



## A RELIGIÃO NAS TEORIAS CRÍTICAS DE JÜRGEN HABERMAS E NANCY FRASER

*Religion in the critical theories of Jürgen Habermas and Nancy Fraser*

**Juliano Cordeiro da Costa Oliveira**  
UFPB

**Resumo:** O artigo discute a questão da religião nas teorias críticas de Jürgen Habermas e Nancy Fraser. Para Habermas, as religiões ainda possuem um papel relevante nas sociedades, desde que traduzam suas intuições éticas para uma linguagem pública e secular nas instituições. Habermas considera que as religiões possuem um tipo de patrimônio ético que a modernidade não pode desprezar. Nesse sentido, ele fala de um processo de aprendizagem complementar entre secularismo e religião, naquilo que denomina de pós-secularismo. Os não religiosos precisam aceitar que as religiões possuem pretensões éticas legítimas, não sendo um tipo de saber inferior. Os religiosos, por sua vez, devem aceitar o caráter secular das instituições, assim como o pluralismo moderno, de um mundo de crentes e não crentes. Já em Nancy Fraser, o tema da religião aparece em vários de seus escritos, embora de forma não sistematizada. Fraser, teórica do feminismo, na Teoria Crítica, pensa a religião a partir de uma análise da crise do capitalismo, partindo, também, de críticas a Habermas. Para ela, Habermas ainda está essencialmente preso ao paradigma da comunicação, não levando em consideração a crítica da economia política, algo central para Marx e a primeira geração da Teoria Crítica. Fraser, então, cita o caso do protestantismo americano. Para ela, a religião precisa ser pensada através da reflexão de uma sociedade desigual e excludente, em que os indivíduos buscariam na esfera religiosa a resolução para as contradições do capitalismo. O artigo, portanto, discute como a religião é refletida nas teorias críticas de ambos os autores.

**Palavras-chave:** Habermas. Fraser. Religião. Teoria Crítica.

**Abstract:** The article discusses the issue of religion in the critical theories of Jürgen Habermas and Nancy Fraser. For Habermas, religions still have a relevant role in societies, as long as they translate their ethical intuitions into a public and secular language in institutions. Habermas considers that religions have a kind of ethical heritage that modernity cannot despise. In this sense, he speaks of a complementary learning process between secularism and religion, in what he calls post-secularism. Non-religious people need to accept that religions have legitimate ethical claims, not being an inferior type of knowledge. Religious, in turn, must accept the secular character of institutions, as well as the modern pluralism, of a world of believers and non-believers. Already in Nancy Fraser, the theme of religion appears in several of her writings, although in a non-systematized way. Fraser, a feminist theorist, in Critical Theory, thinks about religion from an analysis of the crisis of capitalism, starting also from criticisms of Habermas. For her, Habermas is still essentially stuck in the communication paradigm, not taking into account the critique of political economy, something central to Marx and the first generation of Critical Theory. Fraser then cites the case of American Protestantism. For her, religion needs to be thought through the reflection of an unequal and excluding society, in which individuals would seek in the religious sphere the resolution to the contradictions of capitalism. The article, therefore, discusses how religion is reflected in the critical theories of both authors.

**Keywords:** Habermas. Fraser. Religion. Critical Theory.

### 1. Introdução

Jürgen Habermas e Nancy Fraser situam-se na tradição da Teoria Crítica. Esta se caracteriza por ser permanentemente renovada, não podendo ser fixada em um conjunto

de teses imutáveis. Como sabemos, na *Dialética do esclarecimento* (1985), Adorno e Horkheimer destacam que o indivíduo se vê completamente anulado frente aos poderes econômicos. O esclarecimento (JAY, 2008) do qual Kant falava transformou-se, no século XX, em puro cálculo da eficácia e da técnica. O que não se submete ao critério da calculabilidade e da utilidade torna-se suspeito para o esclarecimento.

Segundo Marcos Nobre (2008), o diagnóstico do tempo desenvolvido na *Dialética do esclarecimento* foi o de um bloqueio estrutural da prática transformadora no capitalismo administrado e dos ideais do esclarecimento, da emancipação e da liberdade. Habermas, todavia, pensará um novo conceito de racionalidade, com referência na comunicação linguística e na intersubjetividade do entendimento, a partir de uma leitura própria da modernidade, diversa da primeira geração da Teoria Crítica. Nesse contexto, segundo Habermas (1990), a racionalidade não tem a ver com a ordem das coisas encontradas no mundo ou concebidas pelo sujeito isolado (Kant) nem com algo surgido do processo de formação do espírito (Hegel). A racionalidade, assim, está inserida na linguagem, ou seja, na esfera pragmática das relações entre sujeitos. Como, nesse sentido, Habermas, na tradição da Teoria Crítica, pensará o diálogo entre secularismo e religião em sua filosofia?

Ele outrora considerava a religião ainda como questão privada, reduzida à esfera dos indivíduos, sem espaço nas sociedades racionalizadas, com pouca ou nenhuma capacidade de orientar a conduta dos indivíduos. Porém, nos textos mais atuais, Habermas (2007) defende que as religiões possuem intuições morais que podem colaborar no debate público acerca das mais diversas questões, havendo, inclusive, uma virada *pós-secular* em sua filosofia, como veremos ao longo deste artigo. Para Habermas, as religiões devem respeitar a separação entre religião e estado. Todavia, isso não significa que os religiosos devam ser excluídos dos debates públicos. Eles, em realidade, precisam traduzir suas intuições éticas para uma linguagem pública e secular nas instituições. Os não religiosos, por sua vez, não podem a priori deixar de ouvir os cidadãos religiosos, como se fossem “cidadãos de segunda classe” (FORST, 2018, p.212).

Já em Nancy Fraser, o tema da religião aparece em vários de seus escritos, embora de forma não sistematizada. Fraser, teórica do feminismo, na tradição da Teoria Crítica, refletirá a religião à luz de sua discussão acerca do debate entre redistribuição e reconhecimento, partindo, igualmente, de críticas a Habermas, como veremos neste artigo. Para ela, Habermas ainda estaria preso ao paradigma da comunicação, não levando em consideração a crítica da economia política, algo central para Marx e a primeira geração da Teoria Crítica. A crise econômica atual recoloca o problema do “automatismo do capital e das contradições do sistema capitalista de produção” (GIANNOTTI, 2011, p.7), em que a tradição da Teoria Crítica precisa se voltar às intuições marxianas.

Segundo Fraser, as lutas por reconhecimento devem incluir ao mesmo tempo as reivindicações por redistribuição. Isto tem como consequência uma crítica tanto às teorias da redistribuição, que não levam em conta as lutas por reconhecimento, como também às lutas por reconhecimento que não levam em consideração as demandas por redistribuição. Fraser, então, cita o caso do protestantismo americano como um exemplo de como a religião precisa igualmente ser pensada à luz de uma sociedade desigual e excludente, em que os indivíduos buscariam em tal esfera a resolução para as contradições do capitalismo. O artigo busca, assim, discutir como a religião é refletida nas Teorias Críticas de Habermas e de Fraser.

## 2. Habermas, religião e pós-secularismo

Habermas (2007) recentemente passou a defender, ao contrário de seus antigos textos, que as religiões possuem intuições morais que podem colaborar no debate público acerca das mais diversas questões, havendo, inclusive, uma virada *pós-secular* em sua filosofia, que veremos no decorrer deste artigo, numa tentativa de propor um diálogo entre religião e secularismo na democracia. Ele argumenta que, numa teoria política que trabalha com fundamentos normativos e com as condições de funcionamento de Estados

de direito democrático, a oposição unilateral entre secularismo e religião coloca em risco a coesão de uma sociedade multicultural e pluralista. O Estado democrático alimenta-se de uma solidariedade de cidadãos que se respeitam reciprocamente como membros livres e iguais de uma comunidade política.

Habermas destaca que é preciso encontrar uma forma de colocar o privilégio cognitivo das ciências institucionalizadas socialmente, bem como a precedência do Estado secular e da moral social universalista, em consonância com os religiosos, numa sociedade pluralista que se autodetermina. Ele diz que não pretende apenas colocar em pauta o fenômeno da persistência da religião nas sociedades contemporâneas, como se fosse um mero fato social. A filosofia, diz ele, tem de levar a sério tal fenômeno a partir de dentro, isto é, como um desafio cognitivo.

Habermas (2007) enfatiza que a constituição do Estado liberal obtém sua legitimação de modo autossuficiente, através de argumentos não dependentes das tradições religiosas nem metafísicas. Isso não significa, porém, que as religiões sejam deixadas de lado nos debates públicos. Ele propõe o conceito de pós-secularismo, como ainda veremos, à medida que a religião e o secularismo devem participar de um processo de aprendizagem complementar nos debates públicos. Assim, ele evita leituras reducionistas que esvaziem qualquer possibilidade de diálogo ou discussão pública com doutrinas religiosas, mesmo advogando a neutralidade de visão de mundo das instituições do Estado democrático de direito.

Ele explica que a interpenetração histórica entre cristianismo e metafísica grega não produziu apenas a figura da dogmática teológica, ela promoveu também uma apropriação, por parte da filosofia, de conteúdos genuinamente cristãos, a saber: responsabilidade, autonomia, justificação, história, recordação, recomeço, inovação, retorno, emancipação, completude, renúncia, incorporação, internalização, individualidade e comunidade. Habermas (2007) fala acerca de conceitos bíblicos que foram traduzidos, ao longo do tempo, para um público em geral de crentes de outras religiões e também de não crentes, ultrapassando os limites de uma comunidade religiosa particular.

Ele cita como exemplo a tradução da ideia de que o homem é semelhante a Deus para a ideia da “dignidade do homem”, de todos os homens, a ser respeitada de modo igual e incondicionado (fundamento dos Estados democráticos de direito). Outro exemplo é o conceito religioso de tolerância, que, no decorrer dos séculos XVI e XVII, “[...] passa a ser um conceito do direito” (HABERMAS, 2007, p. 279). Em Kant, afirma Habermas (2007), a tradução da ideia do Reino de Deus sobre a Terra para o conceito de uma república de leis virtuosas diz respeito a uma relevância cognitiva de conteúdos conservados nas tradições religiosas.

Habermas, então, defende que o pensamento pós-metafísico deve incluir as tradições religiosas e metafísicas em sua genealogia. Seria irracional, diz ele, colocar de lado tais tradições por considerá-las um resíduo arcaico. Que razão, pergunta ele, impediria as religiões de continuar mantendo potenciais semânticos inspiradores? Habermas explica que as tradições religiosas não são simplesmente irracionais e absurdas. Pelo contrário, as grandes religiões mundiais carregam consigo intuições racionais e momentos instrutivos de exigências legítimas.

O pensamento pós-metafísico de Habermas (2007, p. 162) assume, portanto, uma dupla atitude perante a religião: “[...] ele é agnóstico e está, ao mesmo tempo, disposto a aprender”. Para Habermas (2007), as religiões mantêm viva a sensibilidade para o que falhou no mundo secular, preservando, na memória, dimensões de nosso convívio pessoal e social, nas quais os processos de racionalização social e cultural provocaram danos irreparáveis. Habermas (2007, p. 116) destaca que as ordens liberais dependem da solidariedade de seus cidadãos e que suas fontes podem “[...] secar no caso de uma secularização descarrilhadora da sociedade em seu todo”.

Segundo Habermas (2007), as Escrituras Sagradas e as tradições religiosas possuíam intuições sobre a falta moral e a salvação, sobre a superação salvadora de uma vida tida como sem salvação, as quais são mantidas e interpretadas durante milênios.



Portanto, a formação da opinião e da vontade não pode censurar a linguagem religiosa, mesmo havendo a necessidade de uma fundamentação pós-metafísica e discursiva das normas, como defende Habermas.

Para ele (1990), enquanto a linguagem religiosa trouxe consigo conteúdos semânticos inspiradores, que não podem ser jogados fora, a filosofia, mesmo em sua figura pós-metafísica, não poderá desalojar ou substituir a religião; enquanto não se encontrar no meio da fala argumentativa palavras melhores para caracterizar aquilo que as religiões sabem dizer, a existência delas será legítima, mesmo no contexto de um pensamento pós-metafísico.

Habermas (2013) insiste, no que diz respeito à política institucional, na distinção entre a fala discursiva secular, a qual pretende ser acessível a todos, e a fala discursiva religiosa, dependente das verdades reveladas. As religiões precisam, no parlamento, traduzir para uma linguagem acessível suas contribuições sobre as questões da vida. Sem essa tradução, o conteúdo das vozes religiosas não consegue entrar nas agendas das instituições.

Tal exigência apenas poderá ser dirigida aos políticos que assumem mandatos públicos ou pretendem assumir. Eles “[...] são obrigados a adotar a neutralidade no que tange às visões de mundo” (HABERMAS, 2007, p. 145). Portanto, os religiosos devem reconhecer que o princípio do exercício do poder é neutro do ponto de vista das visões de mundo. Eles precisam saber e aceitar que, nas instituições, parlamentos, tribunais e ministérios, apenas contam argumentos seculares.

No parlamento, diz Habermas (2007), deve-se retirar da ordem do dia posicionamentos ou justificativas religiosas. Isso não significa que a religião não possa orientar os indivíduos. Entretanto, deve-se traduzir, como explicitamos antes, as intuições religiosas para argumentações seculares no parlamento. Habermas defende que a tradução do idioma religioso para o secular não implica uma separação rígida entre identidade religiosa e não religiosa, privada e pública. Sobre isso, Rainer Forst (2010, p. 56) comenta:

Essa concepção de justificação não implica que as pessoas, como ‘bons cidadãos’, tenham de abdicar de sua identidade ética, mas mantém que a validade universal e obrigatória dos demais valores e das normas que deles seguem está sujeita a um critério mais amplo – a saber, o consentimento racional de todos os atingidos.

As normas consideradas justas precisam ser tanto imanentes ao contexto quanto transcendentais a ele. Precisam reivindicar validade para uma comunidade particular e suas autocompreensões e instituições específicas, mas, ao mesmo tempo, devem se apresentar como um espelho crítico para essas autocompreensões e instituições (FORST, 2010).

Para Habermas (2002), o que está em jogo é a legitimidade de expectativas e reivindicações que nós impomos não somente como participantes da situação específica, mas também como alheios a ela, isto é, para além das grandes distâncias geográficas ou históricas, culturais ou sociais. Não se trata do que é *bom* para nós como membros de uma coletividade (caracterizada por um *ethos* próprio), mas sim do que é *correto* e *justo* para todos, seculares e religiosos. Diante disso, Forst (2010, p. 65) nos explica que:

[...] a neutralidade ética não significa que o direito é inteiramente livre de valores éticos ou que as comunidades políticas não possam ter ‘avaliações fortes’. Contudo, impõe determinadas condições para a ‘eticização’ do direito. Isso não implica uma relação dicotômica entre ética e direito; a separação entre regulações que devem ser justificadas universalmente em sentido estrito ou restrito não pode ser determinada em termos de conteúdo.

Uma vez que o princípio da neutralidade se refere primeiramente ao critério de validade de normas universais, ele não implica uma neutralidade do processo de justificação no sentido de que argumentos éticos seriam dele excluídos. O que importa é

que os argumentos, quando propõem valores como fundamentos para regulações universais, possam ser traduzíveis em argumentos universais, como no caso da religião em diálogo com o secularismo. Por isso, os argumentos têm de ser compatíveis com o princípio da justificação pública (FORST, 2010).

Eles não se desvinculam completamente do pano de fundo ético do qual se originam, como igualmente sugere Forst (2010, p. 66): “Os critérios de universalidade estrita e limitada não desvinculam de seus contextos sociais as argumentações nem as normas justificadas”. A defesa de princípios neutros e imparciais não significa que as relações existentes apareçam como justificadas no sentido de uma “neutralidade de *status quo*” e que o Estado, à medida que não as modifica, permanece “neutro”. Razões “neutras” devem ser justificadas universalmente, quer falem a favor ou contra, por exemplo, das/as instituições existentes.

Para Habermas, faz parte das convicções religiosas dos crentes o fato de que eles devem basear suas decisões de acordo com suas convicções religiosas. Eles não podem ver isso como uma opção qualquer entre fazer ou não fazer certas coisas. Do ponto de vista do crente, há um esforço para atingir a completude e a integridade em suas vidas, através da palavra de Deus, do ensino da Torá, dos mandamentos e exemplos de Jesus etc. Isso configura a existência dos crentes, tal qual um todo incluído, bem como a existência social e política.

Habermas (2013) argumenta que o conflito sobre a autocompreensão secular da sociedade não pode ser deslocado apenas para os religiosos. O senso comum não é singular, uma vez que se estabelece numa esfera pública plural. Portanto, os seculares não devem chegar a conclusões nos diversos temas, “[...] antes de dar ouvidos à objeção dos oponentes que se sentem lesados em suas convicções religiosas” (HABERMAS, 2013, p. 16).

Os cidadãos religiosos, na esfera pública, podem manifestar-se em sua própria linguagem. Do contrário, os concidadãos religiosos, nas deliberações públicas, seriam sobrecarregados de modo assimétrico em relação aos secularizados. É preciso lembrar que Habermas separa as dimensões da esfera pública e do parlamento. Neste, há a ressalva da tradução do idioma religioso para o secular. O fardo da tradução é compensado pela expectativa normativa, segundo a qual os cidadãos seculares se abrem a um possível conteúdo de validade vindo das religiões. Apesar de não passarem por uma censura na esfera pública, as contribuições religiosas dependem de trabalhos cooperativos de tradução para poderem entrar na pauta de discussão do parlamento.

Contudo, Habermas reforça a ideia de um Estado de direito neutro do ponto de vista das imagens de mundo, pois somente este está preparado para garantir a convivência tolerante entre crentes das mais diversas religiões e não crentes: a crítica ao secularismo não deve “[...] abrir as portas para revisões que venham a anular a separação entre Igreja e Estado” (HABERMAS, 2007, p. 140). Habermas, através de seu *pós-secularismo*, propõe um diálogo entre tradições seculares e religiosas na democracia, mantendo, ao mesmo tempo, o caráter secular das instituições, o que não significa dizer que os seculares tapem seus ouvidos para as vozes das religiões na esfera pública. Como pano de fundo, tal qual explica Seyla Benhabib, em Habermas, “a universalidade é definida nos termos de um procedimento intersubjetivo de argumentação orientado para a obtenção de acordo comunicativo” (BENHABIB, 2021, p.80).

Para Habermas, começa a prevalecer na sociedade *pós-secular*, e não mais apenas *secular*, a ideia de que tanto as mentalidades religiosas quanto as seculares precisam modificar-se de forma reflexiva, aprendendo as contribuições de uma e de outra para os diversos temas. Nesse sentido, Habermas (2007, p. 126) explica o porquê do termo *pós-secular*:

A expressão ‘pós-secular’ foi cunhada com o intuito de prestar às comunidades religiosas reconhecimento público pela contribuição funcional relevante prestada no contexto da reprodução de enfoques e motivos desejados. Mas não é somente isso. Porque na consciência pública de uma sociedade pós-secular reflete-se, acima

de tudo, uma compreensão normativa perspicaz que gera conseqüências [sic] no trato político entre cidadãos crentes e não crentes.

No pós-secularismo, impõe-se a ideia de que a modernização da consciência pública abrange, em diferentes fases, tanto mentalidades religiosas como profanas, transformando-as reflexivamente. Habermas argumenta que a secularização cultural e social deve ser entendida como um processo de aprendizagem complementar, que obriga tanto as tradições do Iluminismo quanto as doutrinas religiosas a refletirem sobre seus respectivos limites. A consciência religiosa, por sua vez, precisa assimilar cognitivamente o contato com outras visões de vida: ela deve abrir-se às premissas do Estado constitucional, que se fundamenta numa moral profana.

A compreensão pluralista da tolerância em sociedades pós-seculares exige dos crentes e não crentes a compreensão razoável de que eles têm de contar com a permanência de um dissenso. A neutralidade, em termos de visões de mundo do Estado secular, garantidora de iguais liberdades éticas para cada cidadão, não diz respeito, contudo, à generalização política de uma visão de mundo secularista. Esse é um aspecto novo no pensamento de Habermas. Ele defende que, embora o caráter secular do Estado seja uma condição necessária, ainda não é algo suficiente.

A tradução cooperativa de conteúdos religiosos remete a uma ética da cidadania cuja realização depende de enfoques epistêmicos mediante os quais as dissonâncias cognitivas sejam tratadas como desacordos razoáveis entre todas as partes engajadas em processos de aprendizagem complementares. Segundo Habermas, o pensamento pós-metafísico deve adotar uma atitude simultaneamente agnóstica e receptiva diante da religião, que se oponha a uma determinação estritamente secularista das razões publicamente aceitáveis, sem comprometer, entretanto, sua autocompreensão secular.

Habermas (2007) não abdica, como mostramos antes, da autocompreensão secular da modernidade, a qual é derivada da reconstrução racional de uma lógica do desenvolvimento, na qual a racionalização das imagens religiosas de mundo, como processo de aprendizagem, desempenha um papel de considerável relevância. Ele, por outro lado, questiona, sem deixar de estar em consonância com seu projeto teórico, a leitura secularista do processo de modernização.

O pensamento pós-secular reconhece a importância das tradições religiosas no trato de intuições morais profundas e na articulação daquilo que *falta* ou que *se perdeu*, não pretendendo despi-las de possíveis conteúdos racionais nem desvalorizá-las como resíduos arcaicos de uma figura do espírito superada pelas ciências. Habermas propõe uma reavaliação da tese tradicional da secularização a partir do questionamento do *secularismo* ou *laicismo* como visão de mundo.

Para ele, o secularismo e as religiões devem participar conjuntamente de um processo de aprendizagem complementar, em que cada uma das esferas aprende com a outra, a partir de seus respectivos limites. As religiões, por exemplo, devem aceitar o caráter secular das instituições, uma vez que apenas o estado laico pode garantir a neutralidade institucional, assim como o pluralismo entre diferentes visões de mundo. De outro lado, os secularizados não podem a priori descartar as vozes das religiões, tal qual um discurso ultrapassado e puramente irracional. As religiões, desde que traduzam suas intuições fundamentais para uma linguagem secular no parlamento, diz Habermas, seriam bem-vindas.

Aqui percebemos que a filosofia pós-metafísica e agnóstica habermasiana possui uma apreensão ética e discursiva da religião, que se orienta essencialmente pela racionalidade comunicativa. Fraser, no entanto, pensará a religião, não pela orientação da racionalidade comunicativa, como Habermas, e sim tentando recuperar, na Teoria Crítica, o elemento material, à luz das contradições do capitalismo e de uma crítica da economia política. Segundo Fraser, houve um abandono da ideia original da Teoria Crítica como um projeto interdisciplinar que visava a compreender a sociedade como uma totalidade.



Não mais vinculando questões normativas à análise de tendências sociais e a um diagnóstico de época, as pessoas simplesmente pararam de tentar compreender o capitalismo como tal. Não houve mais esforços para identificar suas estruturas profundas e os mecanismos que o regem, as contradições e as tensões que o definem ou suas formas características de conflito e possibilidades emancipatórias (FRASER, 2020, p.18).

Já Jaeggi (2020) afirma que o capitalismo, por um longo tempo, esteve ausente dos debates políticos, incluindo a Teoria Crítica. É impossível, para Fraser, pensarmos, por exemplo, o protestantismo americano, desconsiderando o neoliberalismo. Como explica Fraser, de um lado, encontram-se os proponentes da redistribuição. “Apoiando-se em antigas tradições de organizações igualitárias, trabalhistas e socialistas, atores políticos alinhados a essa orientação buscam uma alocação mais justa de recursos e bens” (FRASER, 2007a, p.101). De outro lado, estão os proponentes do reconhecimento. “Apoiando-se em novas visões de uma sociedade “amigável às diferenças”, eles procuram um mundo em que a assimilação às normas da maioria ou da cultura dominante não é mais o preço do respeito igualitário” (FRASER, 2007a, p.102).

Membros do primeiro campo esperam redistribuir a riqueza dos ricos aos pobres; membros do segundo, ao contrário, buscam o reconhecimento das distintas perspectivas das minorias étnicas. A orientação redistributiva tem uma linhagem filosófica distinta da do reconhecimento, já que as reivindicações redistributivas se orientam com vistas à justiça social. O segundo grupo, por sua vez, busca desenvolver um novo paradigma normativo que coloca o reconhecimento em seu centro. Fraser tenta articular uma terceira posição. Sua tese é de que as lutas por reconhecimento devem incluir ao mesmo tempo as reivindicações por redistribuição. Isto tem como consequência uma crítica tanto às teorias da redistribuição, que não levam em conta as lutas por reconhecimento, como também às lutas por reconhecimento que não levam em consideração as demandas por redistribuição. A religião, então, é refletida a partir deste contexto, não se restringido, como em Habermas, ao elemento comunicativo.

### 3. A religião entre redistribuição e reconhecimento em Fraser

Fraser destaca que os dois campos (redistribuição e reconhecimento) vivem atualmente uma polarização. Os proponentes da redistribuição entendem as reivindicações de reconhecimento das diferenças como uma falsa consciência, um obstáculo ao alcance da justiça social. Inversamente, os defensores das políticas de reconhecimento, como Taylor, rejeitariam as políticas redistributivas por identificarem que outras esferas são fundamentais para a formação das identidades dos sujeitos, como a eticidade, não podendo ser reduzidas às demandas por redistribuição. “Nesses casos, realmente estamos diante de uma escolha: redistribuição ou reconhecimento? Política de classe ou política de identidade? Multiculturalismo ou igualdade social?” (FRASER, 2007a, p.103). Todavia, segundo Fraser, essas são falsas antíteses. A justiça, hoje, requer tanto redistribuição quanto reconhecimento; nenhum deles, sozinho, é suficiente.

A questão, para Fraser, é como combinar ambas as perspectivas. Ela sustenta que os aspectos emancipatórios das duas problemáticas precisam ser integrados em um modelo abrangente e singular, a saber: um projeto capaz de acomodar tanto as reivindicações por igualdade social quanto as de reconhecimento. Daí, Fraser entra na disputa entre as chamadas éticas do bem e as do justo, ou seja, entre a eticidade hegeliana e a moralidade kantiana.

Segundo ela, a maioria dos filósofos partidários da redistribuição alinham-se com o campo conceitual da moralidade kantiana; já os do reconhecimento com a eticidade hegeliana. “Esse contraste é, em parte, uma questão de perspectiva” (FRASER, 2007a, p.104). Pensadores de matriz kantiana insistem que o justo deve ter prioridade sobre o bem. Para eles, as demandas por justiça estão acima das reivindicações identitárias.

Já para os comunitaristas a noção de uma moralidade, independentemente de qualquer ideia do bem, seria incoerente. Eles rejeitam um suposto formalismo vazio das abordagens distributivas. A ética, para comunitaristas como Taylor, seria uma questão relacionada à vida boa e à eticidade. “Por detrás do problema da desigualdade e da justiça reside algo de mais profundo, que diz respeito ao que hoje chamaríamos de “identidade” dos seres humanos naquelas sociedades mais antigas” (TAYLOR, 2010, p.61).

A perspectiva de Taylor, segundo Fraser, complica o problema de integrar redistribuição com reconhecimento. A redistribuição pertenceria ao campo da moralidade deontológica, enquanto o reconhecimento à eticidade hegeliana.

Não por acaso muitos teóricos deontológicos rejeitam as reivindicações por reconhecimento como violações à neutralidade liberal, por defenderem que a justiça distributiva esgota a moralidade política; enquanto os partidários do reconhecimento concluem que as demandas morais vindas das comunidades intersubjetivas excedem as capacidades dos modelos distributivos. Ambos os lados, assim, nunca se encontrarão. Para Fraser, porém, é possível integrar os dois lados. Ela articula uma política do reconhecimento que não se vincule prematuramente à eticidade. Ela entende que as lutas por reconhecimento são reivindicações por justiça, a partir de uma noção ampla de justiça. O reconhecimento não poderia ser sinônimo apenas de identidade cultural específica de um grupo.

O modelo do reconhecimento pautado pela identidade seria, para Fraser, problemático, pois ele destaca a estrutura psíquica em detrimento das instituições sociais e da interação social.

O modelo agrava esses riscos, ao posicionar a identidade de grupo como o objetivo do reconhecimento. Enfatizando a elaboração e a manifestação de uma identidade coletiva autêntica, auto-afirmativa e auto-poética, ele submete os membros individuais a uma pressão moral a fim de se conformarem à cultura do grupo. Muitas vezes, o resultado é a imposição de uma identidade de grupo singular e drasticamente simplificado que nega a complexidade das vidas dos indivíduos, a multiplicidade de suas identificações e as interseções de suas várias afiliações. Além disso, o modelo reifica a cultura. Ignorando as interações transculturais, ele trata as culturas como profundamente definidas, separadas e não interativas, como se fosse óbvio onde uma termina e a outra começa. Como resultado, ele tende a promover o separatismo e a enclausurar os grupos ao invés de fomentar interações entre eles (FRASER, 2007a, p.107).

Então, para Fraser, o modelo da identidade se aproxima de formas repressivas do comunitarismo. Ela prefere um outro caminho para tratar o reconhecimento, a saber, a perspectiva do *status social* ou *modelo de status*. Em Fraser, o reconhecimento não é a identidade específica de um grupo, mas a condição dos membros do grupo como parceiros integrais na interação social. O não reconhecimento, por conseguinte, não significa depreciação e deformação da identidade de grupo. Ao contrário, ele significa subordinação social no sentido de ser privado de participar como um igual na vida social. Segundo Fraser, reparar a injustiça certamente requer uma política de reconhecimento, mas isso não significa uma política de identidade.

Geralmente, o reconhecimento é entendido como um problema da boa vida. Essa é a perspectiva tanto de Charles Taylor quanto de Axel Honneth, os dois teóricos contemporâneos mais proeminentes do reconhecimento. Para ambos, ser reconhecido por um outro sujeito é uma condição necessária para a formação de uma subjetividade integral e não distorcida. Negar a alguém o reconhecimento é privá-lo dos pré-requisitos fundamentais para o pleno desenvolvimento humano (FRASER, 2007a, p.111).

No modelo de *status*, proposto por Fraser, uma política de reconhecimento visa a superar a subordinação, fazendo do sujeito falsamente reconhecido um membro integral



da sociedade, capaz de participar com os outros membros como igual. Portanto, entender o reconhecimento como uma questão de *status* significa examinar os padrões institucionalizados de valoração cultural em função de seus efeitos sobre a posição relativa dos atores sociais. Se e quando tais padrões constituem os atores como parceiros, capazes de participar como iguais, como os outros membros, na vida social, aí nós podemos falar de reconhecimento recíproco e igualdade de *status*. Assim, o não reconhecimento aparece quando as instituições estruturam a interação de acordo com normas culturais que impedem a paridade de participação.

Em suma, o reconhecimento não se prenderia a um vínculo identitário específico de uma comunidade, e sim à perspectiva de ser um parceiro na interação social, como iguais com os demais. O sujeito, antes de tudo, é um parceiro integral na vida social, capaz de interagir com os outros como um par. O modelo proposto por Fraser evita, por exemplo, que possamos entender a identidade cultural como uma essência, valorizando a interação entre grupos, em oposição a um enclausuramento.

Dáí, Fraser argumenta que a questão do reconhecimento não pode se restringir à eticidade. O reconhecimento seria, acima de tudo, uma questão de igualdade de *status*, definido como paridade participativa. Fraser, por isso, afirma que sua proposta de reconhecimento vincula-se a uma “abordagem deontológica do reconhecimento” (FRASER, 2007a, p.109-110). Tal modelo tenta se desvincular de uma dependência direta a um específico e substantivo horizonte de valor. Fraser, então, ressalta que seu modelo é compatível com a prioridade do justo sobre o bem, alinhando-se à moralidade, em contraposição à eticidade. Ela, com isso, tenta relacionar o reconhecimento, não com a identidade, e sim com a redistribuição e a chamada igualdade de *status*. “Alargando a noção de moralidade, evitarei, então, voltar-me prematuramente para a ética” (FRASER, 2007a, p.110).

Ela defende que sua teoria, por se filiar a um padrão deontológico, permite que as reivindicações por reconhecimento se justifiquem como moralmente vinculantes sob condições modernas do pluralismo valorativo. Sob essas condições, Fraser diz que não há nenhuma concepção de vida boa que seja universalmente compartilhada. “Desse modo, qualquer tentativa de justificar reivindicações por reconhecimento que apele para uma concepção de boa vida será necessariamente sectária” (FRASER, 2007a, p.112). Segundo ela, o modelo de *status* é deontológico e não sectário, pois sustenta que cabe aos sujeitos e grupos definir para si próprios o que conta como uma vida boa, criando, para eles mesmos, uma forma de alcançar uma determinada forma de vida.

A paridade participativa de Fraser advoga que reivindicações por reconhecimento sejam justificadas como normativamente vinculantes para todos aqueles que concordem em seguir os termos justos da interação, sob condições do pluralismo valorativo. O reconhecimento, portanto, deve ser tratado como uma questão de justiça, e não apenas de valorização de identidades. Fraser fala acerca de um combate às desigualdades distributivas, em que as lutas por reconhecimento devem se filiar às demandas por redistribuição, não se isolando apenas em reivindicações de identidades. Uma teoria da justiça deveria ir além dos padrões de valorização cultural, examinando a estrutura do capitalismo. Ela deve considerar se os mecanismos econômicos impedem a paridade de participação na vida social.

É preciso que uma teoria do reconhecimento não assuma apenas a defesa de uma política cultural das identidades pertencentes a uma comunidade, haja vista que uma luta por reconhecimento mais ampla deve incluir, como vimos, uma “política social da igualdade” (FRASER, 2006, p.231). Somente integrando reconhecimento com redistribuição é que podemos chegar a um quadro conceitual adequado às demandas de nossa época.

Fraser (2007b) ressalta que, por exemplo, houve um relativo desprezo pelas questões de redistribuição de setores do movimento feminista e de movimentos progressistas. Isso favoreceu setores conservadores na conquista do eleitorado popular. “Muitos observadores notaram que a direita teve algum sucesso em mostrar as feministas dos Estados Unidos como profissionais de elite e humanistas seculares que desprezam as

mulheres comuns, especialmente as trabalhadoras e religiosas” (FRASER, 2007b, p.301). O fato é que, para Fraser, o feminismo falhou ao tentar alcançar estratos das mulheres trabalhadoras e de classe baixa, atraídas, nas últimas décadas, pela religião evangélica.

É preciso entender, diz Fraser, que a religião evangélica, nos Estados Unidos, e também podemos dizer no caso do Brasil, responde à emergência de um novo tipo de sociedade, denominada por Fraser de “sociedade da insegurança” (FRASER, 2007b, p.302). Essa sociedade é a sucessora da “sociedade da seguridade”, que estava associada à social democracia. Diferentemente desta, a nova sociedade institucionaliza uma crescente insegurança nas condições de vida da maioria das pessoas. “O resultado é uma grande sensação de insegurança, à qual o cristianismo evangélico responde” (FRASER, 2007b, p.302).

A religião evangélica forneceria às pessoas um discurso e um conjunto de práticas através das quais elas podem gerir a insegurança, fornecendo-lhes um sentido à vida. Fraser explicita a dificuldade que o movimento feminista e setores progressistas têm de se comunicar com mulheres pobres e evangélicas, ao mesmo tempo em que não se consegue dizer o que o feminismo pode lhes oferecer em troca. Seria preciso, afirma Fraser, como vimos antes, integrar as políticas de reconhecimento com as de redistribuição.

Dessa forma, Fraser defende uma concepção ampla da justiça, orientada pela paridade participativa, incluindo tanto redistribuição quanto reconhecimento, sem reduzir um ao outro. A redistribuição e o reconhecimento seriam duas dimensões mutuamente irredutíveis. Com isso, seria incorreto refletirmos a questão da religião, desconsiderando as contradições do capitalismo, tratando-a apenas como uma figura meramente irracional. Em realidade, as religiões, como vimos, respondem, a seu modo, à insegurança permanente das sociedades do chamado capitalismo tardio. É interessante notarmos que Fraser recupera, na Teoria Crítica, uma dimensão de análise da religião outrora refletida pelo jovem Marx, que aponta que tudo isso só pode ser pensado a partir de uma crítica à sociedade civil burguesa, às suas instituições, bem como ao modo capitalista de produção da vida material.

Em Marx, a sobrevivência da religião na modernidade não significa um desvio da secularização na história moderna, uma traição à Filosofia das Luzes ou mesmo um antagonismo em relação à emancipação política. Ao contrário, ela é consequência de uma secularização que não enfrentou as contradições de uma sociedade capitalista (OLIVEIRA; CARVALHO, 2021). A religião figura, por um lado, segundo Marx, como o “ópio do povo” (MARX, 2013, p. 151, grifo do autor). No entanto, ela é, ao mesmo tempo, “o suspiro da criatura oprimida, o ânimo de um mundo sem coração, assim como o espírito de estados de coisas embrutecidos” (MARX, 2013, p. 151). Ao negar este mundo para afirmar um outro, no além, a religião reflete as contradições da própria sociedade. A crítica de Marx da religião, seguida por Fraser, consiste na exigência crítica de abolir e romper com as condições que pressupõem necessariamente a religião, enquanto uma promessa de “felicidade ilusória do povo” (MARX, 2013, p. 151, grifo do autor). Apesar do tema da religião não ser o objeto central das análises de Fraser, como vimos, ela, ao se referir a tal temática, tem como horizonte a crítica marxiana do capitalismo, recuperando um dos elementos centrais da Teoria Crítica da primeira geração, como observamos em sua análise do protestantismo americano.

## Conclusão

Segundo Fraser (2020), o normativo, em Habermas, foi abstraído do âmbito social e tratado como algo independente. Deveríamos, defende ela, estar não apenas preocupados com as desigualdades distributivas, mas também com os mecanismos estruturais e os arranjos institucionais que as geram. O mesmo aponta Rahel Jaeggi (2020), ao enfatizar que Habermas remove a esfera econômica do âmbito da crítica.

A religião, portanto, deve ser refletida diante disso. “Em outras palavras, visamos conectar o aspecto normativo da crítica com o teórico-social. Essa é a marca da teoria

crítica” (FRASER, 2020, p.142). A Teoria Crítica de Fraser, assim como a de outras teóricas, tal qual Rahel Jaeggi, tenta recuperar o elemento de crítica do capitalismo, deixado em segundo plano por Habermas. Isto, por exemplo, se reflete em sua análise da religião.

Assim, em Fraser, as reflexões pressupõem sempre a crítica da economia política, oriunda de Marx, presente também em Lukács, Horkheimer e Adorno. Embora Fraser não seja propriamente uma teórica da religião, em seus textos a religião aparece enquanto dimensão social, reverberando as contradições do capitalismo. Para ela, como vimos, a religião evangélica responde à permanente insegurança social do neoliberalismo. Mesmo em países como o Brasil, diversas pesquisas apontam que a maioria dos evangélicos é composta por mulheres, pobres e negros. É impossível, assim, desvincularmos a reflexão das religiões nas sociedades contemporâneas do tipo de sociedade gestada pelo neoliberalismo, numa insegurança permanente.

Habermas, por sua vez, apesar de uma preocupação fundamental, a saber, como construir critérios normativos diante do pluralismo dos modos de vida, centra sua análise da religião rigorosamente dentro do quadro teórico da comunicação e da linguagem. É verdade que ele aponta para o elemento ético das religiões, bem como acerca da necessidade do secularismo de se abrir ao potencial ético das religiões, desde que elas sejam capazes de traduzir suas intuições essenciais para uma linguagem pública e secular nas instituições. Isto constitui uma mudança de percepção da religião no pensamento habermasiano ao longo do tempo.

Porém, como sua análise é centrada na linguagem e na comunicação, a dimensão do trabalho fica em segundo plano, quando não é totalmente dissolvida na pragmática da linguagem. Já Fraser, partindo de críticas a Habermas, tenta recuperar a crítica ao capitalismo presente em Marx e mesmo na primeira geração da Teoria Crítica. Para ela, a religião deve ser refletida justamente nesse contexto de insegurança social do neoliberalismo, à luz do debate entre redistribuição e reconhecimento.

## Referências

ADORNO, T. W.; HORKHEIMER, M. *Dialética do esclarecimento*: fragmentos filosóficos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

BENHABIB, S. *Situando o self*: gênero, comunidade e pós-modernismo na ética contemporânea. Brasília: Editora UNB, 2021.

FORST, R. *Contextos da Justiça*: filosofia política para além de liberalismo e comunitarismo. São Paulo: Boitempo, 2010.

FORST, R. *Justificação e Crítica*: perspectivas de uma teoria crítica da política. São Paulo: Unesp, 2018.

FRASER, N. Da redistribuição ao reconhecimento? Dilemas da justiça numa era “pós-socialista”. *Cadernos de Campo*, São Paulo, n.14/15, p.232-239, 2006.

FRASER, N. Reconhecimento sem ética? *Lua Nova*, São Paulo. 70: p.101-138, 2007a.

FRASER, N. Mapeando a imaginação feminista: da redistribuição ao reconhecimento e à representação. *Estudos feministas*, Florianópolis. 15 (2): 240, maio-agosto: p.291-308, 2007b.

FRASER, N; JAEGLI, R. *Capitalismo em Debate*: uma conversa na teoria crítica. São Paulo: Boitempo, 2020.

GIANNOTTI, A. *Marx*: Além do marxismo. Porto Alegre, RS: L&PM, 2011.



HABERMAS, J. *Pensamento pós-metafísico*: estudos filosóficos. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990.

HABERMAS, J. *A inclusão do outro*: estudos de teoria política. São Paulo: Loyola, 2002.

HABERMAS, J. *Entre naturalismo e religião*: estudos filosóficos. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007.

HABERMAS, J. *Fé e saber*. São Paulo: Unesp, 2013.

JAY, M. *A imaginação dialética*: história da Escola de Frankfurt e do Instituto de Pesquisa Sociais. 1923-1950. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.

MARX, K. Crítica da Filosofia do Direito de Hegel – Introdução. In: MARX, K. *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*. São Paulo: Boitempo, 2013. p. 151-163.

NOBRE, M. Max Horkheimer: a teoria crítica entre o nazismo e o capitalismo tardio. In: NOBRE, M. (Org.). *Curso livre de teoria crítica*. Campinas: Papirus, 2008. p. 35-52.

OLIVEIRA, J; CARVALHO, M. Secularismo, religião e o problema da emancipação humana em Marx. *Veritas* (Porto Alegre), 66(1), 2021.

TAYLOR, C. *Imaginários Sociais Modernos*. Lisboa: Edições Texto & Grafia, 2010.

---

Doutor em Filosofia (UFC, 2017)

Pós-doutorado em Filosofia/PPGFIL-UFPI (2021)

Professor do Departamento/Curso de Filosofia (UFPB)

E-mail: [julianopesquisa81@gmail.com](mailto:julianopesquisa81@gmail.com)