

## Artigo

# Paridade participativa e direito à justificação: o papel da democracia nas Teorias Críticas de Nancy Fraser e Rainer Forst

*Participatory parity and the right to justification: the role of democracy in the Critical Theories of Nancy Fraser and Rainer Forst*

**Alessandro Michael Cunha Amorim**

Doutorando em Ciência Política pelo Instituto de Estudos Sociais e Políticos da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (IESP)  
alessandromcamorim@gmail.com

**Resumo:** Este artigo tem por objetivo analisar reflexivamente os modelos de justiça e de resolução dos conflitos, com suas respectivas imbricações com a ideia de democracia deliberativa, presentes na Teoria Crítica de Nancy Fraser e Rainer Forst. Sustenta-se que a troca de razões públicas entre cidadãos livres e iguais constitui o núcleo normativo *ideal* tanto da teoria de Fraser como da teoria de Forst. Destarte, apesar das diferenças nos modelos de justificativa moral, a ideia de democracia deliberativa é coerente com o pensamento de ambos autores. Sugere-se que a ideia de “paridade participativa”, presente em Fraser, e o princípio do “direito à justificação”, com seus critérios de reciprocidade e generalidade, presente em Forst, cumprem papel similar nas teorias dos respectivos autores, ambas noções, cada uma ao seu modo, funcionam como principal linguagem dos debates públicos e do reconhecimento da diferença.

**Palavras-chave:** Nancy Fraser, Rainer Forst, Democracia, Reconhecimento

**Abstract:** This article aims to analyze reflexively the models of justice and conflict resolution, with their respective imbrications with the idea of deliberative democracy present in the Critical Theory of Nancy Fraser and Rainer Forst. It is argued that the exchange of public reasons between free and equal citizens constitutes the ideal normative nucleus of both Fraser’s and Forst’s theory. Despite the differences in moral justification models, the idea of deliberative democracy is consistent with the thinking of both authors. It is suggested that the idea of “participatory parity” present in Fraser and the principle of the “right to justification”, with its

criteria of reciprocity and generality, present in Forst, play a similar role in the theories of their respective authors, each in its own way, function as the main language of public debate and recognition of difference.

**Keywords:** Nancy Fraser, Rainer Forst, Democracy, Recognition

Uma diversidade de conflitos marca a ordem dos regimes democráticos contemporâneos. No seio de um mesmo Estado-nação, há divergências profundas no que tange à justa distribuição dos bens materiais, aos ideais morais e políticos e as identidades coletivas que devem ser valorizadas. Longe de representar um cenário temporário e anormal, tais divergências, acentuadas pelos processos de globalização, devem ser vistas, antes de tudo, como produto inevitável do livre exercício da razão e da ação humana.

Fazendo jus à complexidade dos conflitos sociais contemporâneos – com seus diversos problemas de ordem material, identitária e simbólica –, tem-se reativado, principalmente depois do polêmico *Uma teoria da justiça*, de John Rawls (1971), um intenso e instigante debate teórico sobre o que constitui um ordenamento político justo. Destas discussões, importa aqui, para a reflexão que se segue, especialmente aquelas que dizem respeito ao tratamento, ou reconhecimento, das “diferenças” dentro do âmbito específico da Teoria Crítica. As teorias de Nancy Fraser (2003, 2007) e Rainer Forst (2009, 2013) são, cada uma ao seu modo, desdobramentos importantes desses debates, por isso, constituirão o objeto da discussão aqui apresentada. Ambos autores, ainda que não se desliguem totalmente do que é comum aos indivíduos, em seus trabalhos, lidam especialmente com a questão da diferença e enfatizam o elemento democrático em suas teorias.

O objetivo do presente artigo é, assim, analisar reflexivamente os modelos de justiça e de resolução dos conflitos, com suas respectivas imbricações com a ideia de democracia deliberativa, presentes na Teoria Crítica de Fraser (2003, 2007) e Forst (2009, 2011, 2014). Pretende-se abordar, principalmente, a ideia de “paridade participativa”, elaborada por Fraser, e o princípio do “direito à justificação”, presente em Rainer Forst. O objetivo geral é elucidar as aproximações entre o pensamento dos dois autores. Em traços gerais, sustenta-se que a troca de razões públicas entre cidadãos livres e iguais

constitui o núcleo normativo *ideal* tanto da teoria de Fraser como da teoria de Forst. Destarte, apesar das diferenças nos modelos de justificativa moral, a ideia de democracia deliberativa é coerente com o pensamento de ambos autores. Como se pretende mostrar, em Fraser, a ideia de “paridade participativa” constitui a principal linguagem dos debates públicos, já em Forst, os princípios da reciprocidade e da generalidade, envoltos na ideia de “direito à justificativa”, são os elementos centrais.

Como um pequeno adendo, é importante lembrar que as discussões em torno do reconhecimento da diferença foram reavivadas no âmbito da filosofia política, sobretudo, a partir dos trabalhos pioneiros de Charles Taylor (1992) e Axel Honneth (1997) e ganharam especial atenção entre teóricos da Teórica Crítica, sendo o próprio Axel Honneth um dos seus grandes expoentes. A Teoria Crítica, vale lembrar também, é uma tradição de pensamento multidisciplinar cujo as bases fundacionais mais gerais podem ser buscadas no clássico texto “Teoria Tradicional e Teoria Crítica” de Max Horkheimer. Conforme adequadamente sintetiza Terra e Repa (2011), sua unidade programática, enquanto “escola” de pensamento, consiste na “constante busca de atualizar o diagnóstico de época segundo as exigências de apreender os potenciais emancipatórios inscritos na realidade das sociedades capitalistas contemporâneas e, simultaneamente, identificar os obstáculos ao desenvolvimento desses potenciais” (p. 245). Ambos autores discutidos aqui são importantes expoentes deste legado, representam, também, uma importante renovação dos estudos iniciais. Foge do escopo deste trabalho, todavia, discutir seus trabalhos dentro do quadro mais amplo da Teoria Crítica. Os objetivos aqui propostos, como já assinalado, são mais limitados e teoricamente localizados.

Para a realização dos propósitos aqui delineados, o artigo está estruturado em três partes. Na primeira e na segunda seção segue uma reconstituição pormenorizada dos principais pontos da teoria de Fraser (2003, 2007) e de Forst (2009, 2011, 2014). Mostra-se, nessas seções, como os autores trabalham a questão da diferença e os modos de resolução dos desacordos morais sugeridos por cada um deles. A terceira seção busca delimitar algumas aproximações entre os autores, principalmente no que tange o conceito de justiça e no modo como eles concebem a ideia de reconhecimento, e mostra, também, como a ideia de democracia deliberativa é coerente com as duas teorias apresentadas.

## 1. Nancy Fraser e o propósito da paridade participativa

Com o objetivo de explorar os horizontes e potenciais emancipatórios adscritos nos contextos reivindicatórios contemporâneos, os esforços de Nancy Fraser (2003, 2007) vão no sentido de fornecer uma abordagem social crítica que possibilite integrar “redistribuição” e “reconhecimento” dentro de um mesmo referencial teórico<sup>1</sup>. A autora, tentando resolver o suposto problema da “supervalorização da cultura”, adentra a teoria do reconhecimento enfatizando os elementos redistributivos dos embates políticos por justiça (Miguel, 2010).

Para Nancy Fraser (2003, 2006), a justiça social requer tanto redistribuição como reconhecimento, haja vista que nenhuma dessas demandas isoladas é suficiente para dirimir as reivindicações sociais de justiça inscritas no atual cenário “pós-socialista” e globalizado. Sua teoria, pelo menos em sua forma original, é uma tentativa de articular as duas ideias, ou ideais, dentro de um mesmo quadro analítico, de modo que cada uma delas fortaleça a outra reciprocamente, formando, assim, uma “concepção bidimensional de justiça”. Em momento posterior, a autora adiciona a dimensão da “representação” em seu modelo, tornando-o uma concepção “tridimensional” (cf. Fraser, 2009). Dentro do quadro geral da sua obra, a ideia de “paridade participativa”, que contempla tanto as demandas por redistribuição como as de reconhecimento, constituirá o norte normativo para resolução e justificação das demandas por justiça social, o verdadeiro guia dos debates públicos da deliberação democrática.

Na análise social de Fraser (2003), a política cultural da diferença e a política material da igualdade, no novo panorama social, estariam cada vez mais separadas, tanto na ação prática dos novos movimentos sociais como na reflexão teórica<sup>2</sup>. Em alguns casos, na análise da autora, tal disjunção chegou a gerar “polarização”; enquanto compreendidos como polos alternativos mutualmente excludentes, houve uma tentativa de subsumir as demandas de um campo ao outro, como se os elementos de um paradigma,

---

<sup>1</sup> Nos debates teóricos contemporâneos sobre justiça, esses paradigmas geralmente aparecem vinculados a tradições de pensamento diferentes e, por vezes, conflitantes. Em resumo, o paradigma distributivo guarda comumente uma matriz kantiana ao passo que o paradigma do reconhecimento traz uma matriz hegeliana.

<sup>2</sup> Fraser (2003), em sua teoria social, está preocupada com um suposto deslocamento da política da igualdade para a política da diferença. Para a autora, a política de redistribuição, principal demanda por justiça social dos últimos 150 anos, estaria perdendo sua posição central nos debates atuais sobre justiça, havendo, cada vez mais, um predomínio das demandas por reconhecimento.

seja cultural identitário ou econômico redistributivo, portassem primazia sobre os do outro. Alguns contrastes entre a política de redistribuição e a política do reconhecimento seriam responsáveis, na argumentação da autora, por gerar uma falsa antítese entre as duas dimensões.

Em primeiro lugar, as noções de redistribuição e reconhecimento, enquanto principais paradigmas contemporâneos da justiça, vislumbram concepções diferenciadas do que vem a ser uma injustiça social. O primeiro paradigma está preocupado com questões relacionadas mais diretamente à estrutura econômica da sociedade. Assume, dessa forma, as injustiças socioeconômicas como elementos centrais. Conforme Fraser (2006, p. 232), seriam exemplos desse tipo de injustiça, a exploração (“ser expropriado do fruto do próprio trabalho em benefício de outros”), a marginalização econômica (“ser obrigado a um trabalho indesejável e mal pago, como também não ter acesso a trabalho remunerado”) e a privação (“não ter acesso a um padrão de vida material adequado”). O paradigma do reconhecimento, por outro lado, diria respeito às injustiças relacionadas aos aspectos “culturais” e “simbólicos”, residiria aqui, destarte, os padrões sociais assimétricos de representação, interpretação e comunicação. Como exemplo, Fraser (Ibid., p. 232) cita a dominação cultural (“ser submetido a padrões de interpretação e comunicação associados a outra cultura, alheios e/ou hostis à sua própria”), o ocultamento (“tornar-se invisível por efeito das práticas comunicativas, interpretativas e representacionais autorizadas da própria cultura”) e o desrespeito (“ser difamado ou desqualificado rotineiramente nas representações culturais públicas estereotipadas e/ou nas interações da vida cotidiana”).

O segundo contraste consiste no fato de que enquanto o “remédio” mais comum para os problemas redistributivos seria algum tipo de reestruturação econômica, com modificações nos padrões desiguais de redistribuição de bens e de encargos, igualando as “classes”, o “remédio” para o não reconhecimento adviria da desinstitucionalização dos padrões culturais e simbólicos opressivos que impedem uma cidadania plena e igualitária. Seja pela afirmação e valorização da diferença entre grupos ou pela desestabilização e desconstrução das oposições entre eles, dentro do paradigma do reconhecimento, fomenta-se, sobretudo, o combate às interpretações estereotipadas que colocam grupos sociais específicos em posição de status inferior e subalterno. Assim, enquanto as demandas redistributivas buscam alijar as diferenças entre grupos inscritas

no plano econômico, as demandas por reconhecimento, em contraste, buscam afirmar ou desestabilizar as diferenças subjacentes ao plano cultural e simbólico.

Além desses dois contrastes, Fraser salienta ainda que ambos paradigmas pressupõem coletividades distintas como objetos da injustiça. No paradigma da redistribuição, semelhante às classes sociais, os grupos vítimas de injustiça seriam definidos pelas relações do mercado e dos meios de produção. A compreensão da autora, no entanto, é mais ampla e abrangente do que a interpretação clássica marxista de “classe social”, cuja definição, vale lembrar, se baseia na propriedade dos meios de produção. No paradigma do reconhecimento, por outro lado, os grupos vítimas de injustiças são basicamente aqueles que, devido às hierarquias sociais impostas pela cultura dominante, desfrutam de falta de prestígio ou de reconhecimento, são, destarte, semelhantes à noção weberiana de status.

A tensão entre os dois paradigmas, que não raro aparece em forma de antítese (redistribuição *versus* reconhecimento, política de classe *versus* política de identidade etc.), é gerada pelas diversas combinações desses contrastes. O que esses contrastes não deixam ver, pois ocultam o problema, é que a disjuntiva redistribuição e reconhecimento representa uma falsa antítese. A antítese é falsa, segundo a autora (2003, 2006), pois para se emanciparem das estruturas desiguais de dominação e hierarquia, os grupos subalternos necessitam tanto de redistribuição como de reconhecimento, ou seja, nenhum dos dois paradigmas pode subsumir o outro. Mesmo os grupos que aparentemente requerem apenas redistribuição para dirimir as injustiças – como as classes sociais subalternas, por exemplo –, necessitam, também, em algum sentido, de “remédios” de reconhecimento, sendo o contrário também verdadeiro. A maioria dos grupos sociais são impactados pelas duas dimensões da justiça, por isso a antítese não se sustenta<sup>3</sup>. Aqui, importa lembrar que a distinção elaborada pela autora entre política de redistribuição e política do reconhecimento, dado os entrecruzamentos inevitáveis entre as instituições materiais e as práticas culturais, tem caráter apenas analítico (Miguel, 2010).

Como as diversas hierarquias sociais que permeiam as relações entre os indivíduos e os grupos sociais estão estruturalmente inter-relacionadas nenhuma solução isolada

---

<sup>3</sup> “todos os eixos de injustiça [material ou simbólico] interseccionam-se um com o outro de maneira que afetam os interesses e as identidades de todos” (Fraser, 2010. p. 179).

é satisfatória (Fraser, 2003). Destarte, a disjuntiva redistribuição/reconhecimento, como defende a autora, deve ser veementemente rechaçada pelos teóricos da justiça. Redistribuição e reconhecimento, como sustenta Fraser (2003), não são alternativas mutuamente excludentes. O desafio para os teóricos da justiça é, assim, como combinar os dois paradigmas levando em consideração, de forma pragmático filosófica, o melhor da política do reconhecimento e o melhor da política da distribuição. Essa é a tarefa que a autora se incube.

Para Fraser, uma combinação dos aspectos emancipatórios de ambos paradigmas requer uma concepção integrada de justiça capaz de assegurar tanto as demandas defensáveis por igualdade social com as demandas defensáveis de reconhecimento da diferença. A necessidade de colocar redistribuição e reconhecimento dentro de um mesmo sistema de justiça, desdobramento da tarefa postulada pela autora, faz com que Fraser (2003) enfrente alguns problemas de ordem normativo filosófica presente nos debates contemporâneos. O primeiro deles diz respeito a saber se o reconhecimento é uma questão de justiça ou de autorrealização<sup>4</sup>. O segundo envolve a problemática de saber se justiça redistributiva e reconhecimento são paradigmas normativos distintos e se cada um deles pode subsumir o outro. Fraser enfrenta ainda o debate acerca de como distinguir as reivindicações justificadas de reconhecimento das não justificadas. Adentra também a discussão de saber se o reconhecimento da humanidade comum é suficiente ou se a justiça requer, também, a garantia do que é distintivo aos indivíduos e grupos.

Para Fraser (2003), o reconhecimento deve ser visto como uma questão de justiça e não de autorrealização. Aqui, a autora realiza uma inflexão importante em relação às teorias do reconhecimento de C. Taylor (1992) e A. Honneth (1995). Como a autora argumenta, encarar o reconhecimento como questão de justiça é promover um deslocamento de questões ligadas à eticidade hegeliana, de ordem mais restringida e dependente de questões locais, para princípios ligados à moralidade kantiana, ou seja, mais universais e gerais. A justiça, diferentemente da autorrealização (que, destaca-se, se refere a ética e a “boa vida”), diz respeito ao campo do Direito, ou seja, ao que é devido

---

<sup>4</sup> A concepção do reconhecimento como autorrealização, cujo os teóricos mais proeminentes são Taylor e Honneth, tem a ver com a boa vida e questões éticas. Como explica Fraser (2011), nessas abordagens, “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-la(o) dos pré-requisitos fundamentais para o pleno desenvolvimento humano” (p. 111).

a todos. No modelo da autorrealização, o reconhecimento errôneo, por oferecer imagens distorcidas dos sujeitos, prejudicaria a capacidade das pessoas de alcançar a “boa vida”, prejudicando, assim, a realização integral da vida ética (cf. Taylor, 1992; Honneth, 1995). Para Fraser (2003), em vez de questionar os danos que o reconhecimento errôneo provoca nos indivíduos e nos grupos, é necessário, antes, questionar se as normas sociais de valor cultural permitem aos cidadãos *status* pleno na interação social. Para a autora, é injusto que seja negado a grupos ou indivíduos *status* paritário com base em padrões institucionalizados de valor cultural cuja elaboração estes mesmos grupos e indivíduos não participaram e, portanto, menospreza suas características distintivas. Fraser (2003), enfatizando a paridade na interação social, oferece, assim, o modelo de *status* no lugar do modelo da autorrealização.

Como já explicitado, redistribuição e reconhecimento, na filosofia moral da autora, não são paradigmas distintos, ou seja, não podem ser reduzidos um ao outro. O *status* de um indivíduo ou grupo não é produto necessário da posição social dos mesmos, da mesma forma, a posição social não é definidora incontestável do *status*. Ambos paradigmas de justiça estão imbricados e inter-relacionados, assim em vez de afirmar a primazia de um paradigma por outro, Fraser (2003), utilizando-se da ideia de “paridade participativa” como núcleo normativo, oferece uma concepção bidimensional de justiça. Sem reduzir uma dimensão a outra, o paradigma proposto considera redistribuição e reconhecimento como dimensões mutualmente irreduzíveis e analiticamente diferenciadas. São ambas parte de um mesmo sistema de justiça, cujo mote fundamental é a realização da paridade participativa.

Nos termos da norma da paridade participativa, tal qual como construída pela autora, a realização da justiça requer que os arranjos sociais se harmonizem de forma tal que possibilite aos membros adultos da sociedade uma interação como pares, ou seja, sem distinções de classe e/ou de *status*. Para a realização de tal norma, duas exigências são mutualmente necessárias, uma de ordem “objetiva” (a distribuição material tem que garantir “voz” e independência aos participantes) e outra de ordem “intersubjetiva” (os padrões institucionalizados de valor cultural devem expressar igual respeito por todos participantes e assegurar igual oportunidade para a estima social). Cada uma das exigências postas, como se pode ver, converge com as preocupações materiais e simbólicas tradicionalmente associadas com cada um dos dois principais paradigmas. Neste

sentido, a distinção das normas justificáveis de reconhecimento das não justificáveis (bem como aquelas relacionadas às demandas por redistribuição), outro problema de filosofia moral enfrentado por Fraser, passam, na abordagem da autora, sob o crivo da paridade participativa. É através dessa norma de justificação moral que se avalia os remédios para as injustiças sociais. Para justificar as reivindicações de reconhecimento, os demandantes devem demonstrar em processos públicos de deliberação democrática que os padrões institucionalizados de valor cultural nega as condições intersubjetivas da paridade participativa e que a substituição desses padrões representa avanço em direção à paridade (Fraser, 2003).

Sintetizando o que foi dito até aqui, reconhecimento tem a ver com justiça e não com a “boa vida” ou a “autorrealização”; redistribuição e reconhecimento não constituem paradigmas distintos, assim, um não pode subsumir o outro; a norma da paridade participativa é o guia fundamental para distinguir as demandas de reconhecimento justificáveis das não justificáveis. Resta agora esclarecer a posição da autora sobre se o reconhecimento do que é comum aos indivíduos e grupos é suficiente ou se demandas acerca do que é distintivo também devem ser garantidas. Fraser (2003), ao enfrentar essa problemática, faz questão de deixar claro que a participação paritária é uma norma universalista, visto que abrange todos os adultos na interação e pressupõe igual valor moral dos seres humanos. A resposta para a questão, todavia, não pode ser dada a priori, ou seja, a partir de argumentos filosóficos abstratos, depende, entretanto, de elementos contextuais e de teoria social. Assim, só pode ser determinado caso a caso a partir da análise pragmática dos obstáculos que se colocam sobre o exercício da paridade participativa. Caso exista obstáculos à paridade participativa, e isso fique demonstrado através de processos democráticos, é sim possível, em sua teoria, reconhecer o que é distintivo aos indivíduos e grupos sociais.

Em traços gerais, esses são os principais pontos da teoria da justiça de Nancy Fraser. Como foi exposto nesta seção, a democracia e a livre troca de razões públicas cumpre um papel de centralidade na teoria da autora. Em Fraser, as normas justas são aquelas advindas de processos democráticos dialógicos guiados pela norma da paridade participativa. Redistribuição e reconhecimento aparece, assim, de forma integrada dentro de um mesmo arcabouço de justiça. Na seção seguinte, discute-se a ideia de tolerância em

Forst e como o autor trata os processos de resolução dos desacordos morais advindos da questão da diferença.

## 2. Rainer Forst: a tolerância e o direito à justificação

As sociedades atuais estão marcadas pelo pluralismo de valores. Coabitam, em um mesmo Estado-nação, visões de mundo bastante diferentes e conflitantes do que vem a ser a boa vida. Assim, para a manutenção da ordem social sem o uso permanente da violência e da coação, surge, quase imperativamente, a necessidade da existência de ferramentas legítimas para administrar os desacordos morais. Dentro deste quadro, o ideal da tolerância representa um importante mecanismo para lidar com as diferenças e os conflitos advindos dela. Sua definição conceitual, porém, dado os diversos usos políticos do termo, é passível de ambiguidades e controvérsias. São essas ambiguidades e controvérsias, próprias ao conceito, que Forst (2009, 2013) busca resolver e delimitar.

O autor (2009, 2013, 2014), assim como Fraser, também está preocupado com os desacordos morais advindos da problemática da diferença. Ao contrário de Fraser, todavia, Forst trabalha estas questões a partir especificamente do conceito de tolerância e da delimitação dos seus limites. O conceito de reconhecimento e o conceito de tolerância, tal qual como discutidos hoje na teoria política, possuem, em suas origens, bases teóricas e normativas distintas. O conceito de reconhecimento advém da fenomenologia de Hegel e tende a creditar valor positivo à diferença. Já a ideia de tolerância, todavia, pelo menos no seu uso mais convencional, abarca apenas o respeito à diferença, isto é, não busca interferir qualitativamente nos motivos das objeções individuais e coletivas. Essas importantes diferenças de base conceitual ganham novo relevo na Teoria Crítica de R. Forst. Como será mostrado, o autor, de forma criativa, original e com alta voltagem crítica, vai pensar a tolerância dentro do quadro mais amplo da teoria do reconhecimento e da emancipação. O quadro de fundo da abordagem, importa assinalar, são as relações de poder concernentes à ideia e à prática da tolerância, pois para o autor, “quem quer que fale de tolerância não pode silenciar quanto ao poder” (Forst, 2009. p. 18)<sup>5</sup>.

---

<sup>5</sup> Sobre as relações entre poder e os discursos de tolerância, cf. W. Brown (2008). A autora, apesar de não oferecer uma perspectiva integralmente antagônica à de Forst, posto que ambos autores estão preocupados com a tolerância enquanto atitude de superioridade e prática de dominação, tem uma perspectiva mais crítica e radical sobre essas relações. Para a autora, o discurso da tolerância inevitavelmente essencializa as diferenças e conflitos que inicialmente pretendia apenas negociar, naturaliza, assim, conflitos que são, na verdade, produto histórico das relações de poder.

Para Forst (2009, 2014), tolerância é um conceito normativamente dependente, ou seja, não se sustenta por si só, destarte, para ganhar conteúdo e limites especificáveis dentro dos diversos contextos, é necessário recursos normativos adicionais não dependentes nesse mesmo sentido. Apesar da tese da dependência normativa, o conceito, em sua abordagem, não é totalmente amorfo. A essência do conceito envolveria, pelo menos, três componentes centrais: o de objeção, o de aceitação e o de rejeição. Em primeiro lugar, as práticas ou crenças toleradas devem, em algum sentido, ser julgadas como falsas ou más, só assim podem ser objeto de tolerância. Onde o *componente de objeção* não existe, fala-se em “indiferença” no lugar de tolerância. Em segundo lugar, mesmo com as razões de objeção, deve haver razões para ser errado não tolerar essas falsas crenças ou práticas, uma espécie de contrabalanço ao componente de objeção, o que constitui, na linguagem utilizada pelo autor, um *componente de aceitação*. Nota-se que o componente de objeção não é eliminado, mas contextualizado; as práticas continuam sendo eticamente erradas, mas não intoleravelmente erradas. Por fim, há o *componente de rejeição*, ele se localiza em um ponto onde as razões para a rejeição sobrepõem, em força, as razões para aceitação, é ele que delimita propriamente os limites da tolerância. Cumpre lembrar que Forst chega nessas características através de uma reconstrução histórica das diversas concepções do termo.

Haja vista os componentes do conceito, na argumentação do autor, em um contexto de tolerância há três terrenos normativos e dois limites envolvidos. O primeiro terreno é aquele das práticas que, de modo geral, não contém fortes objeções. É o campo das práticas e costumes afirmados pela totalidade (ou grande maioria). O segundo terreno é o das práticas que são objetáveis, ou seja, eticamente erradas, mas são toleráveis por não se poder julgá-las moralmente erradas. O terceiro, por fim, é o terreno das práticas que, sob aquela base moral, não podem ser toleradas. Dessa forma, o primeiro limite diz respeito aos dois primeiros terrenos, ou seja, o das crenças aceitas pela totalidade e o das crenças moralmente aceitas. O segundo limite, por seu turno, diz respeito às fronteiras entre o que é aceito, mesmo com objeções éticas, e o que não é aceito de forma alguma sob aquela base moral comum.

Baseado nas características do “conceito” de tolerâncias, Forst (2009) desvela diferentes “concepções” do termo. Essas concepções, tal qual como formuladas pelo autor, são aplicáveis aos diversos contextos ao qual os cidadãos e grupos sociais estão

profundamente divididos, seja nos valores culturais e/ou religiosos, e dizem respeito ao modo como os limites da tolerância são tratados. Ao total, são quatro concepções de tolerância na abordagem do autor: a “concepção como coexistência”, a “concepção como estima”, a “concepção como permissão” e a “concepção como respeito” (cf, Forst, 2003). Cada uma dessas concepções, destaca-se, implica modos diferentes de demarcar os limites da tolerância. A concepção como permissão e a concepção como respeito são as mais relevantes para a discussão que se segue. Como se verá, nessas concepções, a tolerância pode ser compreendida tanto como uma relação de reconhecimento e respeito mútuo como uma relação de dominação e desrespeito. Como consequência, a ideia de emancipação, tão cara à Teoria Crítica, nessas concepções, pode consistir tanto numa luta por tolerância ou contra a tolerância; em outros termos, por reconhecimento ou contra certas formas de reconhecimento (Forst, 2013).

Tolerância como *permissão* significa que a autoridade (ou maioria) permite aos membros da minoria viver de acordo com suas crenças na condição de que esta mesma minoria aceite a posição dominante da autoridade (ou maioria). As crenças e ações da minoria, dentro desse tipo de relação hierárquica, não possuem o mesmo status que as crenças e ações do grupo dominante; não há reciprocidade nos termos. A tolerância, aqui, significa que a autoridade pode interferir nas crenças dos grupos dominantes mas decide, por fatores de ordem tanto pragmáticas como normativas, tolerá-las; isto, é claro, enquanto a minoria aceita sua posição de dependência. As relações de poder estão explícitas. Apesar de conter efeitos inclusivos, a tolerância, assim compreendida, gera inevitavelmente sujeitos de segunda classe e estigmatizados:

Speaking in terms of recognition and power, this form of toleration had liberating as well as repressive and disciplining effects (the latter in Foucault’s sense): liberating because it clearly was an advantage compared with the previous oppressive policies, repressive because to be tolerated meant to accept one’s weak and underprivileged position, and disciplining because those policies of toleration “produced” stigmatized, non-normal identities that were at the same time socially included and excluded (Forst, 2013. p. 131).

Como se pode ver, encontra-se, na tolerância como permissão, elementos tanto de inclusão como de exclusão; de liberdade e de dominação; de reconhecimento e de desrespeito. A esse tipo de tolerância, hierárquica e arbitrária por natureza, contrapõe-se o modelo da *concepção como respeito*. Representando o oposto do modelo anterior,

nessa concepção de tolerância as partes se reconhecem reciprocamente, segue as palavras do autor:

embora difiram notavelmente em suas convicções éticas a respeito do bem e do modo de vida legítimo e em suas práticas culturais, e sustentem em muitos aspectos visões incompatíveis, elas se respeitam mutuamente como moral e politicamente iguais, no sentido de que sua estrutura comum de vida social deve — na medida em que questões fundamentais de reconhecimento de direitos e liberdades e de distribuição de recursos estejam envolvidas — ser guiada por normas que todos possam igualmente aceitar e que não favoreçam uma “comunidade ética” específica, por assim dizer (Forst, 2009. p. 21).

Na tolerância como permissão, os limites do que deve ou não ser respeitado e reconhecido são traçados de forma hierárquica pelas autoridades ou grupos dominantes, aqui, por outro lado, os limites da tolerância são delimitados de forma recíproca e não hierárquica, haja vista que as partes, antes de tudo, se reconhecem como seres mutualmente merecedores de respeito moral. Ser tolerante, sob essa concepção, implica uma capacidade especial de distinguir as crenças éticas e as diversas doutrinas abrangentes da boa vida daquelas normas e princípios morais gerais que cada pessoa, independente de sua visão de bem, deve aceitar<sup>6</sup>. Oposto à tolerância como permissão, o resultado da concepção de tolerância como respeito são formas não hierárquicas de reconhecimento. Assim, sob o prisma da tolerância como respeito, constituiria uma injustiça a fundamentação de normas morais de caráter geral a partir unicamente de visões e crenças particularistas de mundo. Um verdadeiro desrespeito à compreensão de cada ser humano enquanto ser moral e autônomo, com anseios, desejos e crenças próprias, cujo o qual devem ser respeitadas em sua integralidade.

Se apreciada sob a base do critério da independência e da imparcialidade como referenciais normativos pra determinar a substância e os limites da tolerância, pode-se afirmar que há uma dupla violação de critérios na tolerância como permissão (Forst, 2009). Na falta de critérios independentes para avaliar as controvérsias morais, a concepção como permissão fornece total discricção à autoridade no poder (ou maioria),

---

**6** Uma defesa do valor da tolerância, compreendida em termos semelhantes, pode se encontrada em Scanlon (2008). Para o autor, a tolerância proporciona uma relação mais respeitosa entre os grupos opostos de uma sociedade. A atitude de uma pessoa tolerante poderia se descrita da seguinte forma: “Ainda que discordemos, eles [os diferentes] são membros plenos da sociedade, assim como eu. Têm o mesmo direito que eu tenho às garantias da lei, o mesmo direito que eu de viver da forma que escolherem. Além disso [...] nem a forma de vida deles nem a minha é a forma de vida singular de nossa sociedade. Elas são apenas duas dentre as perspectivas potencialmente muito diversas que nossa sociedade pode incluir, cada qual com igual direito de ser expressa ativamente como um modo de vida que outros podem adotar” (Scanlon, 2008. p. 36-37).

destarte, o risco da arbitrariedade é sempre iminente, pois não há critérios imparciais e independentes para contrabalancear as visões particularistas. Como sustenta Forst (2009), a concepção da tolerância como respeito, utilizando-se de mecanismos de justiça procedimental, busca, por outro lado, atentar-se para a esses critérios ao determinar os conteúdos da tolerância. Nesta concepção de tolerância, onde os cidadãos são considerados politicamente iguais, as autoridades ou grupos dominantes não “têm o direito de moldar as instituições básicas do Estado com base em suas concepções éticas do bem, uma vez que essas concepções possam ser criticadas por outros cidadãos como interessadas e particularistas” (Forst, 2009. p. 21).

O que Forst busca demonstrar, alicerçado nessas distinções analíticas citadas acima, é que a concepção da tolerância como respeito pode fornecer bases fundacionais mais legítimas para delimitar, a partir de distinções justificáveis das visões éticas, os três terrenos da tolerância. A concepção da tolerância como respeito, dentro desse quadro, fundamenta a base do que Forst (2009) chama de democracia reflexiva. Um regime que, para o autor, é “consciente de seus próprios princípios” e, dessa forma, baseia-se no princípio da justificação da justiça. Nos termos desse princípio, explica Forst (2009), “todas as instituições que determinam a vida social e, por conseguinte, as vidas individuais dos cidadãos de modo considerável precisam ser justificáveis à luz de normas que os cidadãos não possam recíproca e genericamente rejeitar” (p. 22). Dentro desse quadro, o direito à justificação é o pilar da democracia reflexiva. Tal direito, conforme sustenta Forst (2014), é a mais universal e básica pretensão de cada ser humano, ele não pode, deste modo, ser negado sob nenhuma circunstância por outros seres humanos ou Estados. Na abordagem do autor, cada pessoa tem o direito de ser respeitada e reconhecida como ser moral; deve ser tratada, em termos kantianos, sempre como “fim” e nunca como meio. Em síntese, ninguém pode ser tratado de uma maneira que não se possa dar razões adequadas e justificadas<sup>7</sup>.

No quadro da democracia reflexiva, tal qual como defendida por Forst (2009), os limites da tolerância serão definidos partir de processos de justificação intersubjetiva e com a ajuda dos critérios procedimentais de reciprocidade e generalidade. O critério da

---

<sup>7</sup> Ao trabalhar com a concepção de tolerância como respeito, o que Forst (2009, 2011, 2014) defende, implícito à ideia de reconhecimento, não é a atribuição, por parte dos cidadãos, de valor positivo à diferença, como faz Taylor (1992) e Honneth (1995) em suas teorias do reconhecimento, mas, sobretudo, o reconhecimento mais básico e elementar, por parte dos cidadãos e dos Estados, e aos moldes kantianos, de cada indivíduo enquanto ser moral e, portanto, merecedor de respeito e justificativas genérica e reciprocamente razoáveis.

reciprocidade exposto por Forst exige que, nos debates públicos, “não se reivindicuem certos direitos e recursos que são negados aos outros, e que nossas próprias razões (valores, interesses, necessidades) não sejam projetadas sobre as dos outros ao defendermos nossas pretensões” (2009. p. 22). Segundo este critério, verdades “superiores” ou concepções da boa vida que possam ser razoavelmente rejeitadas por cidadãos ou grupos com identidade ética e cultural diferente não podem justificar normas morais. O critério da generalidade, por seu turno, busca assegurar que as normas sejam reciprocamente aceitáveis e compartilháveis por todos os cidadãos e não apenas por grupos dominantes. Assim, de acordo com esses dois critérios de justificativa, os cidadãos e grupos devem abster-se de utilizar razões particularistas para justificar normas morais de caráter geral (critério da reciprocidade) e, em consonância com o primeiro critério, as justificativas devem ser aceitas e compartilhadas por todos os cidadãos (critério da generalidade).

Em termos normativos, a compreensão moral substantiva do direito à justificação e os respectivos critérios procedimentais de reciprocidade e generalidade, defendidos por Forst (2009), tem prioridade absoluta frente as diversas concepções éticas do bem. No modelo, esses são os critérios fundamentais para resolução dos desacordos morais em um contexto político de justiça. Nesse sentido, como afirma Forst (em interessante debate com Wendy Brown), “the art of toleration is an art of finding proper reasons that can be presented to others when you think that they should conform to a norm that they don’t agree with in their practices and beliefs” (Forst; Brown, 2014. p. 31). O cerne da norma do direito à justificação, base para a noção de tolerância como respeito, é a compreensão moral de que nenhum ser humano pode estar submetido a uma norma que não seja justificada.

No quadro da democracia reflexiva e da tolerância como respeito, para os limites da tolerância serem delimitados de forma legítima, as razões para objeção devem se tornar, através do livre diálogo entre os cidadãos, razões mutualmente justificáveis, sob os critérios de reciprocidade e generalidade, para a rejeição. Em um contexto de justiça, cada pessoa moral tem o direito de exigir justificações sobre as normas sociais e, após isso, decidir, por ela mesma e em diálogo com outras pessoas, sobre a conformidade das razões dadas. Outro ponto positivo dessa abordagem, em relação à tolerância

como permissão, é que “a determinação dos limites da tolerância é, ela mesma, reflexiva e pode sempre ser questionada por aqueles que se vêm excluídos” (Forst, 2009. p. 23).

Em síntese, Forst formula um ideal de tolerância baseado na ideia de direito à justificativa, o direito, segundo o autor, mais básico e fundamental que todos seres humanos têm direito. Como esboçado aqui, a concepção da tolerância como respeito, dado os critérios normativos da reciprocidade e da generalidade, permite estabelecer os limites da tolerância de forma não arbitrária. Destarte, os desacordos morais advindos das diferenças culturais e os demais dilemas de justiça não são resolvidos arbitrariamente ou via relações de poder, mas, sobretudo, através de critérios de justiça e de democracia procedimental. Na próxima seção, como planejado, será discutida as duas teorias em perspectiva comparada, olhando especificamente para a questão da democracia e, pontualmente, o modo como os autores dimensionam a questão da diferença e da justiça.

### **3. Democracia, diferença e justiça em Nancy Fraser e Rainer Forst**

As teorias aqui discutidas estão em forte consonância com as preocupações políticas e teóricas contemporâneas, onde a democracia tem se firmado cada vez mais como um valor universal (Sen, 1999) e o ideal da igualdade entre os cidadãos, seja no igual tratamento ou na igual consideração dos interesses, como adequadamente pontua Kymlicka (2006), parece constar como essência de toda teoria política plausível.

Democracia e troca de razões públicas entre indivíduos moralmente iguais constituem os elementos centrais das teorias da justiça de Fraser (2003, 2007) e de Forst (2009, 2011, 2014). Seja na ideia de paridade participativa ou nos critérios de reciprocidade e generalidade, esses autores, ao colocarem a livre troca de razões públicas como fundamento último para resolução dos desacordos morais, como pretende-se mostrar aqui, se aproximam da família das teorias da democracia deliberativa. A democracia deliberativa, como bem lembra Miguel (2005), tem como principal matriz teórica, mas não única, a filosofia de J. Habermas. O ponto comum que liga os teóricos dessa corrente, ainda segundo o autor (2005), é o julgamento de “que as decisões políticas devem ser tomadas por aqueles que estarão submetidos a elas, por meio do ‘raciocínio público

livre entre iguais” (p. 13)<sup>8</sup>. Teóricos da democracia deliberativa, em suas abordagens, geralmente costumam enfatizar elementos como igualdade de participação e autonomia individual e coletiva (compreendendo aqui a produção das regras sociais pelos próprios indivíduos que estarão submetidos a elas). O próprio Rainer Forst (2001), autor discutido aqui, oferece uma boa síntese do que pode significar a democracia deliberativa, em suas palavras:

a political practice of argumentation and reasoning among free and equal citizens, a practice in which individual and collective perspectives and positions are subject to change through deliberation and in which only those norms, rules or decisions which result from some form of reason-based agreement among the citizens are accepted as legitimate (p. 346)

Tendo como intuito principal a produção de normas legítimas, modelos de democracia deliberativa são formulados geralmente a partir de critérios procedimentais de justiça e de procedimento democrático embasado na livre troca de argumentos entre cidadãos livres e iguais<sup>9</sup>. Tanto Fraser como Forst, ao trabalharem com a questão da diferença e da justiça em suas teorias, endossam essas ideias. Nesses autores, os desacordos morais e os demais dilemas de justiça não devem ser resolvidos via exercício mental abstrato e individual, mas, sobretudo, a partir de procedimentos democráticos dialógicos embasados ou na paridade participativa ou nos critérios de reciprocidade e generalidade.

O trecho a seguir, retirado de Fraser (2007), é claro sobre o assunto:

Em geral, o padrão da paridade participativa não pode ser aplicado monologicamente, à maneira de um procedimento de decisão. Ao invés, ele deve ser aplicado dialogicamente e discursivamente, por meio de processos democráticos de debate público. Em tais debates, participantes discutem se os padrões institucionalizados de valoração cultural existentes impedem a paridade de participação e se as alternativas propostas a fomentariam,

---

**8** A democracia deliberativa constitui hoje a principal alternativa teórica e crítica à concepção hegemônica da democracia (Miguel, 2014). O modelo hegemônico, pretensamente descritivo, valoriza o voto e a competição eleitoral enquanto principais mecanismos da democracia e da expressão das preferências individuais, o modelo deliberativo, em contrapartida, valoriza as trocas comunicativas e os processos sociais de formulação das preferências (cf. Habermas, 1995).

**9** Uma interessante leitura crítica em relação ao modelo de democracia deliberativa pode ser encontrado em Miguel (2014). Para o autor, a deliberação pública, por conta das desigualdades socialmente estruturadas, carregaria vieses que viciariam seus resultados. Isto, segundo o autor, se refletiria em, pelo menos, três dimensões: na capacidade de identificação dos próprios interesses (os grupos dominados têm menor capacidade de produzir de forma autônoma seus interesses), na capacidade de utilização das ferramentas discursivas (as diferentes posições na sociedade conferem graus diferentes de eficácia discursiva aos seus ocupantes) e na capacidade de universalização dos próprios interesses (os grupos dominados têm menor capacidade de colocar suas demandas em termos universalistas).

sem exacerbar outras disparidades. [...] Mais fortemente, ela representa o principal idioma de razão pública, a linguagem preferida para conduzir a argumentação política democrática sobre questões tanto de distribuição quanto de reconhecimento (p. 131).

Semelhante à ideia de paridade participativa, o direito à justificativa enunciado por Forst (2013), com seus respectivos critérios de reciprocidade e generalidade, também não constitui, em uma “democracia reflexiva”, um instrumento monológico de justiça procedimental. Ao contrário, a *praxis* da justificação inevitavelmente carrega certas exigências de ordem normativa, sendo o componente da troca de argumentos o principal deles. Sobre este ponto em particular, as palavras de Melo (2013) são bastante elucidativas e confirma a interpretação proposta aqui:

Dada a existência da *praxis* de justificação, temos de pressupor pessoas autônomas capazes de demandar e oferecer razões por meio de uma prática comunicativa em contextos intersubjetivos normativamente diferenciados. [...] sem pressupormos autonomia, pessoas deliberativas, contextos intersubjetivos e relações de reconhecimento, não existiriam relações de justificação. [...] a *praxis* de justificação faz com que concernidos e participantes sejam autores das ordens normativas às quais estão submetidos (p. 26-27)

Como se pode ver, o papel justificatório que a combinação das ideias de reciprocidade e generalidade cumpre na teoria de Forst (2011) é, em traços gerais, bastante semelhante ao papel que a norma da paridade participativa cumpre no modelo de Fraser (2003, 2007), ambas noções, em cada uma das abordagens destacadas, representam os principais elementos da linguagem da razão pública dos debates democráticos. É nesse sentido, portanto, que se pode afirmar que ambos autores, em suas teorias da justiça, trabalham a partir de critérios semelhantes àqueles presentes nas diversas teorias da democracia deliberativa<sup>10</sup>. Como demonstrado, os dilemas morais, nos dois autores aqui abordados, são resolvidos através de procedimentos democráticos discursivos e dialógicos, há, em ambos autores, o pressuposto da troca argumentativa como fundamento último da tomada de decisões justas<sup>11</sup>. Justiça e democracia são ideias intimamente

---

**10** Como observa Mendonça (2011), a deliberação democrática pode cumprir um papel salutar em teorias que tratam do reconhecimento da diferença. Segundo o autor, sua importância reside na possibilidade de “atuar como procedimento para que os atores sociais lidem com as controvérsias e tensões que permeiam lutas por justiça, além de fomentar a visibilidade das soluções construídas para que as lutas por reconhecimento não essencializem identidades nem congelem objetivos” (p. 207).

**11** Esses autores demonstram, de maneira muito particular, que é possível conjuntar o tratamento da diferença com processos públicos de deliberação. Dessa forma, assim como Mendonça (2011), acredita-se, neste artigo, que pode ser promissor estudar teorias do reconhecimento e suas imbricações com a família de teorias da democracia deliberativa.

conectadas. Deste modo, dado a valorização da troca de razões entre indivíduos, a ideia de democracia defendida por estes autores é bastante distinta daquela compreensão teórica mais hegemônica dentro das ciências sociais onde as eleições e a competição eleitoral entre elites ocupa lugar central.

Sobre a questão da diferença, em específico, algo muito particular une esses autores em um polo comum entre as teorias que tratam da questão do reconhecimento. Apesar de teorias do reconhecimento geralmente carregar contornos iminentemente hegelianos – como em Charles Taylor (1992) e Axel Honneth (1995), por exemplo –, Fraser e Forst, apelando para a universalidade das normas mais básicas de justificação moral, como na ideia de paridade participativa e de direito a justificativa, constroem suas teorias a partir de pretensões reflexivas de crítica normativa, aos moldes kantianos. Isto, cabe destacar, sem abandonar totalmente pretensões de caráter historicizante. A compreensão da ideia específica de reconhecimento, nos dois autores, também se distancia das abordagens pioneiras de Taylor (1992) e Honneth (1995). Fraser e Forst não reivindicam que os indivíduos e grupos devam ter direito a igual estima social no sentido positivo. Formulação que desdobra da ideia de reconhecimento como autorrealização. Para Fraser (2003, 2007), o que todos tem direito é de “não serem desestimados em função de classificações institucionalizadas de grupo que atacam a sua condição de parceira(o) integral na interação social” (p. 115). É, portanto, nesse sentido que a autora trabalha a ideia de reconhecimento, ou seja, não como autorrealização pessoal, no sentido dos teóricos pioneiros, mas como paridade de participação na vida social. Forst (2013), em termos semelhantes, também não defende o critério da autorrealização, mas o reconhecimento mais básico de cada indivíduo enquanto ser moral e merecedor de justificativas universais e reciprocamente razoáveis.

No que tange à questão da justiça, a compreensão de Forst (2011) é bastante similar à de Fraser (2003). Os autores, em suas análises, não estão falando de coisas integralmente opostas e contraditórias. Mesmo porque, eles pertencem a uma mesma escola de pensamento. Tributários da Teoria Crítica, ambos autores, de modo distinto, claro, almejam, em suas concepções da justiça, projetos de emancipação e o fim da dominação. Justiça, nesses autores, diz respeito, sobretudo, a *status* igual na vida política e social. Assim, Fraser e Forst, como foi apresentado, formulam teorias da justiça que tem como objetivo o estabelecimento de relações políticas e sociais sem profundas assimetrias

de poder e sem formas de domínio injustificadas. Nas duas teorias, a política e a democracia tem centralidade. Apesar dessas concordâncias de caráter mais geral, importa destacar aqui, mesmo que lateralmente, que Forst (2011) formulou críticas duras a Fraser (2003) sobre seu conceito bidimensional de justiça. Para o autor é um equívoco limitar a justiça em apenas duas dimensões (redistribuição e reconhecimento). A injustiça tem diversas faces, não deve, portanto, ser restringida arbitrariamente em apenas dois lados. Esta crítica fez a autora, em trabalhos mais recentes, rebalancear sua teoria e incluir uma nova dimensão, a da representação (cf. Fraser, 2009).

Assim, a justiça, nos dois autores, busca, sobretudo, a emancipação e o fim das relações de dominação, e a democracia, seja moldada através da norma da paridade participativa ou dos critérios de generalidade e reciprocidade, constitui o fio condutor da realização da justiça. Além da valorização de elementos igualitários, ambos autores se preocupam, em suas obras, de maneira muito particular com a questão da diferença, deste modo, suas teorias dão abertura para reconhecer não apenas o que é comum aos seres humanos mas abrem caminho, também, para o reconhecimento do que é distintivo. O igual *status* na vida social é o fim último das duas teorias apresentadas. Nesse sentido, Fraser (2003) e Forst (2011) trazem exigências normativas bastante exigentes para a concretização da justiça. Similar a T. Scanlon (2009), na teoria destes autores todos os membros da sociedade tem igual direito de traçar os rumos da sociedade e participar, na condição de igual, da determinação do seu futuro. São teorias, portanto, com alta voltagem igualitária, pelo menos com relação ao status dos cidadãos.

#### 4. Considerações finais

O tratamento da diferença e dos demais dilemas da justiça, em Nancy Fraser (2003, 2007) e Rainer Forst (2009, 2014), ocorrem via processos democráticos discursivos e dialógicos, o que aproxima a teoria da justiça desses autores das teorias da democracia deliberativa. Como foi mostrado neste artigo, a norma da paridade participativa e o direito a justificativa, com seus respectivos critérios de reciprocidade e generalidade, são, nestes autores, os principais idiomas dos debates públicos.

Nas abordagens apresentadas, há uma conjugação muito particular entre diferença, justiça e democracia. No que tange à questão da diferença, as normas justas

são aquelas advindas de processos democráticos discursivos e dialógicos. Os procedimentos democráticos ideais, por outro lado, estão, de forma complexa e contínua, em conexão mútua com critérios e procedimentos de justiça. Justiça e democracia são, em ambos autores, conceitos intimamente conectados e são eles que dão o tom das disputas políticas e morais em torno do reconhecimento da diferença.

## Bibliografia

- Brown, Wendy. 2008. *Regulating aversion: tolerance in the age of identity and empire*. Princeton, Princeton University Press.
- Brown, Wendy; Forst, Rainer. 2014. *The Power of Tolerance: a debate*. Columbia University Press.
- Scanlon, Thomas M.. 2009. A dificuldade da tolerância. *Novos Estudos*, 84, Julho, p. 31-45.
- Fraser, Nancy & Honneth, Axel. 2003. *Redistribution or recognition? a political-philosophical exchange*, London; New York, Verso.
- Fraser, Nancy. 2003. "Social justice in the age of identity politics: redistribution, recognition, and participation". In: Fraser, Nancy & Honneth, Axel. *Redistribution or recognition?: a political-philosophical exchange*. London: Verso.
- Fraser, Nancy 2006. Da redistribuição ao reconhecimento? Dilemas da justiça numa era "pós-socialista". *Cadernos de campo*, São Paulo, n. 14/15: p. 1-38.
- Fraser, Nancy. 2007. "Reconhecimento sem ética?". *Lua Nova*, São Paulo, 70: p. 101-138.
- Fraser, Nancy. 2009. *Scales of justice: reimagining political space in a globalizing world* New York: Columbia University Press.
- Forst, Rainer. 2001. *The Rule of Reasons: three models of deliberative democracy*. *Ratio Juris*. Vol. 14 No. 4 December.
- Forst, Rainer. 2009. Os limites da tolerância. *Novos Estudos*, 84, Julho: p. 15-29.
- Forst, Rainer. 2013. *Toleration in conflict: past and present*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Forst, Rainer. 2014. *Justification and Critique: Towards a Critical Theory of Politics*. Cambridge, Polity Press.
- Habermas, J. 1995. Três modelos normativos de democracia. *Lua Nova* nº 36.

- Honneth, Axel. 1995. *The struggle for recognition: the moral grammar of social conflicts*, Cambridge, UK; Oxford; Cambridge, MA, Polity Press.
- Kymlicka, Will. 2006. *Filosofia política contemporânea: uma introdução*. São Paulo, Martins Fontes.
- Melo, Rúrion. 2013. Crítica e justificação em Rainer Forst. *Cadernos de filosofia alemã*, nº 22, pp. 11-30.
- Mendonça, Ricardo Fabrino. 2011. Reconhecimento e (qual?) deliberação. *Opinião Pública*, Campinas, vol. 17, nº 1, Junho, p.206-227.
- Miguel, Luis Felipe. 2005. "Teoria democrática atual: esboço de mapeamento". *BIB - Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais*, nº 59. São Paulo, pp. 5-42.
- Miguel, Luis Felipe. 2014. *Democracia e representação: territórios em disputa*. São Paulo: Editora Unesp.
- Sen, Amartya. 1999. Democracy as a Universal Value. *Journal of Democracy* 10.3, p. 3-17
- Taylor, Charles. 1992. "The politics of recognition", In Taylor, Charles & Gutmann, Amy (eds) *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*. Princeton, N.J., Princeton University Press.
- Terra, Ricardo; Repa, Luiz. 2011. Teoria crítica – introdução. *Cad. CRH* vol.24 no.62 Salvador May/Aug.