiana, certamente, não é possível negar que os trabalhos de John Rawls ainda assim tenham grande impacto nas suas produções[5]. Por exemplo, é possível encontrar "semelhanças de família" – para usar uma célebre expressão de Habermas em seu debate com Rawls[6] - entre sua descrição deontológica de justiça social e da justiça rawlsiana como, por exemplo, no caso da separação entre moral e ética, na descrição da prioridade do correto sobre o bem, no seu uso da estratégia da esquiva, na sua defesa do pluralismo, no seu ceticismo em relação aos assuntos da autorrealização identitária, sua desconfiança com o uso do poder político para interferir diretamente na formação da identidade dos indivíduos, preferindo optar por uma investigação institucional muito menos psicológica que gire em torno das desigualdades moralmente arbitrárias da "posição

[3] Fraser & Jaeggi (2018).
[4] Fraser & Jaeggi (2018).
[5] Para uma excelente reconstrução da teoria (crítica) da justiça de Nancy Fraser em seus vários estágios de desenvolvimento, ao longo do tempo, cf. Bressiani & Silva (2021).
[6] Cf. Habermas (2018); Finlayson (2019, 2011).

social relativa" ocupada pelas pessoas, ou melhor, seu "status" social[7].

Em seu notório debate redistribuição e reconhecimento, trabalho escrito em colaboração com o também teórico crítico Axel Honneth, ao apresentar aquelas que seriam as respectivas "origens" (*provenances*) contemporâneas de cada um dos paradigmas normativos em disputa, é possível encontrar as linhas gerais daquela que seria uma interpretação mais generosa de Nancy Fraser da obra rawlsiana[8]. Ao passo que o paradigma do reconhecimento teria como fonte os trabalhos dos neo-hegelianos Charles Taylor e Axel Honneth, o paradigma da redistribuição não teria somente uma única influência, sobretudo, uma dupla herança[9]. Se, por um lado, é possível notar a influência da tradição marxiana no ambiente acadêmico europeu; por outro lado, tem-se a tradição analítica liberal no contexto anglo-americano. Em especial, Nancy Fraser destaca os trabalhos de John Rawls e Ronald Dworkin, nos anos 70 e 80 como dois dos maiores influenciadores de uma geração de teóricos preocupados com a dimensão redistributiva da justiça[10].

I Para além das reticências, uma interpretação mais generosa das "novas" abordagens liberais

Nancy Fraser não somente se refere às novas abordagens liberais (de Rawls e Dworkin) como paradigmas teóricos da dimensão redistributiva da justiça que influenciaram uma longa geração vindoura, como também generosamente elogia seus referidos trabalhos como "sofisticadas teorias da justiça distributiva":

"Redistribution" comes from the liberal tradition, especially its late-twentieth-century AngloAmerican branch. In the 1970s and 80s this tradition was richly extended as "analytic" philosophers such as John Rawls and Ronald Dworkin developed sophisticated theories of distributive justice. Seeking to synthesize the traditional liberal emphasis on individual liberty with the egalitarianism of social democracy, they propounded new conceptions of justice that could justify socio-

[7] Fraser (2003).
[8] Toma-se de empréstimo de Bressiani (2010) a expressão: "debate redistribuição e reconhecimento".
[9] Taylor (1994, 1991) e Honneth (2003,1996).
[10] Fraser (2003, 1997).

economic redistribution."[11]

Mas, afinal, quais seriam as razões para essa interpretação mais generosa da linhagem anglo-americana em teorias da justiça? Ao menos, é possível encontrar duas razões para o referido elogio com base na interpretação da teórica crítica. A *primeira razão* é que Fraser teria interpretado as novas abordagens liberais – com destaque à rawlsiana - como formas de igualitarismo que almejam expandir os assuntos distributivos da justiça social para além da garantia equitativa de um conjunto fundamental de direitos e de liberdades individuais. Nesse sentido, Fraser não teria problemas em concordar que a teoria rawlsiana, ao acrescentar seu tão famoso segundo princípio de justiça consegue escapar da clássica crítica marxiana ao liberalismo clássico: a crítica do formalismo vazio Ou seja, as novas teorias liberais não estariam meramente focadas no presumido plano formal da distribuição equitativa de direitos e liberdades individuais, mas sim se expandem para outras dimensões. Em comparação aos seus antecessores da tradição do contratualismo, as novas abordagens liberais procuram trazer para dentro a dimensão material-econômica da justiça como algo fundamental para o avanço das democracias liberais, ao longo do tempo.

Outrossim, também é possível elencar uma *segunda razão* para o referido elogio das novas abordagens liberais. Em notas de rodapé, Nancy Fraser comenta discretamente que, para além da já mencionada dimensão econômica-material da justiça avançada por elas, algumas dessas novas abordagens também acenaram de forma bastante positiva para aquilo que ela enquadra normativamente como a "dimensão do reconhecimento"[12]. Ela cita como exemplo o caso das "bases sociais do autorrespeito" da teoria rawlsiana e do "senso de si" da abordagem das capabilidades de Amartya Sen. Em referência direta aos trabalhos de Rawls e de Sen, a filósofa norte-americana curiosamente afirma (também em nota de rodapé) no seu notório "Justice Interruptus" que:

Although I here classify all these writers as theorists of distributive economic justice, it is also true that most of them have some resources for dealing with issues of cultural justice as well. Rawls, for example, treats "the social bases of self-respect"

[11] Fraser 2003: 10.
[12] Fraser (2003, 1997).

as a primary good to be fairly distributed, and Sen treats a "sense of self" as relevant to the capability to function.[13]

Para além de Rawls e Sen, em seu mais recente debate com o teórico crítico Axel Honneth, Fraser acrescenta o caso do "valor moral equitativo das pessoas" da concepção de justiça de Ronald Dworkin. Novamente, numa nota de rodapé comenta nossa filósofa:

34 John Rawls, for example, at times conceives "primary goods" such as income and jobs as "social bases of self-respect," while also speaking of self-respect itself as an especially important primary good whose distribution is a matter of justice. Ronald Dworkin, likewise, defends the idea of "equality of resources" as the distributive expression of the "equal moral worth of persons." Amartya Sen, finally, considers both a "sense of self' and the capacity "to appear in public without shame" as relevant to the "capability to function," hence as falling within the scope of an account of justice that enjoins the equal distribution of basic capabilities. […]".[14]

Como pode ser visto nas linhas anteriores, quando se investiga de forma mais generosa o modo como Nancy Fraser interpreta as novas abordagens liberais, como as de John Rawls, Amartya Sen - e até mesmo de Ronald Dworkin - é possível notar que a autora não visa descartar por completo a abertura (re)distributiva que tais abordagens tiveram nas teorias da justiça contemporâneas; tampouco Fraser visa ignorar suas contribuições para o ambiente acadêmico anglo-americano. Sobretudo, ao apresentar essas abordagens teóricas como "sofisticadas" teorias da justiça, a filósofa pretende destacar que uma teoria da justiça apropriada para o tempo presente não deve abrir mão: (a) *primeiro*, de empurrar as teorias da justiça para além da garantia institucional de um conjunto fundamental de direitos e liberdades individuais (o chamado plano "formal" da justiça), caminhando também em direção à dimensão econômica-material da justiça social como algo que também é de suma importância para a realização efetiva de uma sociedade democrática liberal; (b) *segundo*, uma teoria da justiça apropriada para o tempo presente também deve ser capaz de acenar de modo positivo para outras dimensões da justiça social para além da "dimensão redistributiva" (econômica) como, por exemplo, no caso da "dimensão

[13] Fraser 1997: 33).
[14] Fraser 2003: 99-100.

do reconhecimento" (cultural-identitário) e da "dimensão política" (da representação política)[15]. Deste modo, uma teoria da justiça apropriada para dialogar com a complexidade das sociedades democráticas liberais de nosso tempo deve ser capaz de abranger normativamente várias dimensões da justiça social, e não de se reduzir a uma única delas como a "única" e "verdadeira" que daria conta da complexidade que perpassa as formas de desigualdade e igualdade da era contemporânea.

II A crítica do reducionismo

Decerto, uma coisa é reconhecer a existência de outras dimensões da justiça para além do plano formal da distribuição de um conjunto fundamental de direitos e liberdades individuais, como no caso da "dimensão redistributiva" (econômica). Outra pergunta muito diferente é se essas novas abordagens liberais teriam instrumentos teóricos adequados para lidar com *outras* dimensões da justiça social, como no caso da "dimensão do reconhecimento" (cultural-identitário) e da "dimensão política" (da representação)[16]. Para Nancy Fraser, embora as novas teorias liberais consigam de forma tímida capturar a existência de outras dimensões da justiça social em suas teorias normativas - como no caso da dimensão do reconhecimento na teoria rawlsiana com suas "bases sociais do autorrespeito" - ainda assim, elas falham[17]. O presumido *gap* das novas teorias liberais consiste em ainda estarem muito presas à unidimensionalidade de seus paradigmas normativos, no caso de Rawls ao paradigma redistributivo da justiça, comenta nossa autora[18]. Nesse sentido, Fraser acredita que as novas abordagens liberais já mencionadas deveriam ser enquadradas como teorias da justiça "monistas" ou "reducionistas". Ou seja, teorias da justiça concentradas majoritariamente numa única dimensão da justiça social: a redistributiva[19].

O fato das novas teorias liberais, como as de John Rawls e Amartya Sen, estarem voltadas para a dimensão redistributiva (econômica) da justiça social não é

[15] Fraser (2010, 2008).
[16] Fraser (2003, 1997).
[17] Piroli (2021).
[18] Fraser (2003, 1997).
[19] Fraser (2003,1997).

o problema em si. Mais especificamente, seu problema reside em estarem *unilateralmente* centradas numa única dimensão da justiça, obliterando as demais. Ao fazer isso, no entendimento de Nancy Fraser, mesmo a sofisticada teoria rawlsiana acaba supostamente reduzindo tudo aquilo que *não* é um recurso econômico – como no caso das suas bases sociais do autorrespeito - a uma única e mesma lógica quando se trata de "remediá-las" institucionalmente, qual seja: a lógica da redistribuição econômica de recursos e de bens para as pessoas, uma objeção bastante similar àquela levantada por Iris Young na sua obra magna[20]. Essa presumida limitação das novas teorias liberais para lidar apropriadamente com outras dimensões da justiça – para além da dimensão redistributiva - toca diretamente no coração da "questão da redução", segundo nossa autora[21]. Em termos simplificados, trata-se daquilo que neste artigo é designado da "crítica do reducionismo-redistributivo" de Nancy Fraser[22]. Sobre a questão da redução, comenta a teórica crítica:

The question of reduction must be considered from two different sides. From one side, the issue is whether standard theories of distributive justice can adequately subsume problems of recognition. In my view, the answer is no. To be sure, many distributive theorists appreciate the importance of status over and above material well-being and seek to accommodate it in their accounts.34 But the results are not wholly satisfactory.[23]

Um bom exemplo que ajuda a iluminar sua objeção, no entendimento de Nancy Fraser, seria como essas novas teorias liberais tratam as "desigualdades de status social" entre as pessoas nas sociedades contemporâneas[24]. No caso da teoria da justiça rawlsiana, mais especificamente, nossa autora reconhece que as desigualdades também são capturadas normativamente na forma de "status"[25]; porém essas desigualdades de posição social são supostamente tratadas pelo autor de *Uma teoria da justiça* como meros "subprodutos" de uma "má-distribuição" de

[20] Fraser (2003, 1997); Young (1990).
[21] Fraser (2003).
[22] Piroli (2021).
[23] Fraser 2003: 34.
[24] Fraser (2003).
[25] A questão do status social na teoria rawlsiana é aprofundada na próxima seção.

recursos e bens econômicos[26]. Para serem remediadas por arranjos institucionais justos, portanto, meras medidas econômicas seriam necessárias – e suficientes – para endereçar essas questões. Para Fraser, isso significa simplificar bruscamente e, portanto, reduzir a complexidade das formas de igualdade e desigualdade que atravessam as sociedades atuais. Ela toma como caso paradigmático o exemplo das questões de "gênero", "raça" e até mesmo de "classe" que não mais se encontram reduzidas à dimensão redistributiva da justiça no nosso tempo presente[27]. Essa simplificação dos problemas sociais – e das desigualdades sociais - retira de rota uma interpretação muito mais complexa e apropriada das desigualdades sociais cujos arranjos institucionais justos devem ser capazes de endereçar numa sociedade democrática.

Considere o caso do banqueiro negro de Wall Street que tem dificuldades em embarcar num taxi dado que os taxistas nova iorquinos preferem embarcar pessoas brancas ao invés de negras[28]. Por conta de um padrão cultural discriminatório largamente compartilhado e reproduzido na esfera pública nova iorquina, os taxistas consideram que pessoas brancas são normalmente mais confiáveis e credíveis em comparação a pessoas negras. Portanto, os taxistas se sentem geralmente mais seguros embarcando brancos do que negros. Em situações como essas, Nancy Fraser acredita que as novas teorias liberais da justiça – como a rawlsiana - encontrariam grandes dificuldades para endereçar a complexidade desse fenômeno social de modo apropriado. Isso porque a mencionada situação do banqueiro negro de Wall Street não parece ser um caso de desigualdade referente a má distribuição de direitos e liberdades fundamentais (nesse caso, não há formalmente direitos sendo desrespeitados); tampouco o supracitado caso parece ser um exemplo de injustiça econômica (afinal, a pessoa desrespeitada em questão é um banqueiro de um grande centro financeiro mundial). Em que sentido, portanto, o caso do banqueiro negro de Wall Street poderia ser interpretado como uma questão de desigualdade moralmente arbitrária no tratamento entre as pessoas? E como remediá-lo numa sociedade justa? No entendimento da nossa autora, o exemplo do banqueiro negro

[26] Fraser (2003, 1997).
[27] Fraser (2003, 1997).
[28] Fraser (2003).

de Wall Street aponta para a existência de um "padrão de valoração cultural" que subordina a posição social relativa das pessoas negras às de outras etnias (nesse caso, as brancas), impedindo-os de interagir como pares na sociedade civil[29]. Na leitura da filósofa, trata-se de um empecilho encrustado na "cultura" da sociedade civil. Nele, um padrão de valoração cultural racista e discriminatório está institucionalizado e atravessa profundamente as relações sociais cotidianas das pessoas, por vezes, até mesmo migrando para o modo como os próprios agentes institucionais tratam e diferenciam as pessoas (pensem nos vários casos de violência policial para com pessoas negras nos Estados Unidos)[30]. Teorias da justiça reduzidas ao paradigma da redistribuição econômica – novamente, como no presumido caso das novas teorias liberais anglo-americanas, mas também como no marxismo ortodoxo predominante no ambiente europeu – encontrariam grandes dificuldades para lidar com formas de desigualdade social, para Fraser[31]. Ou seja, desigualdades entre as pessoas cravadas em distinções culturais moralmente arbitrárias, também chamadas pela teórica crítica de injustiças de "não-reconhecimento" (*misrecognition*) [32] . Desigualdades moralmente arbitrárias de status social encrustadas em padrões culturais subordinatórios poderiam dificilmente ser capturadas apropriadamente somente com o uso de padrões normativos formulados com base na dimensão redistributiva da justiça. Sobre essa insuficiencia normativa comenta nossa autora:

To handle such cases, a theory of justice must reach beyond the distribution of rights and goods to examine institutionalized patterns of cultural value; it must ask whether such patterns impede parity of participation in social life.35[33]

Para dar conta apropriadamente das desigualdades culturais entre as pessoas que afetam ubiquamente sua interação na esfera pública da sociedade civil, uma teoria da justiça deveria ser capaz de expandir seu paradigma normativo para incluir *outras* dimensões analíticas como, novamente: a "dimensão do

[29] Fraser (2003).
[30] Fraser (2003).
[31] Fraser (2003).
[32] Fraser (2003, 1997).
[33] Fraser 2003: 34.

reconhecimento" cultural-identitário e também a "dimensão política" (da representação) que é posteriormente acrescentada por ela[34].

Tome como exemplo a breve análise de Nancy Fraser das "bases sociais do autorrespeito" de John Rawls: um bem-primário bastante peculiar dentro da teoria rawlsiana que parece endereçar aquela dimensão do reconhecimento (de status) que nossa autora almeja endereçar[35]. A filósofa norte-americana considera que a teoria da justiça de Rawls acerta largamente ao mostrar que esse bem-primário tão particular que toca nas questões de status social normalmente também se conecta com a dimensão redistributiva da justiça. Ou seja, a teoria da justiça rawlsiana teria corretamente considerado que elementos econômicos, como "renda" (*income*) e "emprego" (*job*) também são condições necessárias a serem distribuídas institucionalmente para que todas as pessoas numa sociedade democrática tenham condições efetivas de desenvolver e perseguir seu autorrespeito, ao longo de uma vida[36]. Esse acoplamento das bases sociais do autorrespeito com a dimensão redistributiva da justiça, no entendimento de Fraser, representa uma virtude da teoria normativa; mas se, *e somente se*, quando essa conexão é encarada como uma "relação de complementaridade" entre dimensões analiticamente distintas da justiça que normalmente tendem a se cruzar no plano empírico[37]. Todavia, esse não parece supostamente ser o caso de John Rawls. Isso porque Fraser acredita que a justiça rawlsiana sufoca esse bem-primário peculiar dentro da dimensão redistributiva da justiça social, o que a torna uma teoria reducionista (ou "monista"). Seu monismo redistributivo - ou reducionismo econômico - acaba por neutralizar as outras dimensões da justiça que a teoria rawlsiana potencialmente poderia capturar. No caso das desigualdades culturais, por exemplo, a dimensão do reconhecimento seria mais apropriada para lidar com a dinâmica dos padrões de valoração cultural institucionalizados na cultura da sociedade que tendem moralmente a criar distinções arbitrárias entre as pessoas. O incômodo de Fraser é que a teoria da justiça rawlsiana acaba por tratar todos os seus bens-primários – inclusive suas tão

[34] Fraser (2010, 2008).
[35] Piroli (2021).
[36] Comenta Fraser: "[...] Rawls, for example, at times conceives "primary goods" such as income and jobs as "social bases of self-respect" […]" (2003:99-100).
[37] Fraser (2003, 1997).

peculiares bases sociais do autorrespeito - com base na lógica da redistribuição material de bens e recursos econômicos[38]. Nesse sentido, Nancy Fraser não mede palavras para classificar teorias da justiça formuladas nesses termos como "economicistas" e "legalistas":

Most such theorists assume a reductive economistic-cum-legalistic view of status, supposing that a just distribution of resources and rights is sufficient to preclude misrecognition. In fact, however, as we saw, not all misrecognition is a by-product of maldistribution, nor of maldistribution plus legal discrimination.[39]

Mas, em que medida Fraser acerta e em que medida falha na sua interpretação? Por certo, é possível concordar com a teórica crítica que recursos e bens econômicos, assim como um conjunto de direitos e liberdades fundamentais, são elementos *necessários* para uma teoria da justiça, mas não *suficientes*. Por essa razão, uma teoria da justiça apropriada para o tempo presente deveria ser capaz de se mover *para além* da redistribuição material-econômica adentrando também analiticamente em outras dimensões da justiça como, por exemplo, a dimensão do reconhecimento (na sua formulação deontológica, e não teleológica como em Axel Honneth) e a dimensão da representação política (sem ser reducionista politicamente)[40]. Vistas suas concordâncias para com a teoria da justiça rawlsiana, agora, é possível perguntar em que medida a filósofa falha na sua interpretação.

III. Afinal, seria a justiça rawlsiana reducionista?

Tendo em consideração a crítica do reducionismo-redistributivo de Nancy Fraser anteriormente trabalhada, é possível concordar com sua intuição original quando defende que teorias normativas da justiça não devem tornar-se unilateralmente presas à dimensão redistributiva (econômica), mas também devem ser capaz de abranger analiticamente outras dimensões da justiça social, como no caso da dimensão do reconhecimento (na sua formulação deontológica) e da dimensão da representação política; contudo, Nancy Fraser estaria incorreta ao

[38] Piroli (2021).
[39] Fraser 2003: 34.
[40] Fraser (2008); Honneth (2003, 1996).

classificar a teoria da justiça de John Rawls como reducionista (ou monista). Para desafiar sua interpretação, em cada uma das três subseções, que se seguem, será argumentado que ao retificar a interpretação de Fraser da teoria da justiça rawlsiana, é possível encontrar certas similaridades – ou "semelhanças de família" – entre ambas formulações normativas, com destaque a três delas: (a) no seu alicerce e compromisso com o *pluralismo*, (b) na sua investigação e defesa do *status* igualitário entre as pessoas e, finalmente, (c) na constatação que o ideal normativo da *igualdade democrática* entre as pessoas (ou paridade de participação) envolve não somente a redistribuição de recursos e bens econômicos pelos arranjos institucionais, como também elementos (ou bens-primários) de qualidades diferentes.

(a) Pluralismo

Diferentemente dos seus esforços em *Uma teoria da justiça* para mostrar a relação de complementaridade entre planos de vida distintos no sistema de cooperação social, nos seus escritos de justiça política – ou também chamado de seu *liberalismo político* – há uma modificação na descrição da "sociedade bem-ordenada" por John Rawls para torná-la mais "realista" e compatível com o pluralismo das sociedades democráticas liberais[41]. Agora, o teórico de Harvard aprofunda a existência de conflitos sociais para além dos conflitos econômicos pela redistribuição de renda e riqueza, passando a tratar daquilo que apresenta como sendo os "conflitos mais intratáveis" entre as pessoas:

The most intractable struggles, political liberalism assumes, are confessedly for the sake of the highest things: for religion, for philosophical views of the world, and for different moral conceptions of the good.[42]

De forma muito próxima da descrição sociológica de Fraser das "sociedades pós-tradicionais" marcadas pela proliferação de visões éticas de mundo, John Rawls também passa a enraizar sua teoria da justiça a partir de "fatos sociológicos mais gerais" (e também dos "pressupostos basilares da psicologia razoável")[43]. Dos

[41] Rawls (2001, 1993).
[42] Rawls 1993: 4.
[43] Segue uma breve descrição das sociedades pós-tradicionais por Fraser: "In general, then, contemporary society is light years away from our hypothetical fully kin-governed society. Unlike the

desdobramentos históricos de uma modernidade desencantada pela religião, cindida por questões éticas de bem, mas com tendências democráticas liberais, segue-se aquilo que a teoria rawlsiana apresenta como o "fato do pluralismo razoável"[44]. Por um lado, o processo de secularização advindo das guerras religiosas não somente separa o poder do Estado da autoridade da religião, como também pulveriza as imagens (éticas e morais) de mundo. Agora, não mais parece haver mais um único núcleo integrador das pessoas com base numa mesma imagem integradora de mundo, como aponta Rawls em suas conferências políticas[45]. Por outro lado, corre em paralelo um processo de abertura democrática da sociedade que aponta para tendências - cada vez mais amplas e universais – da garantia de um conjunto basilar de direitos e liberdades individuais, que possibilita que as próprias pessoas possam *escolher*, *revisar* e *modificar* seus planos racionais de vida, ao longo de uma vida[46]. Inclusive, com a passagem para a modernidade, torna-se cada vez mais (efetivamente) possível para as pessoas *criticar*, *rejeitar* e se *afastar*, quando possível, de modos de vida que acreditam ser arbitrários, ilegítimos ou somente que se encontram incoerentes com novos seus sistemas de crenças[47].

Tendo como pano de fundo a supracitada descrição do cenário da modernidade com base no fato do pluralismo, Rawls não teria problemas em concordar com Fraser de que as sociedades democráticas liberais são marcadas por uma pluralidade de sistemas articulados de crenças e valores, que não somente explicam o mundo e ordenam as prioridades das pessoas, como também estabelecem aquilo que tem valor qualitativo para a vida humana. Não obstante, John Rawls vai além de Nancy Fraser nessa descrição, em seu liberalismo político esses sistemas articulados de crenças e valores mencionados são classificados por ele como "doutrinas abrangentes" (*comprehensive doctrines*), podendo ser de

---

cultural order of that society, with its stable, monolithic, pervasively institutionalized pattern of value, culture today bears all the marks of modernity. Hybridized, differentiated, pluralistic, and contested, it is suffused with anti-hierarchical norms. Today's status order, accordingly, does not resemble that of the fully kin-governed society. Where that society instantiated a fixed, uncontested, all-encompassing status hierarchy, ours gives rise to a shifting field of cross-cutting status distinctions. In this field, social actors do not occupy any preordained "place." Rather, they participate actively in a dynamic regime of ongoing struggles for recognition." (Fraser 2003: 56-57)

[44] Rawls (2001, 1993).

[45] Rawls (2007).

[46] Rawls (2007).

[47] Kymlicka (1991)

caráter moral, religioso, filosófico, etc.[48]. As doutrinas abrangentes possuem uma marca bastante distintiva: elas não somente *explicam* o que tem valor para a vida humana, como também *estruturam* e *ordenam* hierarquicamente o conjunto basilar de valores e crenças que orientam a vida das pessoas (seus planos de vida). Inclusive, elas explicam e ordenam aquele conjunto de crenças e valores que normalmente tocam nas questões da cultura que preocupam Fraser (e sua dimensão do reconhecimento)[49].

Há doutrinas abrangentes mais e menos articuladas, na formulação de John Rawls [50]. Por um lado, as chamadas "doutrinas abrangentes totais" (*fully comprehensive*) são aquelas de caráter mais articulado[51]. O que as define como "totais" é seu escopo mais alargado e sua estruturação teórica mais definida. Sua maior elaboração teórica advém do fato que as doutrinas abrangentes totais são normalmente provindas de uma longa tradição intelectual do pensamento como, por exemplo, no caso do "perfeccionismo", do "utilitarismo", do "tomismo" e do próprio "liberalismo" de Kant e Mill[52]. As doutrinas abrangentes totais cobrem um amplo conjunto de valores e virtudes: morais, religiosas, filosóficas, etc. Ou seja, uma amplitude de valores referentes àquilo que se pressupõe ter valor (qualitativo) para a vida humana. Além disso, as doutrinas abrangentes totais são capazes de oferecer uma sistematização coerente *quase que* completa, conectando racionalmente as crenças e os valores de forma muito mais articulada - até mesmo formando um padrão cultural bem definido. Por outro lado, as chamadas "doutrinas abrangentes parciais" (*partially comprehensive*) são mais modestas e de menor escopo em comparação às anteriores[53]. Isso ocorre, pois, seu sistema de crenças "parcial" concerne somente determinados tipos de valores e virtudes. Diferentemente da forte sistematização anterior, as doutrinas abrangentes parciais são "vagamente articuladas" (*loosely articulated*), ou seja, elas não possuem tamanho refinamento teórico a ponto conseguir estruturar o sistema de crenças e valores de modo mais

[48] Rawls (2001, 1993).
[49] Fraser (2003, 1997).
[50] Rawls (2001, 1993).
[51] Rawls (2001, 1993).
[52] Rawls (2001, 1993).
[53] Rawls (2001, 1993).

coerente, hierarquizado e articulado como no caso das doutrinas abrangentes totais[54].

No interior das doutrinas abrangentes estão inseridas as "concepção de bem" (*conception of the good*), ou melhor, "[…] an ordered family of final ends and aims which specifies a person's conception of what is of value in human life or, alternatively, of what is regarded as a fully worthwhile life"[55]. Na medida em que as doutrinas abrangentes representam os "sistemas" mais ou menos articulados de crenças e valores referente àquilo que tem valor qualitativo para a vida humana: ético, filosófico, religioso, etc.; por outro lado, as concepções de bem são diretamente formuladas em conexão com os planos de vida.

Concepções de bem podem ser "fracas" ou "abrangentes", no entendimento de John Rawls[56]. De um lado, uma deliberação mais limitada do bem resulta naquilo que é classificado como uma "concepção fraca de bem"[57]. Ou seja, ela representa uma concepção de bem que incorpora os recursos basilares para o desenvolvimento e exercício de *qualquer* plano racional de vida, ao longo de uma vida (ou mais tarde daquilo que Rawls apresentará como os "poderes morais"). De outro lado, uma deliberação mais alargada do bem que opera com base num conjunto mais alargado de informações representa aquilo que o teórico de Harvard designa como uma "concepção abrangente de bem"[58]. Uma concepção abrangente de bem, por sua vez, se apoia normalmente naqueles sistemas de crenças e valores mais ou menos articulados apresentados anteriormente: as doutrinas abrangentes.

As sociedades democráticas liberais são marcadas não somente por uma pluralidade de doutrinas abrangentes, sobretudo, por um profundo conflito entre pessoas que sustentam doutrinas distintas: morais, éticas, religiosas, etc.[59]. Diferentemente do espírito de *Uma teoria da justiça* que efetuava uma descrição pouco conflitiva da pluralidade de doutrinas abrangentes, que moldam ubiquamente as culturas, as formas de vida e as identidades das pessoas, com a passagem para

[54] Rawls (2001).
[55] Rawls 2001: 19.
[56] Rawls (1999).
[57] Rawls (1999).
[58] Rawls (1999).
[59] Sell (2018).

os escritos de justiça política Rawls coloca no centro os profundos conflitos advindos do "pluralismo cultural", para usar uma terminologia de Monique Deveaux[60]. Os mencionados conflitos culturais justamente tocam no coração das doutrinas abrangentes que moldam substantivamente as formas de vida, as identidades éticas e os padrões culturais das pessoas[61]. Disso se seguem intratáveis disputas sobre as coisas mais elevadas: sobre o sentido da vida, as visões de mundo, as tradições culturais, etc., aos quais as pessoas não aceitam tão facilmente abrir mão em seus debates e escolhas. Com a passagem para seu liberalismo político, portanto, o problema da sua teoria da justiça também passa a ser endereçado para tratar da seguinte questão:

How is it possible that there may exist over time a stable and just society of free and equal citizens profoundly divided by reasonable though incompatible religious, philosophical, and moral doctrines? Put another way: How is it possible that deeply opposed though reasonable comprehensive doctrines may live together and all affirm the political conception of a constitutional regime? What is the structure and content of a political conception that can gain the support of such an overlapping consensus?[62]

Embora os conflitos sejam profundos - e até mesmo designados como "intratáveis" - a experiência histórica também mostra que mesmo doutrinas abrangentes profundamente irreconciliáveis entre si podem coexistir pacificamente, ao longo do tempo em sociedades democráticas liberais. Ao avançar para o plano normativo, o teórico de Harvard aposta que essa possibilidade de consenso é atributo da "razoabilidade" das pessoas[63]. Com a inserção da razoabilidade, o autor almeja destacar que não se trata somente do fato do pluralismo como um fato sociológico marcante de nosso tempo, ou seja, da existência de uma pluralidade de doutrinas abrangentes profundamente antagônicas entre si; sobretudo, trata-se do "fato pluralismo razoável"[64]. Isso significa que mesmo pessoas profundamente discordantes, ainda assim, pessoas profundamente divididas nas usas visões de

[60] Deveaux (2006).
[61] Forst (2013).
[62] Rawls 2005: XVIII.
[63] Rawls (2001, 1993).
[64] Rawls (2001, 1993).

mundo e identidades particulares conseguiriam coexistir de modo ordenado e pacífico no contexto de instituições liberais e democráticas.

Essa possibilidade utopicamente realizável advém do fato que as doutrinas abrangentes podem ser defendidas e *justificadas* de forma razoável pelas pessoas. Uma "doutrina razoável" (*reasonable doctrines*), interpretada nesses termos, é caracterizada na teoria da justiça rawlsiana como aquela cujas pessoas que a defendem aceitam as consequências dos "encargos de julgamento" (*burdens of judgment*) [65]. Na condição de um fato geral do senso político comum – e incontornável nas sociedades democráticas liberais – a razoabilidade das pessoas pressupõe certo "dever de civilidade", como o dever reciprocamente sustentado de dar e receber razões, de explicar e justificar a outrem as razões do seu posicionamento em situações incontornáveis de desacordo [66]. Especialmente em contextos de desacordos profundos onde o que está em jogo é o conteúdo das doutrinas abrangentes, a razoabilidade orienta que o julgamento dessas questões é tarefa bastante espinhosa, pois passa pela avaliação de questões "epistêmicas" (sobre a veracidade dos seus conteúdos), "éticas" (sobre sua orientação para uma vida boa) e até mesmo "filosóficas abrangentes" (sobre se é desejável e válido usar o poder institucional para obrigar as pessoas discordantes a se orientar pela mesmo sistema abrangente de crenças).

Trata-se de uma espécie de aporia das modernas sociedades democráticas liberais, ou seja, uma situação que não pode ser superada internamente de modo espontâneo e, por isso, chama pela filosofia política para seu auxílio quando está em disputa o posicionamento do uso do poder institucional para arbitrar esses conflitos. Há duas opções para lidar com essa situação profundamente conflitante. A *primeira* é a opção "não-razoável". Ela *não* é razoável, pois as pessoas acreditam que seus sistemas abrangentes de crenças devem ser impostos pelo poder institucional para todas as outras pessoas (mesmo discordando profundamente). Para pessoas não-razoáveis, portanto, os arranjos institucionais devem sim interferir diretamente não somente para julgar a veracidade epistêmica e o conteúdo ético das doutrinas abrangentes, como também devem interferir para tornar essa doutrina abrangente o

[65] Rawls (2001, 1993).
[66] Sell (2018).

"padrão cultural dominante" que orienta a estrutura básica (para utilizar o vocabulário de Fraser). A *segunda* alternativa oposta a essa é a opção "razoável". Ela é razoável, uma vez que as pessoas aceitam os encargos de julgamento, ou seja, elas aceitam que essas questões devem permanecer sempre abertas para discussão e escolha pessoal. Para se manterem sempre abertas, o poder institucional *não* pode ser utilizado para julgar e decidir de antemão o conteúdo epistêmico e éticos dos sistemas abrangentes de crenças. Ao fazer isso, pessoas razoáveis – no contexto de sociedades democráticas liberais - procuram por uma forma de "esquivar-se" dos intratáveis conflitos que tocam as doutrinas abrangentes nos assuntos institucionais, o chamado "método da esquiva" (*method of avoidance*) comentado por Rawls em seu célebre artigo "Justice as Fairness: Political not Metaphysical" [67].

Isso carrega, ao menos, duas consequências para uma teoria da justiça formulada para sociedades democráticas liberais. *Primeiro*, o escopo da justiça política se torna muito mais reduzido. A discussão de uma teoria da justiça é propositadamente restringida à busca e proposição dos termos de comum acordo para orientação institucional da estrutura básica com os quais pessoas livres e iguais - portadoras de doutrinas abrangentes e concepções de bem profundamente divergentes - poderiam aceitar sua validade, e saber que os outros também poderiam dar seu consentimento racional. *Segundo*, ao esquivar-se do debate epistêmico, ético e moral (em um sentido abrangente) do "conteúdo" das doutrinas razoáveis, o poder institucional deixa propositadamente essas questões em aberto para que as próprias pessoas debatam e se posicionem na sociedade civil. Com isso, a redução do escopo da justiça política torna possível uma fundamentação "livre de valores" (*freestanding*), ou seja, uma formulação normativa que pode ser sustentada de modo independente daquele largo conjunto de sistemas de crenças – as doutrinas abrangentes - que profundamente divergem as pessoas[68].

(b) Status social

De modo semelhante ao modelo deontológico da teoria da justiça de Nancy

[67] Rawls (1985).
[68] Rawls (2001, 1993).

Fraser, já na sua obra magna dos anos setenta, John Rawls argumenta que o conjunto principal de instituições que formam a estrutura básica é responsável pela garantia de um largo conjunto de bens-primários (de qualidade diferentes) para que as pessoas possam encontrar condições efetivas para interagir ao menos na sociedade política como livres e iguais. Ao passo que a teoria da justiça de Nancy Fraser defende tanto "condições objetivas" de redistribuição econômica, ou seja, recursos e bens econômicos que materialmente permitam as pessoas interagir como pares, bem como "condições intersubjetivas" de reconhecimento que as respeitem institucionalmente no plano cultural e simbólico como livres e iguais, de modo bastante semelhante, desde *Uma teoria* da *justiça* a concepção rawlsiana também está interessada em promover tanto condições econômicas como, por exemplo, a distribuição de "renda e riqueza", como também o "reconhecimento público" e institucional das pessoas como livres e iguais, algo muito próximo da descrição das "condições intersubjetivas" para a paridade de participação de Fraser[69].

Para mostrar como a teoria da justiça rawlsiana também está preocupada com as questões de status social, é interessante retornar àquele bem-primário tão peculiar: suas bases sociais do autorrespeito. Elas representam as condições de reconhecimento público e institucional que atuam para promover a igualdade de status de todos cidadãos na condição de pessoas livres e iguais, o chamado "status de cidadania igualitária" (*equal citizenship*)[70]. Em relação às outras formas de posição social que as pessoas normalmente ocupam no contexto de sociedades pluralistas, seja sua posição dentro das relações afetivas (como pais, filhos, etc.), seja sua posição dentro das suas associações voluntárias (como membros de grupos, etc.), o status de cidadania igualitária é um "status político" que tem prioridade normativa em relação a todas as outras formas de posição social.

Em sua obra magna dos anos setenta, o autor já estava preocupado em explicar a prioridade normativa desse status igualitário principalmente em comparação ao "status socioeconômico" ocupado pelas pessoas no sistema de cooperação social. Com base no (problemático) argumento da prioridade da liberdade na TJ, como argumenta Henry Shue, mesmo que as instituições da

[69] Fraser (2003).
[70] Rawls (2001, 1999, 1993).

estrutura básica permitam a existência de desigualdades socioeconômicas entre as pessoas e, consequentemente, considerem legítimas distinções de status fundamentadas em hierarquias socioeconômicas (desde que essas distinções da posição social sejam moralmente justificadas pelo segundo princípio de justiça), ainda assim, John Rawls acredita que os cidadãos "menos favorecidos" no sistema de cooperação social teriam condições institucionais efetivas para se colocar em pé de igualdade – e referir-se a si próprios – como livres e iguais ao menos na sociedade política[71]. Ao priorizar normativamente o status igualitário em relação ao status socioeconômico, a teoria deontológica rawlsiana justifica que nenhuma pessoa – mesmo aquela menos favorecida na escala da hierarquia socioeconômica – encontraria razões para se considerar politicamente "subordinado" no sistema de cooperação social:

> And this distribution being equal, everyone has a similar and secure status when they meet to conduct the common affairs of the wider society. No one is inclined to look beyond the constitutional affirmation of equality for further political ways of securing his status. Nor, on the other hand, are men disposed to acknowledge a less than equal liberty. For one thing, doing this would put them at a disadvantage and weaken their political position. It would also have the effect of publicly establishing their inferiority as defined by the basic structure of society. This subordinate ranking in public life would indeed be humiliating and destructive of self-esteem. And so by acquiescing in a less than equal liberty one might lose on both counts.[72]

Em seu liberalismo político, a prioridade do status de cidadania igualitária em relação aos outros enquadramentos de posição social é mantido, mas explicado agora de forma imbrincada com o contexto das sociedades democráticas liberais. Logo nas páginas iniciais de "Justice as Fairness", ao narrar o papel de orientação da filosofia política, o teórico de Harvard argumenta que o status de cidadania igualitária deve ter prioridade sobre os outros, pois, ele influencia ubiquamente a

[71] Shue (1975).
[72] Rawls 1999: §.82, 477.

maneira como os cidadãos democráticos se "orientam" no mundo social (*social world*)[73]. Ou melhor, esse status influencia profundamente a maneira como as pessoas aprendem a conceituar a si mesmas, afetando inclusive a maneira como elas próprias se relacionam com o mundo social nas suas relações cotidianas:

Moreover, the members of any civilized society need a conception that enables them to understand themselves as members having a certain political status — in a democracy, that of equal citizenship — and how this status affects their relation to their social world.[74]

Por certo, hierarquias sociais entre as pessoas nos demais contextos de socialização ocorrem e normalmente são justificadas com base em critérios "não-políticos", ou melhor, com base num conjunto de "doutrinas abrangentes" que geralmente tocam em assuntos éticos, religiosos, filosóficos, morais (abrangentes), etc. Contudo, dada a fundamental importância do status de cidadania igualitária, cabem a essas formas paralelas de hierarquização social – e suas desigualdades hierárquicas sustentadas pelas pessoas - o respeito aos limites e às possibilidades daquilo que comanda a justiça política, como nota Joshua Cohen e Rainer Forst[75].

Para Joshua Cohen, um dos mais importantes intérpretes da relação entre justiça e democracia nos trabalhos de John Rawls, o mencionado status de cidadania igualitária entra no pensamento político do autor como uma "marca" e "requisito normativo" indispensável nas sociedades democráticas liberais[76]. Ao contrário das sociedades tradicionais - como no caso das sociedades aristocráticas descritas por Fraser - que justificavam como legítimo que desigualdades de status fundamentadas em distinções de nascimento e de posição socioeconômica pudessem ser usadas como critérios válidos para distinguir politicamente as pessoas[77]; de modo distinto, as sociedades democráticas liberais partem da ideia intuitiva fundamental que independentemente de contingências de "gênero", "raça", "classe", etc., todas as pessoas compartilham igualmente do mesmo status na sociedade política.

---

[73] Rawls (2001).
[74] Rawls 2001: §.1, 2-3.
[75] Cohen (2003); Forst (2002).
[76] Cohen (2003).
[77] Fraser (2003).

From the start, then, we view a democratic society as a political society that excludes a confessional or an aristocratic state, not to mention a caste, slave, or a racist one. This exclusion is a consequence of taking the moral powers as the basis of political equality.[78]

Nesse sentido, o status de cidadania igualitária não somente pode ser interpretado como uma espécie de "marca" sociológica, como também uma "exigência normativa" das sociedades democráticas liberais de nosso tempo.

Com base na prioridade do status de cidadania igualitária frente às demais formas de posição social e desigualdades hierárquicas ocupadas pelas pessoas, é possível argumentar que a teoria da justiça rawlsiana possui instrumentos teóricos para avaliar e condenar como injustas toda forma de *desigualdade de status* que ultrapasse os limites e as possibilidades colocadas pela prioridade normativa do status de cidadania igualitária. De modo semelhante ao modelo de Nancy Fraser, portanto, o liberalismo político de Rawls concorda que quando as instituições da estrutura básica tratam e representam simbolicamente algumas pessoas numa posição social subordinada, deste modo, há uma afronta institucional aos pressupostos normativos que orientam os arranjos institucionais de uma sociedade democrática liberal. Do mesmo modo que o "princípio da paridade de participação" de Nancy Fraser, numa *formulação positiva*, a justiça rawlsiana requer da estrutura básica que todas as pessoas sejam reconhecidas positivamente no seu status igualitário de livres e iguais; já numa *formulação negativa*, em sociedades democráticas liberais há a exigência normativa que suas instituições não criem distinções moralmente arbitrárias entre as pessoas.

(c) Igualdade democrática

Por fim, um último tópico merece ser explorado para aproximar Fraser e Rawls. Para mostrar que a teoria da justiça de John Rawls não somente não cairia no problema do reducionismo, como também teria semelhanças de família com a abordagem de Nancy Fraser, cabe mostrar que o ideal normativo da "igualdade

[78] Rawls 2001: §.7, 21.

democrática" – para usar uma terminologia rawlsiana – teria semelhanças com o modelo da filósofa. No entendimento de Daniels, Vita e Van Platz, a "igualdade democrática" representa o *conjunto* da realização de *todas* as dimensões que perpassam os princípios de justiça, e não somente a realização de um único princípio como, por exemplo, o princípio de diferença[79]. Dito em termos simplificados, a igualdade democrática exige condições para além de uma justa redistribuição de recursos e bens econômicos endereçados pela dimensão redistributiva (para usar uma terminologia fraseriana).

Quando interpretado nesses termos, as várias dimensões da justiça social somente seriam realizadas em *conjunto*, e não de forma isolada. No caso da dimensão do reconhecimento, por exemplo, mesmo que haja um bem-primário peculiar que realiza a mencionada dimensão: as chamadas "bases sociais do autorrespeito" através do reconhecimento público institucional do status de cidadania igualitária das pessoas, como já visto; contudo, dentro da teoria rawlsiana seria enganoso acreditar que - por si mesmo - esse bem-primário seria suficiente para realizar a ideia de igualdade democrática[80]. Isso porque as bases sociais do autorrespeito precisam se conectar com o restante das dimensões de *justiça como equidade*, por exemplo, com a garantia de direitos e liberdades fundamentais, com renda e riqueza, etc. Tal como renda e riqueza é necessário, mas não suficiente, o mesmo vale para todos os outros bens-primários.

No caso da dimensão da redistribuição, de forma similar, embora as necessidades econômicas das pessoas sejam satisfeitas com o segundo princípio de justiça, orientando a redistribuição do bem-primário da renda e riqueza, ainda assim, John Rawls teria percebido que, quando as desigualdades socioeconômicas alcançam um excessivo patamar de concentração, essas mesmas desigualdade tendem a se converter em desigualdades políticas. Isso porque as desigualdades econômicas normalmente tendem a afetar diretamente aquilo que ele apresenta como sendo o "valor equitativo das liberdades políticas", ou seja, o real usufruto das liberdades políticas numa sociedade democrática. Dito em termos mais simples, desigualdades econômicas excessivas potencialmente tendem a afetar a

[79] Daniels (2003); Vita (2007); Van Platz (2020).
[80] Rawls (2001, 1999, 1993).

possibilidade efetiva de usufruto dos direitos e das liberdades políticas. Algo bastante similar ao que é defendido por Nancy Fraser, para ela, as desigualdades econômicas também tendem a se tornar empecilhos para a paridade de participação, influenciando nas condições reais que as pessoas têm para influenciar as deliberações e escolhas que orientam as instituições [81]. Portanto, a teoria deontológica rawlsiana não desconsidera que dimensões analiticamente distintas da justiça social normalmente acabam se entrelaçando empiricamente, como no mencionado caso da dimensão redistributiva da justiça que tende a afetar a dimensão da representação política, ainda para usar o vocabulário teórico de Fraser[82].

Outro exemplo seria a dimensão da representação política que seria assegurada e realizada em *justiça como equidade* através do primeiro princípio de justiça, ou seja, através da distribuição de um esquema plenamente adequado de liberdades básicas fundamentais para todos os indivíduos. Dentro desse esquema, as liberdades políticas - e *somente* elas - teriam uma maior proteção em comparação a todas as outras justamente por conta do já mencionado "valor equitativo"[83]. Dessa forma similar à Fraser, a teoria da justiça de John Rawls também assume que as dimensões da redistribuição e do reconhecimento poderiam causar efeitos negativos na representação política quando, por exemplo, as desigualdades socioeconômicas e culturais não forem institucionalmente orientadas de forma justa pelas instituições da estrutura básica[84].

Em linhas muito gerais, portanto, é possível notar que as várias dimensões da justiça social elencadas pelo modelo normativo de Nancy Fraser, qual seja: redistribuição, reconhecimento e representação política seriam também *analiticamente distintas* em John Rawls, mesmo que o autor não utilize essa mesma terminologia da autora[85]. Essas três dimensões não somente são analiticamente distintas, como também guardam entre si uma relação de *complementaridade*, como

[81] Fraser (2010).
[82] Fraser (2010, 2003, 1997).
[83] Rawls (2001, 1993).
[84] Fraser (2010).
[85] Fraser (2010).

novamente defende a abordagem deontológica da autora[86]. Principalmente nos seus escritos de justiça política, a concepção de justiça rawlsiana consegue oferecer uma orientação normativa mais aprimorada para mostrar não somente como as várias dimensões da justiça social influenciam-se reciprocamente; mas, sobretudo, como seria possível estabelecer uma "prioridade lexicográfica" necessária para assegurar que a dimensão da representação política pudesse ter certa primazia, sem com isso se tornar uma teoria da justiça politicamente reducionista, como se preocupa Nancy Fraser[87]. Tal como a autora, Rawls não teria problemas em concordar que a dimensão política deve ter certa primazia, mas sem se tornar politicamente reducionista. Ao passo que uma teoria da justiça dá primazia ao valor equitativo das liberdades políticas (a dimensão política), ainda assim ela não almeja descartar a dimensão da redistribuição e do reconhecimento na sua concepção teórica. Novamente, somente quando tomados em *conjunto* os bens-primários que uma concepção deontológica da justiça poderia realizar a igualdade democrática entre as pessoas, ao longo de gerações.

Considerações finais

Como visto ao longo deste artigo, ao analisar em que medida a *crítica do reducionismo redistributivo* de Nancy Fraser se aplica ou não à teoria da justiça de John Rawls, pode-se notar não somente que tal objeção não é válida para enquadrar o projeto teórico rawlsiano, sobretudo, que as abordagens de Rawls e Fraser guardam certas "semelhanças de família" em três aspectos, ao menos: (a) em sua defesa do pluralismo, (b) dom status igualitário entre as pessoas na sociedade política e, por fim, (c) na constatação normativa que arranjos institucionais justos orientados pelo ideal normativo da "cidadania igualitária" (no caso de Rawls) e da "paridade de participação" (no caso de Fraser) requerem medidas para além de uma justa redistribuição de recursos e bens econômicos.

[86] Fraser (2003, 1997).
[87] Fraser (2010, 2008).

Referências

Bressiani, Nathalie; Silva, Felipe Gonçalves. 2021. A teoria de justiça de Nancy Fraser: reflexão normativa e Diagnósticos do capitalismo. In: Weber & Costa (org.). *Filosofia do direito*: Teorias modernas e contemporâneas da justiça. Porto Alegre: Editora Fundação Fênix.

Bressiani, Nathalie. 2010. Economia, Cultura e Normatividade. O debate de Nancy Fraser e Axel Honneth sobre redistribuição e reconhecimento. 2010. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – FFLCH/USP, São Paulo.

Caranti, Luigi; Alì, Nunzio. 2021. Redistribution, recognition, and pluralism: a Rawlsian criticism of Fraser. In: Celentano, Denise; Caranti, Luigi. *Paradigms of Justice*: Redistribution, Recognition, and Beyond. NY: Routledge.

Cohen, Joshua. 2010. *Rousseau*: A Free Community of Equals. Oxford: University Press.

Cohen, Joshua. 2003. For a Democratic Society. In: Freeman, Samuel (ed.). *The Cambridge Companion to Rawls*. Cambridge: Cambridge Press.

Cohen, Joshua. 1989. "Democratic Equality" *Ethics* 99, no. 04: 727-751.

Daniels, Norman. 2003. Democratic Equality: Rawls's Complex Egalitarianism. In: Freeman, Samuel. *The Cambridge Companion to Rawls*. NY: Cambridge Press.

Deveaux, Monique. 2006. *Gender and Justice in Multicultural Liberal States*. Oxford: University Press.

Forst, Rainer. 2013. *Toleration in Conflict*: Past and Present. Trad. by Ciaran Cronin. Cambridge: Cambridge Press.

Forst, Rainer. 2011. *The Right to Justification*. Trad. by Jeffrey Flynn. NY: Columbia Press.

Forst, Rainer. 2008. First Things First: Redistribution, Recognition and Justification. In: Fraser, Nancy. *Adding Insult to Injury*. Nancy Fraser Debates her Critics. K. Olson (Org.). New York: Verso.

Forst, Rainer. 2002. *Contexts of Justice*: Political Philosophy beyond Liberalism and Communitarianism. California: California Press.

Fraser, Nancy. 2010. Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy. In: Gripsrud, Jostein; Moe, Hallvard; Molander, Anders; Murdock, Graham. (ed.). The Idea of the Public Sphere: A Reader. Inglaterra: Lexington Books.

Fraser, Nancy; Jaeggi, Rahel. 2018. *Capitalism*: A Conversation in Critical Theory. Cambridge.

Fraser, Nancy. 2013. *Fortunes of Feminism*: From State Managed Capitalism to Neoliberal Crisis. London: Verso.

Fraser, Nancy. 2010. *Scales of Justice*: Reimagining Political Space in a Globalizing World. NY: Columbia University.

Fraser, Nancy. 2008. *Adding Insult to Injury*. Nancy Fraser Debates her Critics. K. Olson (Org.). New York: Verso.

Fraser, Nancy; Honneth, Axel. 2003. *Redistribution or Recognition?* A Political-philosophical Exchange. London: Verso.

Fraser, Nancy. 2003. "Social Justice in the Age of Identity Politics: Redistribution, Recognition, and Participation". In: Fraser, Nancy; Honneth, Axel. 2003. Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange. New York & London: Verso.

Fraser, Nancy. 1997. *Justice Interruptus*: Critical Reflections on the "postsocialist" Condition. NY: Routledge.

Finlayson, James. 2019. *The Habermas-Rawls Debate*. NY: Columbia Press.

Finlayson, James; Freyenhagen, Fabian. (ed.). 2011. *Habermas and Rawls*: Disputing the Political. NY: Routledge.

Habermas, Jürgen. 2018. *A inclusão do outro*: Estudos de teoria política. Trad. de Denilson Werle. SP: Unesp.

Honneth, Axel. 1996. *The Struggle for Recognition*: The Moral Grammar of Social Conflicts. Cambridge: Cambridge Press.

Honneth, Axel. 2003. "Redistribution as Recognition: A Response to Nancy Fraser". In: Fraser, Nancy; Honneth, Axel. Redistribution or Recognition? A Political-philosophical Exchange. London: Verso.

Kymlicka, Will. 1991. *Liberalism, Community and Culture*. Oxford: Clarendon Press.

O'neill, Martin. 2008. "What Should Egalitarians Believe?" *Philosophy & Public Affairs* 36: no. 2, 119-156.

Piroli, Diana. 2021. Justiça e Reconhecimento. Uma interpretação das bases sociais do autorrespeito de John Rawls a partir do debate redistribuição e reconhecimento. 2021. Tese (Doutorado em Filosofia) – CFH/UFSC, Florianópolis.

Rawls, John. 2007. *Lectures on the History of Political Philosophy*. MA: Belknap of Harvard Press.

Rawls, John. 2001. *Justice as Fairness*: A Restatement. MA: Belknap of Harvard Press.

Rawls, John. 1999. *A Theory of Justice*. Rev. ed. Cambridge. MA: Belknap of Harvard Press.

Rawls, John. 1993. *Political Liberalism*. NY: Columbia Press.

Rawls, John. 1985. "Justice as Fairness: Political not Metaphysical" *Philosophy & Public Affairs* 14: no. 3, 223-251.

Sell, Jorge. 2018. Conflitos sociais e a Questão da Justiça. 2018. Tese (Doutorado em Filosofia) – CFH/UFSC, Santa Catarina.

Schue, Henry. 1975. "Liberty and Self-respect" *Ethics* 85: no. 3, 195-203.

Taylor, Charles. 1994. "The Politics of Recognition". In: Gutmann, Amy. (ed.) *Multiculturalism*: Examining the Politics of Recognition. Edition and Introduction by Amy Guttman. NJ: Princeton Press.

Taylor, Charles. 1991. *The Ethics of Authenticity*. USA: Harvard University.
Vita, Álvaro de. 2017. "Teoria política normativa e justiça rawlsiana" *Lua Nova* 102: 93-135.

Vita, Álvaro de. 2014. "Critical Theory and Social Justice" *Brazilian Political Science Review* 8: no. 1, 109-126.

Vita, Álvaro de. 2007. *A justiça igualitária e seus críticos*. São Paulo: Martins Fontes.
Von Platz, Jeppe. 2020. "Democratic Equality and the Justification of Welfare-State Capitalism" *Ethics* 131: no. 1, 4-33.

Young, Iris. 1990. *Justice and the Politics of Difference*. NJ: Princeton Press.