



---

**Eixo temático 13: Marxismo, teoria social e crítica da economia política.**

**Crítica ao conceito de justiça: diálogos entre Marx e Nancy Fraser**

**Resumo:**

As reflexões estabelecidas neste artigo têm como objetivo teorizar o conceito de justiça em um diálogo entre as contribuições da filósofa e ativista norte-americana Nancy Fraser e Karl Marx. A partir de um levantamento bibliográfico foram examinadas contribuições teóricas dos autores, juntamente com outras da tradição marxista, cujo debate tem se dedicado a crítica ao conceito de justiça no interior da sociedade burguesa. Nesse sentido, sem perder de vista a relação direito e justiça, foram priorizadas reflexões voltadas ao movimento de apreensão da dinâmica e estrutura da sociedade burguesa, em especial, o caráter universal da exploração, opressão e dominação capitalistas.

**Palavras-chave:** Nancy Fraser; Karl Marx; Justiça; Direito.

**Critique of the concept of justice: dialogues between Marx and Nancy Fraser**

**Abstract:**

The reflections set out in this article aim to theorize the concept of justice in a dialogue between the contributions of American philosopher and activist Nancy Fraser and Karl Marx. Based on a bibliographical survey, the authors' theoretical contributions were examined, along with others from the Marxist tradition, whose debate has been dedicated to criticizing the concept of justice within bourgeois society. In this sense, without losing sight of the relationship between law and justice, priority was given to reflections aimed at understanding the dynamics and structure of bourgeois society, especially the universal nature of capitalist exploitation, oppression and domination.

**Keywords:** Nancy Fraser; Karl Marx; Justiça; Direito.

## 1 Introdução

As duas principais correntes de filosofia política contemporânea que discorrem sobre o tema de justiça social são as orientadas por John Rawls e Axel Honneth. O primeiro propõe em sua obra principal, *Uma Teoria da Justiça*, um modelo de organização social e política liberal, centrado na noção de justiça redistributiva, sendo que para ele uma sociedade bem ordenada é aquela onde existem mecanismos regulatórios e compensatórios para diminuir as desigualdades econômicas (Rawls, 2008).

Já para Axel Honneth, autor de *Luta por reconhecimento, a gramática moral dos conflitos sociais*, a questão da justiça social tem também um caráter psicológico, cuja questão central não é a distribuição econômica, mas sim aquilo que diz respeito ao 'reconhecimento', cujo eixo principal está relacionado à noção de identidade (Honneth, 2010). De acordo com o autor, a questão de identidade particular é construída com a aceitação/reconhecimento do

outro. Dessa forma, não havendo aceitação social para determinados grupos, há caracterizada uma situação de injustiça (Castro, 2010).

Nancy Fraser (2002), por sua vez, propõe uma concepção mais abrangente de justiça, incorporando outros conjuntos de preocupações, ou seja, que tratem das preocupações tradicionais da justiça distributiva, mas também as preocupações relacionadas às filosofias do reconhecimento, especialmente, o desrespeito, o imperialismo cultural e a hierarquia de estatuto, e a representação. Com o objetivo teorizar o conceito de justiça em um diálogo com as contribuições da filósofa e ativista norte-americana Nancy Fraser, este artigo reúne contribuições de Karl Marx no estudo da dinâmica e estrutura da sociedade burguesa, em especial, as que mantêm um diálogo profícuo com o conceito de justiça e a sua relação com o direito.

Em termos metodológicos, a partir de um levantamento bibliográfico foram examinadas contribuições teóricas dos autores, juntamente com outras da tradição marxista, cujo debate tem se dedicado a crítica ao conceito de justiça no interior da sociedade burguesa. Nesse sentido, sem perder de vista a relação direito e justiça, foram priorizadas reflexões voltadas ao movimento de apreensão da dinâmica e estrutura da sociedade burguesa, em especial, o caráter de universalidade da exploração, opressão e dominação capitalistas.

## **2 Nancy Fraser e o diálogo entre a redistribuição, o reconhecimento e a representação**

A injustiça, segundo Fraser (2002; 2006), do ponto de vista distributivo, surge na forma de desigualdades semelhantes às de classe, baseadas na estrutura econômico-política da sociedade e refletidas na má distribuição, o que engloba não somente a desigualdade de renda, mas também a exploração (ser expropriado do fruto do próprio trabalho em benefício de outros), a privação e a marginalização e/ou exclusão dos mercados de trabalho.

O remédio à injustiça econômica é a reestruturação político-econômica, aponta a autora, mas não somente a transferência de rendimentos, como também a “[...] reorganização da divisão do trabalho, a transformação da estrutura da posse da propriedade e a democratização dos processos através dos quais se tomam decisões relativas ao investimento” (Fraser, 2002, p. 11).

Do mesmo modo, é necessário compreender a injustiça, declara Fraser (2006), sob o ponto de vista cultural ou simbólico, quando a injustiça se radica nos padrões sociais de representação, interpretação e comunicação expressos “[...] na forma de subordinação de

estatuto, assente nas hierarquias institucionalizadas de valor cultural”. Dessa forma, a injustiça de representação se manifesta na dominação cultural (ser submetido a padrões de interpretação e comunicação associados a outra cultura, alheios e/ou hostis à sua própria); no ocultamento (tornar-se invisível por efeito das práticas comunicativas, interpretativas e representacionais autorizadas da própria cultura); e no desrespeito (ser difamado ou desqualificado rotineiramente nas representações culturais públicas estereotipadas e/ou nas interações da vida cotidiana) (Fraser, 2006). O remédio para tal injustiça é o reconhecimento em sentido lato,

[...] de forma a abarcar não só as reformas que visam revalorizar as identidades desrespeitadas e os produtos culturais de grupos discriminados, mas também os esforços de reconhecimento e valorização da diversidade, por um lado, e, por outro, os esforços de transformação da ordem simbólica e de desconstrução dos termos que estão subjacentes às diferenciações de estatuto existentes, de forma a mudar a identidade social de todos (Fraser, 2002, p. 12).

O fato é que desde o final do século XX, as lutas por reconhecimento se tornaram a forma paradigmática de conceito político e se colocaram no centro dos debates de grupos mobilizados sob a bandeira de nacionalidade, etnicidade, “raça”, gênero e sexualidade. De acordo com Fraser (2006), nesses conceitos “pós-socialistas”, a identidade de grupo suplanta o interesse de classe como o meio principal da mobilização política. De igual modo, a exploração econômica é suplantada pela dominação cultural, sendo essa a injustiça fundamental, enquanto o reconhecimento cultural toma o lugar da redistribuição econômica como objetivo de luta política e remédio para a injustiça.

Essa viragem para o reconhecimento constitui um claro avanço e um novo entendimento para justiça social, já não restrita somente aos eixos de classe, embora imbricadas, como será exposto posteriormente. Dessa forma, a justiça social não se cinge somente de questões relacionadas à redistribuição, mas também abarca questões de identidade e diferença, possuindo, assim, um avanço positivo “[...] relativamente aos redutores paradigmas economicistas que tinham dificuldade em conceitualizar males cuja origem reside, não na economia política, mas nas hierarquias institucionalizadas de valor” (Fraser, 2002, p. 9).

Sendo assim, gênero e “raça” são paradigmas de coletividades bivalentes. Embora cada qual tenha peculiaridades não compartilhadas pela outra, ambas abarcam dimensões econômicas e dimensões cultural-valorativas, que implicam tanto redistribuição quanto reconhecimento. O gênero tem dimensões econômico-políticas porque é um princípio

estruturante básico da economia política.

O gênero também carrega em si muito da problemática do reconhecimento, pois também está relacionado à diferenciação de valoração cultural, uma vez que abarca elementos que mais se assemelham à sexualidade que à classe. Nesse ponto, uma característica central da injustiça de gênero é o androcentrismo, que se caracteriza pela construção de normas legais e morais que privilegiam os traços associados à masculinidade. Junto ao androcentrismo está o sexismo, caracterizado pela desqualificação generalizada daquilo que é codificado como “feminino” (Fraser, 2006).

Em um momento mais maduro de sua obra, a partir de 2004, Fraser inclui a dimensão política como uma esfera de justiça, chamada de representativa. Assim, a autora termina sua formulação em um conceito tridimensional de justiça, que abarca reconhecimento, redistribuição e representação. Nessa elaboração de justiça social, a autora inclui a representação como uma dimensão essencial para a formulação de uma teoria de justiça social que abarque todas as demandas de diversos movimentos sociais, o que, segundo Fraser, contribui para uma maior equidade na justiça propriamente distributiva e também para o reconhecimento das e o reconhecimento às diferenças e identidades dos diversos grupos (Vitale; Nagamine, 2018).

Santos (2020) considera que Fraser tem alinhamento com a leitura marxista ao declarar que os direitos clássicos de liberdade de expressão e reunião existem apenas no campo meramente formal, e isso está mais relacionado com a desigualdade da realidade social do que propriamente com o caráter desses direitos. Assim, caso houvesse um contexto que fosse desprovido de pobreza, desigualdade e opressão, os direitos liberais poderiam ser considerados direitos substantivos, e não restrito somente ao plano formal.

E é, portanto, na tentativa de romper com essas formulações sectárias e reducionistas da justiça, que separam direitos formais da realidade social, que Fraser fundamenta um padrão normativo comum de justiça, por ela denominado de paridade<sup>1</sup> de

---

<sup>1</sup> O termo *paridade* cunhado por Fraser vem do termo francês *parité*, que faz referência à lei que estabelecia que metade das cadeiras das assembleias legislativas deveriam ser ocupadas por mulheres, envolvendo, especificamente, a representação de gênero nas competições eleitorais. Dessa forma, na França, *parité* elencava somente uma dimensão da justiça que referia à luta das mulheres por reconhecimento no cenário político, uma vez que o acesso das mulheres aos lugares políticos era limitado pelos valores androcêntricos na estrutura dos partidos e da assembleia legislativa. O termo também diz respeito apenas a um eixo de diferenciação social, o gênero, e um determinado âmbito político; a lei da *parité*, por conseguinte, não determinava representação proporcional, ao menos na esfera política, entre os outros grupos de pessoas subordinadas, como pretos, indígenas, LGBTI+, dentre outros (Santos, 2020).

participação, cuja proposta é, partindo de uma teoria crítica feminista atenta às necessidades de diversos grupos subordinados, atingir e entender de forma completa e plena a injustiça sexual, racial, étnica e econômica.

Para Santos (2020), Fraser parte, então, do conceito *parité* francês, e amplia-o, de forma a torná-lo o padrão normativo norteador da sua concepção bidimensional de justiça. A paridade de participação é, para a autora feminista, condição qualitativa e não meramente quantitativa, já que a igualdade numérica de gênero na representação política não significa necessariamente que as mulheres representarão os interesses feministas, embora a quantidade de mulheres quando inferior à dos homens interfere diretamente na qualidade da participação das mulheres na vida social. Trata-se de “[...] ser igual, estar em igualdade com os outros, interagir com os outros em pé de igualdade; algo que os números não podem garantir” (Fraser, 2007a, p. 624).

É através desse conceito formulado de paridade que, posteriormente, Fraser incluiu a representação como outro elemento essencial para possibilitar a justiça: “[...] eu penso que a ‘participação paritária’, deve levar em conta três dimensões da dominação: a distribuição econômica, o reconhecimento cultural e legal e a representação política” (Fraser, 2007a, p. 624-625).

Contudo, a justiça social, segundo Fraser, requer paridade de participação não somente no âmbito do gênero, mas deve abarcar todos os eixos de diferenciação social como raça, etnia, sexualidade, religião e nacionalidade. Há que se considerar, no entanto, que a paridade deve ser avaliada a partir de uma diversidade de perspectivas que “[...] levem em conta a multiplicidade de eixos para que ao corrigir uma injustiça, outra não seja intensificada” (Santos, 2020, p. 147). Esse é o aspecto que mais aproxima o princípio da paridade de participação a um projeto interseccional: “[...] as medidas visando corrigir um tipo de disparidade podem de fato exacerbar outras. A justiça exige uma ‘paridade participativa’ que diga respeito aos principais eixos de diferenciação social, sem exclusividade” (Fraser, 2011, p. 625).

A partir então da paridade de participação, Fraser (2013, p. 744) amadurece aquilo que posteriormente vem a ser o terceiro tripé da teoria tridimensional de justiça, a representação. Sob a perspectiva da autora, a representação trata da “[...] capacidade que os indivíduos têm de se representarem em paridade a fim de construir o acesso [aos] seus direitos”. Com o nivelamento da representação com a dimensão econômica da redistribuição

e da dimensão cultural do reconhecimento, permite-se problematizar as estruturas de poder e de tomadas de decisão, “[...] já que a justiça inclui uma dimensão política, enraizada na constituição política da sociedade e que a injustiça correlata é a representação distorcida ou a afonia política” (Fraser, 2013, p. 744).

Ainda que de importância ímpar, e independente das demais, a dimensão política não deve ser tomada como principal na teoria tridimensional de justiça, uma vez que as três dimensões estão em relação mútua e com influência recíproca. Isso porque, a capacidade de reivindicar distribuição e reconhecimento depende das relações de representação, do mesmo modo que a capacidade de exercer a própria participação política depende de relações de classe e de *status*. E, portanto, a capacidade de influir no debate público e na tomada de decisões com autoridade não depende somente de regras formais de decisão, mas também das relações de poder enraizadas na estrutura econômica e na ordem de *status*. Não sem motivos que a colocação social dos pares sociais acaba por ser determinante no poder de alcance de sua voz (Fraser, 2008; Godinho, 2017).

Explícita a importância da paridade participativa, Fraser (2007b) defende que o critério capaz de abarcar as demandas por redistribuição, reconhecimento e representação, requer a mediação das esferas econômica, cultural e política, a fim de fomentar a justiça em todos os âmbitos e garantir que os atores sociais estejam em igualdade no debate público.

### **3 Apontamentos sobre a concepção marxiana de justiça e direito**

Tratar do debate de justiça, por certo, conduz a uma miríade de interpretações, algumas destas provenientes de grandes expoentes do marxismo, que vão desde a discordância conceitual até sobre a possibilidade de uma concepção classista e anticapitalista de justiça. O fato é que, a partir do conceito de justiça defendido por Fraser (2000; 2006; 2007a; 2007b; 2008, 2011, 2013), faz-se necessário inscrever esse debate no interior da luta de classes em contraponto à concepção positivista de justiça e do próprio direito no interior da sociedade burguesa, visto que, segundo Marx (2016), é na economia política que a anatomia da sociedade civil-burguesa deve ser procurada.

Todavia, as análises marxianas e marxistas não serão apropriadas como um modelo irretocável da realidade concreta (*Wirklichkeit*), mas como “[...] um fio condutor na investigação histórica [...]” (Marx; Engels, 2010, p. 119). Nesse sentido, o debate que ora se inicia, inscreve a questão da justiça em meio a “unidade do diverso” que caracteriza o

concreto presente na realidade efetiva.

É importante recordar que, com o iluminismo e conseqüente ascensão da sociedade burguesa ao centro do poder político, o “reino da razão” despontou com a promessa de que “[...] a superstição, a injustiça, o privilégio e a opressão seriam substituídos pela verdade eterna, pela eterna justiça, pela igualdade baseada na natureza e pelos direitos inalienáveis do homem (Engels, 2005, p. 40). E mais:

[...] esse império da razão não era mais que o império idealizado pela burguesia; que a justiça eterna tomou corpo na justiça burguesa; que a igualdade se reduziu à igualdade burguesa em face da lei; que como um dos direitos mais essenciais do homem foi proclamada a propriedade burguesa; e que o Estado da razão, o ‘contrato social’ de Rousseau, pisou e somente podia pisar o terreno da realidade, convertido na república democrática burguesa (Engels, 2005, p. 40-41).

É nesse sentido que Marx (2013, p. 349) afirma que “[...] entre direitos iguais decide a força”. O que o filósofo alemão quer alertar é sobre a correlação entre igualdade jurídica – tão defendida pela sociedade burguesa – e a desigualdade social. No limite, tem-se a possibilidade de se opor “direito igual” e “justiça”, visto que, como descrito por Marx e Engels (2007, p. 87), “[...] o que os indivíduos são [...] depende das condições materiais de sua produção, coincide, pois, com sua produção, tanto com o que produzem como também com o modo como produzem”. Nesse sentido, será justo somente se o(a) trabalhador(a) atender aos interesses do modo de produção, e injusto, assim que o contrariar.

Portanto, na aparência, não há qualquer injustiça na relação que se estabelece entre capital e trabalho, visto que o burguês emprega o trabalhador/trabalhadora e paga-lhe o salário em troca do seu trabalho. Contudo, as relações concretas de trabalho e de produção na sociedade burguesa não envolvem apenas a troca de mercadorias equivalentes – o seu trabalho pelo salário –, mas o que de fato ocorre é que os operários vendem a sua força de trabalho ao capitalista em troca de dinheiro. O capitalista compra essa força de trabalho por dia, uma semana, um mês ou mais tempo e, depois de comprá-la, utiliza-a fazendo com que os operários trabalhem durante um tempo estipulado (Marx, 2013).

Sendo assim, torna-se impossível pensar em “justiça” ou “injustiça” sem considerar que o processo de produção e a própria circulação de mercadorias está assentada em interesses, contratos e na esfera jurídica capitalista, como a propriedade privada, por exemplo. E se a sociedade burguesa é marcada por “injustiças sociais”, como seria possível alcançar a justiça de acordo com o pensamento marxiano?

Em primeiro lugar é importante recuperar parte do diálogo de Marx (2013) com  
Anais do 10º Encontro Internacional de Política social e 17º Encontro Nacional de Política Social  
ISSN 2175-098X

Proudhon sobre as vicissitudes da sociedade civil-burguesa. Conforme descrito pelo filósofo alemão, Proudhon busca se contrapor às “injustiças sociais” e à miséria a partir de um ideal de justiça, a *justice éternelle* (justiça eterna). Mas é evidente que Marx (2013) se contrapõe a esta concepção, tendo em vista que no processo de produção de mercadorias, o capitalista extrai do trabalhador e da trabalhadora [...] determinada quantidade de mais-trabalho, sem conceder-lhe o tempo de trabalho necessário para sua autoconservação [...] (Marx, 2013, p. 753).

Nesse sentido, o ideal de justiça defendido por Proudhon “[...] procura modelar de acordo com esse ideal a produção real de mercadorias e o direito real que a ela corresponde” (Marx, 2013, p. 1137). Na crítica à relação entre “justiça eterna” e “equalização” proposta por Proudhon, Marx (2004, p. 49) expõe que:

[o] trabalho simples tornou-se o eixo da indústria. Ela supõe que os trabalhos se equalizam pela subordinação do homem à máquina ou pela divisão extrema do trabalho; supõem que os homens se apagam diante do trabalho; que o trabalho [...] [se tornou] o balanço do pêndulo e tornou-se a medida exata da atividade relativa de dois operários, como o é da rapidez de duas locomotivas. Então, não é preciso dizer que uma hora de um homem vale uma hora de outro homem, mas sim que um homem de uma hora vale outro homem de uma hora. O tempo é tudo, o homem não é mais nada; ele é no máximo a carapaça do tempo. Não mais existe a questão da qualidade. A quantidade sozinha decide tudo: hora por hora, jornada por jornada. Mas esta equalização do trabalho não é obra da justiça eterna do Sr. Proudhon; é simplesmente o fato da indústria moderna.

Então, para Marx (2004), a “equalização do trabalho” sugerida por Proudhon, enquanto expressão da “justiça eterna”, está diretamente relacionada à relação-capital – a que estabelece a separação entre os trabalhadores e a propriedade das condições de realização do trabalho – e à “valorização do valor” capitalista e, por extensão, à subsunção real do capital e ao trabalho assalariado e abstrato.

Essa “equalização”, portanto, mantém relação direta com a “anatomia da sociedade civil-burguesa” a mesma que encontra seus fundamentos na economia política (Marx, 2009, p. 47). Dessa forma, a “justiça social” se coloca nos limites dessa sociedade e em consonância com a relação econômica e com o modo de produção que reconhece a “[...] autoridade incondicional do capitalista sobre homens que constituem meras engrenagens de um mecanismo total que a ele pertence [...]” (Marx, 2013, p. 534). Logo, a “justiça” e a “equalização” defendidas por Proudhon reduzem a atividade do homem ao trabalho abstrato, assalariado e, portanto, ao trabalho subsumido ao capital.

O fato é que no direito burguês não há nenhuma distinção de classe, visto que



“[...] cada indivíduo é apenas trabalhador tanto quanto o outro [...]”, embora considere “[...] a desigualdade dos talentos individuais como privilégios naturais e, por conseguinte, a desigual capacidade dos trabalhadores [...]” (Marx, 2012, p. 31-32).

Em sentido contrário, o modo de produção burguês impõe limites, colocando em lados opostos a liberdade de possuir e a não liberdade da grande massa de satisfazer suas necessidades de sobrevivência. Conforme registrado por Marx (2009, p. 70), “[...] o homem não foi libertado da religião; recebeu a liberdade de religião. Não foi libertado da propriedade. Recebeu a liberdade de propriedade. Não foi libertado do egoísmo do ofício, recebeu a liberdade de ofício”. No Livro III de *O capital*, Marx (2017) contrapõe dois campos da vida social: “o reino da necessidade” e o “reino da liberdade”, cada qual com uma forma distinta de liberdade. O “reino da necessidade”, um espaço onde

[...] se multiplicam as necessidades; ao mesmo tempo, aumentam as forças produtivas que as satisfazem. Aqui, a liberdade não pode ser mais do que fato de que o homem socializado, os produtores associados, regulem racionalmente esse seu metabolismo com a natureza, submetendo-o a seu controle coletivo, em vez de serem dominados por ele como por um poder cego; que o façam com o mínimo emprego de forças possível e sob as condições mais dignas e em conformidade com sua natureza humana. Mas este continua a ser sempre um reino da necessidade (Marx, 2017, p. 1.081).

Embora presente no “reino da necessidade”, sob o domínio da burguesia, a liberdade é cada vez mais restrita, enquanto a subordinação e a acumulação capitalistas se mantêm ampliadas e a sua dominação permanece impondo o modo de viver e pensar de toda a sociedade. Besancenot e Löwy (2021, p. 12), no livro *A jornada de trabalho e o “reino da liberdade”*, questionam como distinguir as necessidades autênticas daquelas artificiais, falsas ou fabricadas, criadas pela indústria publicitária. Segundo os autores, o critério para distinguir uma da outra – a autêntica da artificial – é a manutenção da necessidade depois do fim da publicidade, ainda que velhos hábitos permaneçam por algum tempo. E acrescentam: “[o] fetichismo da mercadoria incita à compra compulsiva por meio da ideologia e da publicidade próprias do sistema capitalista. Nada prova que ele faça parte da ‘eterna natureza humana’.

O “reino da liberdade”, por sua vez, situa-se para além da esfera da produção material e do trabalho necessário, do mesmo modo que a planificação democrática da economia tende a priorizar o tempo livre e garantir a participação ativa de trabalhadores e trabalhadoras na política e na autogestão (Besancenot; Löwy, 2021). Ainda de acordo de Marx (2012, p. 33):

[...] quando tiver sido eliminada a subordinação escravizadora dos indivíduos à divisão do trabalho e, com ela, a oposição entre trabalho intelectual e manual; quando o trabalho tiver deixado de ser mero meio de vida e tiver se tornado a primeira necessidade vital; quando, juntamente com o desenvolvimento multifacetado dos indivíduos, suas forças produtivas também tiverem crescido e todas as fontes da riqueza coletiva jorrarem em abundância, apenas então o estreito horizonte jurídico burguês poderá ser plenamente superado e a sociedade poderá escrever em sua bandeira: ‘De cada um segundo suas capacidades, a cada um segundo suas necessidades!’.

Articulada a essa análise, Marx empreende um movimento de crítica à justiça, o que conflui na crítica ao próprio direito burguês, ou seja, ao direito dos produtores, cuja “[...] igualdade consiste [...] medir de acordo com um padrão igual de medida: o trabalho [...]”. É uma crítica, portanto, voltada ao direito e a um igual padrão de medida que toma o trabalhador e a trabalhadora apenas como um(a) portador(a) de sua força de trabalho, parte de uma sociedade subordinada ao “reino da necessidade” (Sartori, 2017, p. 348-349).

Sartori (2017, p. 347-348) alerta que não se trata, por parte de Marx, da formulação de uma teoria ou concepção alternativa de direito ou de “justiça”, tampouco a defesa de uma “moral” valorizadora das virtudes do trabalho abstrato ou “[...] um ‘paradigma’ em que se defenda, em oposição ao direito burguês, o ‘direito dos produtores’ [...]”. Ao contrário, tendo como ponto de partida a crítica à sociedade civil-burguesa, a crítica de Marx à noção de “justiça” e de direito, deriva, essencialmente, do fato de que, em ambas, “[...] tem-se a aceitação mais ou menos elaborada de determinada forma de produção [...]”.

Nesse sentido, está relacionada à necessidade de superar as marcas de nascença da sociedade burguesa – com suas classes e antagonismos –, estruturada pelo “igual direito” e a cada um segundo seu trabalho. É, segundo Marx (2012, p. 32), um direito desigual para trabalho desigual. E ainda que no interior dessa sociedade não haja o reconhecimento de nenhuma distinção de classe – sendo o indivíduo apenas um trabalhador/trabalhadora como qualquer outro –, a desigualdade dos talentos individuais é reconhecida como privilégio natural a partir da capacidade de cada um.

Isso significa que, quando se tem a valorização da noção de “justiça” e de direito emanada da sociedade burguesa, refuta-se a crítica empreendida a essa sociedade pelo filósofo alemão, autor de *O capital*, como também a necessidade de superação desta e a sua transitividade para o “reino da liberdade”, o mesmo que será conduzido “[...] cada um segundo suas capacidades, a cada um segundo suas necessidades” (Marx, 2012, p. 33).

#### 4 Considerações finais

É no campo de diálogo apresentado ao longo deste artigo que é possível apontar aproximações e distanciamentos da teoria marxiana das contribuições de Nancy Fraser, importante filósofa no campo da teoria crítica nas últimas décadas, cujas pesquisas tem como objeto central (de estudo e de crítica) a redistribuição econômica e a paridade participativa, como também o capitalismo e as “condições de fundo” do processo de valorização do capital, como as áreas de conflito social, a exemplo das lutas e dinâmicas do antagonismo na crise neoliberal.

Crítica do liberalismo rawlsiano e do pós-estruturalismo, em especial, quando substituem o economicismo pela ultraespecialização, Fraser apresenta suas análises em sintonia com a crítica da economia política, acrescidas de contribuições como as do pensamento feminista, da teoria cultural, do pós-colonial e da ecologia. Todavia, apesar do reconhecimento das contribuições de Fraser na crítica à sociedade burguesa, a autora apreende o capitalismo como uma *ordem social institucionalizada*, conceito que remete ao pensamento weberiano, que a compreende como a forma pela qual o *status* é utilizado como critério de estratificação social. Ou seja, como a honra social que determinado indivíduo possui entre os diversos grupos de uma comunidade/sociedade. Além de ser apropriado sem levar em conta a exploração do trabalho assalariado e como argumento para questionar o próprio marxismo.

O fato é que, condicionada pela ordem econômica – forma pela qual os bens e serviços são distribuídos e apropriados –, a ordem social está relacionada a classes, grupos de *status* e partidos enquanto fenômenos de distribuição de poder no interior de uma comunidade/sociedade (Weber, 1966). E para Fraser, diferente do que é para Marx, enquanto o modo de produção designa o sistema econômico, a ordem social mantém relação interdependente com outras esferas sociais.

Outro questionamento apresentado por Fraser é em torno da tese da universalização da mercadoria, com os seus padrões objetivos e subjetivos, como defendida por um vasto grupo de autores e autoras no campo marxista, a exemplo do filósofo húngaro György Lukács. E nesse caso, por extensão, questiona a própria ideia de que a mercadoria, enquanto categoria universal, é central para a apreensão da totalidade social, ou seja, necessária para apreender o movimento e a essência da realidade, onde se encontram os

mecanismos de reificação (Lukács, 1989), os mesmos que fazem a força de trabalho e os produtos do trabalho da classe operária assumir universalmente a forma da mercadoria.

O que Lukács (1989) quer sinalizar é que o fetichismo da mercadoria impõe à realidade social sua própria forma de “objetivação”, como parte do processo de reificação. Tanto para Marx como para Lukács, o capitalismo é marcado pela predominância do valor de troca e a correspondente dominação das “coisas” sobre os sujeitos. Como objetivação social, a forma mercadoria também está inscrita no campo da alienação, do fetichismo e da reificação, conforme debate consagrado por Lukács (1989).

Considerados aspectos controversos da teoria de Fraser com a tradição marxista, em especial, os questionamentos sobre a tese da universalização da mercadoria e sua crítica ao caráter universal dessa tese no movimento de apreensão da realidade social, não se desconsidera sua reconhecida contribuição ao debate sobre justiça, sobretudo, ao ampliar a crítica à dimensão material da opressão capitalista a partir das vertentes pós-colonial e antirracista, como também sua contribuição ao debate sobre identidades.

De igual modo é inegável que a contribuição de Fraser se estende ao ampliar o conceito de justiça para além do paradigma reconhecimento e redistribuição, mediante a inserção da dimensão participativa. Com objetivos reciprocamente contraditórios, os dois tipos de luta, para Fraser (2006), permanecem em constante tensão, o que pode provocar a interferência ou mesmo a atuação de uma contra a outra. Todavia, Fraser (2006) adverte que, embora contraditórias, o entrelaçamento das dimensões reconhecimento e redistribuição precisa ser frequente, visto que há pessoas sujeitas, de forma reiterada, à injustiça cultural e à injustiça econômica, necessitando da ação articulada de ambas.

Não por acaso, Fraser (2006) propõe medidas corretivas das injustiças capazes de superar a dicotomia redistribuição-reconhecimento por meio de políticas de afirmação e transformação. Nesse sentido, propõe “remédios afirmativos” para corrigir efeitos desiguais de arranjos sociais sem alterar a estrutura e os processos que os produzem, e “remédios transformativos” para sanar efeitos desiguais por meio da reorganização da estrutura que os gerou.

Quando acresce a dimensão política à sua teoria, considera que a injustiça contida na dimensão política sociedade é a da má-representação ou a falta de expressão política, o que se relaciona à natureza do Estado e ao seu quadro normativo, onde estão presentes as disputas sociais, um espaço em que as lutas por redistribuição e reconhecimento são travadas.

Vinculada à questão da representação, essa dimensão se relaciona a questões de pertencimento social e procedimentos que estruturam os processos políticos em disputa (Fraser, 2009).

Compreendidas as suas dimensões, a noção de justiça social de Fraser (2013) se apoia na compreensão de que, quando essas não conseguem se desenvolver ou são limitadas por decisões de poder, formas de desigualdade – ou injustiça social nos termos de Cuenca (2012) – são geradas. Trata-se, portanto, de um conceito tridimensional da justiça que, pelas análises da autora, precisa se manter aberto a novas dimensões que possam ser inseridas com o aprofundamento da luta de classes.

Por fim, é necessário aclarar que, embora seja inquestionável o caráter inovador da contribuição crítica de Fraser – sobretudo, o esforço empreendido pela autora para se distanciar do multiculturalismo dominante e do pensamento liberal-social – no campo teórico/intelectual e político. Contudo, não é possível se apropriar de suas contribuições sem a devida atenção ao movimento de apreensão da realidade formulada no âmbito da teoria marxiana e marxista, em sintonia com a teoria da revolução proposta pelo filósofo alemão. Somente assim, será possível superar reflexões que possam conduzir a interpretações equivocadas, reformistas e/ou humanizadoras das relações sociais burguesas, ao invés de fortalecer a luta em prol da superação de todas as formas de exploração, opressão e dominação capitalistas.

## Referências

BESANCENOT, Olivier; LÖWY, Michael. **A jornada de trabalho e o “reino da liberdade”**. São Paulo: UNESP, 2021.

CASTRO, Suzana de. Nancy Fraser e a teoria da justiça na contemporaneidade. **Revista Redescições**, Revista online do GT de Pragmatismo e Filosofia norte-americana [recurso eletrônico], v. 2, n. 2, p. 1-9, 2010. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/Redescicoes/article/view/14897/9941>. Acesso em: 15 mai. 2023.

FRASER, Nancy. A justiça social na globalização: Redistribuição, reconhecimento e participação. **Revista Crítica de Ciências Sociais** [recurso eletrônico], 63, p.7-20, 2002. Disponível em: <https://www.ces.uc.pt/publicacoes/rccs/artigos/63/RCCS63-Nancy%20Fraser-007-020.pdf>. Acesso em: 24 abr. 2023.

ENGELS, Friedrich. **Do socialismo utópico ao socialismo científico**. São Paulo: Centauro,

2005.

FRASER, Nancy. Da redistribuição ao reconhecimento? Dilemas da justiça numa era pós-socialista. **Cadernos de Campo** [recurso eletrônico], v. 15, n. 14-15, p. 231-239, 2006. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/cadernosdecampo/article/view/50109/54229>. Acesso em: 02 jul. 2022.

FRASER, Nancy. Reconhecimento sem ética? Tradução de Ana Carolina Freitas Lima Ogando e Mariana Prandini Fraga Assis. In: SOUZA, Jesse; MATTOS, Patrícia (Orgs.). **Teoria crítica no século XXI**. São Paulo: Annablume, p. 101-138, 2007a.

FRASER, Nancy. Mapeando a imaginação feminista: da redistribuição ao reconhecimento e à representação. Tradução de Ramayana Lira. **Revista Estudos Feministas** [recurso eletrônico], v. 15, n. 2 Florianópolis, p. 291-308, 2007b. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ref/a/qLvqR85s5gq56d63QhPX4VP/abstract/?lang=pt>. Acesso em: 10 ago. 2023.

FRASER, Nancy. **Escalas de justiça**. Tradução Antoni Martínez Riu. Barcelona: Herder Editorial, 2008.

FRASER, Nancy. Mercantilização, proteção social e emancipação: as ambivalências do feminismo na crise do capitalismo. Tradução Natália Luchini. **Revista Direito GV** [recurso eletrônico], n. 14, São Paulo, p. 617-634, 2011. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rdgv/a/cmCd9sLNXByF66SHNbyJK9q/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 12 out. 2023.

FRASER, Nancy. Justiça anormal. **Revista da Faculdade de Direito**, São Paulo, v. 108, p. 739-768, jun./dez., 2013. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/rfdusp/article/view/68001>. Acesso em: 24 abr. 2022.

GODINHO, Pedro Henrique Carvalho de Moraes. A teoria crítica e a questão racial no Brasil: A atualidade da teoria tridimensional de Nancy Fraser. **Revista do CAAP**, v. 23, n. 1, p. 46-62, 2017. Disponível em: <https://periodicos.ufmg.br/index.php/caap/article/view/47055>. Acesso em: 07 jan. 2024.

HONNETH, Axel. **Luta por Reconhecimento**, a gramática moral dos conflitos sociais. Tradução Luiz Repa, 2 ed. São Paulo: Ed. 34, 2009.

LUKÁCS, György. **História e consciência de classe**: estudos de dialética marxista. Tradução: Telma Costa. 2 ed. Rio de Janeiro: Elfos; Porto, Portugal, Publicações Escorpião, 1989.

MARX, Karl. **Manuscritos econômico-filosóficos**. Tradução por Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2004.

MARX, Karl. **Contribuição à Crítica da Economia Política**. Tradução Florestan Fernandes. São Paulo: Expressão Popular, 2009.

MARX, Karl. **Crítica ao programa de Gotha**. Tradução por Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2012.

MARX, Karl. **O Capital** (Crítica da economia política). Tradução Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2013.

MARX, Karl. Prefácio de Marx ao livro Contribuição à Crítica da Economia Política [1959]. In: DANTAS, Gilson; TONELO, Iuri (Orgs.). **O Método em Karl Marx**. São Paulo: Edições Iskra, p. 37-42, 2016.

MARX, Karl. **O Capital** (Livro 3). Tradução Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2017.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **A ideologia alemã**. Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2007.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **Cultura, arte e literatura: textos escolhidos**. Traduzido por José Paulo Netto. São Paulo: Expressão Popular, 2010.

RAWLS, John. **Uma teoria da justiça**. Tradução Jussara Simões. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

SANTOS, Bárbara Cristina Soares. **Paridade de participação e emancipação em Nancy Fraser: reconhecimento e justiça a partir do feminismo**. 2020. Dissertação (Mestrado em Ciência Política). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, Departamento de Ciência Política, São Paulo, 2020, 184 p. Disponível em: [https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8131/tde-10122020-223714/publico/2020\\_BarbaraCristinaSoaresSantos\\_VCorr.pdf](https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8131/tde-10122020-223714/publico/2020_BarbaraCristinaSoaresSantos_VCorr.pdf). Acesso em: 13 abr. 2023.

VITALE, Denise; NAGAMINE, Renata. **Gênero, Direito e relações internacionais: debates de um campo em construção** (online), Salvador: EDUFBA, 2018, 351 p. Disponível: <https://books.scielo.org/id/6tdtg/pdf/vitale-9788523218638.pdf>. Acesso em: 24 set. 2022.

WEBER, Max. Classe, “status”, partido. In: VELHO, Otávio Guilherme; PALMEIRA, Moacir G. S.; BERTELLI, Antônio R. (Orgs.). **Estrutura de Classes e Estratificação Social**. Rio de Janeiro: Zahar, p. 101-148, 1966.