DIREITOS HUMANOS, MERCADO E ESTADO: A PLURIDIMENSIONALIDADE DA JUSTIÇA E DOS DIREITOS

Carlos Vilar Estêvão

1 AS VERDADES DO MERCADO

Apesar dos progressos da humanidade em termos de direitos e de uma maior atenção aos problemas do nosso mundo, predomina ainda a vulgarização e a insensibilidade ao sofrimento individual e coletivo. Por outro lado, nesta era dos mercados continuamos sujeitos ao vampirismo mercantil e a crer na inevitabilidade das suas verdades. Com efeito, vivemos numa espécie de fundamentalismo em que os mercados impõem as suas ortodoxias, fazendo-nos descer, entre outros aspectos, nas virtualidades do Estado social, o qual, também, em vez de unir pela solidariedade, parece, por vezes, separar-nos uns dos outros.

Mas, então, quais são as verdades do mercado?

Poderíamos elencar aquelas que estão a tornar-se mais evidentes e, por isso mais perigosas e merecedoras de uma crítica ideológica clara. Assim, diz-se que os mercados em geral funcionam bem e trazem prosperidade, enquanto que os Estados funcionam, em geral, mal e empobrecem os cidadãos. Aliás, é comum até emergir como uma palavra de ordem o dito “o mercado sempre que possível; o Estado quando for necessário”. Isto significa que o único Estado que interessa é o que se torna mínimo, oco ou modesto nos direitos, intervindo apenas para reforçar o mercado.

Consequentemente, o Estado social deve ser remetido para o sótão das quinquilharias, porque já não corresponde aos anseios e às expectativas do mundo de hoje.

Depois, os defensores da ordem mercantilizada defendem que só se pode distribuir o que se produz, ou seja, é necessário produzir antes para distribuir depois. A conclusão lógica é esta: “esperem pela

---

1Licenciado em Filosofia, Mestre em Filosofia Moderna e Contemporânea e com uma especialização em Administração Escolar, doutorado em Educação da Universidade do Minho, Braga, Portugal. Atualmente é Professor Catedrático do Departamento de Sociologia da Educação do de Educação da mesma Universidade. E-mail: cestevao@ic.uminho.pt.
justiça social até que sejamos ricos!”. A esta verdade acresce uma outra: a austeridade é inevitável, não há alternativa, independentemente de dali resultar a miséria e o lançamento para o caixote do lixo social de muitos de nós, com a (vá) esperança de um dia ressuscitarmos mais prósperos e com as necessidades básicas mais garantidas.

Então, os direitos também têm de ser retocados: os nossos direitos, sobretudo os sociais, devem ser interpretados como relativos; eles devem ser, face aos constrangimentos econômicos, políticos, sociais ou outros, aquilo que alguns, sobretudo os que ocupam os lugares cimeiros da política, dizem que são, por invocação do que chamam de realismo e sensatez.

Acrecenta estas verdades uma outra na área do trabalho, que pode resumir-se a: o emprego é um bem escasso, tem de ser merecido. O desemprego é, pois, inevitável, pelo que, como afirma Stiglitz (2004), ele se tornou, no Ocidente, numa contagem de cadáveres econômica, num apuramento de vítimas não intencionais da luta contra a inflação ou do pagamento da dívida aos bancos e outras instituições “aparentemente” sem rosto.

Há, então, que investir para ser grande na ordem capitalista atual, pelo que se torna necessário, para tal, tornarmo-nos empresários de nós próprios, investindo na nossa carteira de competências, por exemplo, de modo a tornarmo-nos empregáveis e, por isso, mais vendáveis e portáveis. Quanto mais nos auto-explorarmos mais facilmente ficaremos sintonizados com o novo espírito do capitalismo atual.

Existe ainda uma outra verdade cruel: na ordem do mercado nem todos os indivíduos interessam: só os produtores e os consumidores, os que criam mais-valia, é que verdadeiramente contam. Por outras palavras, a cidadania como dever de normalidade econômica é usufruída apenas por alguns, pelos considerados verdadeiros clientes, devido ao seu poder aquisitivo.

Num outro plano, outras verdades vêm ao de cima. Assim, hoje já nem é necessário pensar.

Vivemos, em certa medida, e como afirma Innerarity (2010), num mundo em segunda mão, já interpretado, pois são os meios de comunicação que fornecem a matéria da nossa realidade, pelo que o verdadeiro interessa pouco; o que verdadeiramente interessa é o big brother, o novo, o conflitual, as quantidades, o local, o escandaloso ou o atual. Agora, as aparências também contam e tornam-se até a substância da nossa realidade, pois vivemos numa sociedade de sensações, que tudo spectaculariza, dramatiza e converte em experiência emocional. Ainda segundo o mesmo autor, os meios de comunicação provocam um permanente alerta emocional. O espaço emocional é agora o espaço por excelência, substituindo o espaço da confrontação ideológica, da argumentação racional e enfraquecendo, consequentemente, a democracia de pessoas racionais e razoáveis.

Estamos, em suma, imersos em múltiplas contradições: há liberdade, mas persistem as servidões (tais como a colonização da vida ou a proletarização do espírito); há justiça, mas sem justiça social (ser justo é sobretudo ser eficiente ou ser mais vendável); há igualdade, mas sem igualização social; há direitos mas sem direitos sociais e econômicos.

Podemos, então, que este tempo é um tempo de hipocrisia em que resgatar teoricamente a justiça e os direitos humanos, reposicionando-os face ao Estado, ao mercado e à comunidade, se torna um imperativo urgente e inadiável.

2 DIREITOS HUMANOS E CONCEPÇÕES DE ESTADO

Os direitos têm sido pensados quase sempre em articulação com os Estados, como se fossem direitos
estatais ou deles decorressem naturalmente. Todavia, a relação do Estado com os direitos humanos é mais complexa, feita de protecções, de apoios, mas também de traições, de infidelidades, de exclusões.

Na verdade, se é um facto que a ideia de direitos humanos recebeu a sua expressão madura e ficou profundamente devedora da teoria do contrato social liberal, reflectindo a história dos direitos humanos a evolução do Estado moderno, tal não impede de afirmar que o Estado se tornou por vezes um predador dos direitos. Aliás, alguns teóricos consideram mesmo que os direitos são primariamente protecções contra o Estado, como resposta à centralização política do poder e à crescente penetração do mercado que perturbaram a vida social no século XVII.

Contudo, no período liberal, a concepção dominante do poder regulador do Estado era fundamentalmente negativa, limitada à defesa e protecção, assumindo na sua forma os contornos de laissez-faire e os constrangimentos do contrato social baseado numa teoria minimalista de direitos, em que predominava a liberdade individual e os direitos à vida, à liberdade e à propriedade.

A questão do bem-estar era uma questão eminentemente particular ou a cargo de associações voluntárias e de assistência local e os direitos decorriam da própria natureza humana, sobressaindo as capacidades individuais e os direitos naturais. Estes eram sobretudo triunfos dos indivíduos sobre o Estado, devendo este proteger a autonomia individual, entendida como a livre determinação de cada um para adoptar qualquer concepção de bem e de vida boa, sem coerção externa.

Por outro lado, e na mesma época, por influência da teoria positivista, só os Estados, segundo Cumper (2003, p.23), eram verdadeiramente, pelo seu estatuto legal, os “sujeitos” da lei internacional; ou seja, apenas os Estados tinham direitos na arena internacional, detendo os cidadãos o estatuto de “objectos” dessa mesma lei, sendo-lhes negado, por isso, “qualquer reconhecimento legal internacional dos seus direitos”. O estatuto de cidadania estava assim totalmente regulado pelo Estado, detendo, portanto, um cunho claramente nacionalista.

Com o Estado social e os seus modos de regulação mais intervencionistas, o princípio da igualdade ganhou nova centralidade contribuindo para minimizar diferenças entre classes. Para tal, as relações entre o Estado e os indivíduos ou grupos deviam fundar-se no contrato social baseado numa teoria mais alargada dos direitos e no intervencionismo estatal para fornecer serviços sociais. Por outro lado, o Estado social partia de pressupostos universalistas, aplicando aos indivíduos princípios como os de igualdade, direitos e justiça, tratando as suas necessidades como comensuráveis e fornecendo bens sociais caracterizados pela sua universalidade e mesmidade.

Na actual conjuntura do Estado neoliberal, os direitos humanos confrontam-se com sérios desafios que resultam de novas concepções do papel do Estado e do mercado, com implicações a vários níveis, desde logo no modo como os sujeitos são valorizados, como a cidadania se constrói, como o trabalho se redefine, como os efeitos da mudança social são assumidos. Por sua vez, os direitos tendem a ser obedientes aos desígnios de mercado, prevalecendo agora os desejos e a vontade individuais; ou seja, os direitos individuais passam a ter prioridade absoluta como questão da justiça.

Poderia então sintetizar esta relação entre justiça, direitos humanos e Estado, do seguinte modo (Quadro I):
Quadro 1: Conceções de Estado, direitos humanos e justiça

<table>
<thead>
<tr>
<th>Estado</th>
<th>Direitos humanos/Justiça</th>
</tr>
</thead>
<tbody>
<tr>
<td>Liberal</td>
<td>Respeito e proteção da liberdade individual e do direito de propriedade e dos interesses individuais (e do direito político e civil ou direitos negativos). Dever do Estado = proteger direitos individuais. Trata-se de defender os direitos dos cidadãos contra o Estado.</td>
</tr>
<tr>
<td>Neoliberal</td>
<td>Justiça mercantil ou justiça como produto do próprio mercado, para que este funcione eficientemente. Dever do Estado = minimizar-se nos direitos. Direitos ao serviço da prioridade das necessidades da economia.</td>
</tr>
</tbody>
</table>


Para além do exposto, poderia sintetizar as diversas orientações e tendências em duas abordagens que claramente influenciam as concepções e práticas de experienciamento dos direitos humanos: a mercantil e a igualitária.

Segundo a perspectiva mercantilista, a justiça e os direitos que interessam são sobretudo os de pendor individualista e de conservação da ordem social vigente. Na verdade, para esta corrente, o mercado é fundamentalmente amoral, devendo o Estado minimizar-se como defensor dos direitos e fortalecer-se na defesa das leis do mercado.

De uma forma crua, o mercado deve apresentar-se como uma instituição social que visa a eficiência econômica, não fazendo parte dos seus intentos e preocupações a equidade social ou o gozo dos direitos humanos por todos. O processo distributivo do mercado deve reflectir antes, segundo Donnelly (2003, p.201), “o valor acrescentado econômico, que varia sistematicamente através dos grupos sociais (bem como entre os indivíduos)”. Saber se a sua eficiência penaliza a maioria da sociedade pouco interessa; o que verdadeiramente conta é que a eficiência potencia a melhoria de alguns ainda que à custa da privação dos outros. Aqui, os direitos humanos são entendidos sobretudo como direitos do proprietário, direitos que são pensados a partir do mercado e, neste aspecto, são direitos que se estendem não apenas às pessoas individuais mas também às pessoas jurídicas coletivas, sobretudo privadas.

Neste enquadramento, o Estado deve remeter-se a mero regulador e avaliador, qual Estado oco, devendo transformar-se num Estado fraco tendo em conta a capacidade de respeitar os direitos embora permanecendo forte na regulação e apoio ao mercado. O Estado deve sobretudo reforçar a substância ideológica do individualismo ao mesmo tempo que deve apoiar a visão “libertária” dos direitos (PÔGGE, 2005) integrados num contexto de liberdade de mercado. Esta visão (libertária) dos direitos reforça a visão minimalista dos direitos, tendo presente a existência de um nível central mínimo a partir do qual cada um pode escolher o seu pacote de “direitos cidadãos”. O cidadão é agora um consumidor de bens e os seus direitos confundem-se com os direitos de consumidor (e não de cidadão).

Não obstante estas justificações, a crítica mais funda a esta abordagem vem daqueles que consideram que o capitalismo é intrinsecamente subversivo do respeito pelos direitos humanos. Como um conjunto de relações estruturais e uma fonte de motivações, o capitalismo requer que os indivíduos sejam
tratados diferentemente, dependendo como eles estão posicionados na relação do capital e do trabalho. Consequentemente, falar, neste contexto, em bem-estar só terá sentido se falarmos do bem-estar do capital mais do que das pessoas (FALK, 1999, p.191).

Uma outra atitude em oposição à mercantil, embora acusada de menos realista no contexto actual, pode ser caracterizada como “iguaiitária”, que apresenta uma forte correlação com as funções do Estado social. Esta perspectiva defende claramente que são os direitos humanos que civilizam a democracia e é o Estado de bem-estar social que civiliza os mercados. Se os direitos civis e políticos mantêm a democracia dentro dos limites convenientes, são os direitos económicos e sociais que estabelecem os limites adequados dos mercados.

Nesta abordagem, o Estado assume claramente uma atitude interventora do ponto de vista da defesa e promoção dos direitos humanos e da justiça. Foca-se o compromisso positivo para a concessão de direitos civis de igual valor a cada um e para a manutenção de níveis mínimos decorosos para todos, dentro de um contexto geral de crescimento e de desenvolvimento. Agora, a visão dominante é a de que todas as vidas são igualmente valiosas, embora, em certos casos, o Estado social acabe por assumir um pendor claramente corporativista ou conservador, protegendo bem os que estão integrados e mal os restantes, ou seja, os outsiders.

A abordagem igualitária tenta desconstruir os mecanismos sedutores da racionalidade mercantil, negando que a economia de mercado tout court exista, independentemente, portanto, de uma variedade de economias, em contextos e condições institucionais diferentes onde o Estado tem uma acção não desprezável. A actual concepção de mercado já não é a de mero mecanismo de alocação de recursos, mas é também uma instituição social inscrita num marco legal e moral, que deve ter presente a superioridade dos níveis de consciência social alcançado pela humanidade ou por certas sociedades acerca do que é justo.

Esta perspectiva igualitária articula-se intimamente não apenas com a igualdade formal de direitos (igualdade fundamental dos cidadãos), mas requer também o combate às desigualdades sociais produzidas pela economia e a liberdade de cada um; requer, além disso, nas palavras de Sen (2003, p. 20), “a eliminação das principais fontes de restrições: da pobreza como da tirania, da míngua de oportunidades económicas como da sistemática privação social, da incúria dos serviços públicos como da intolerância e prepotência dos estados repressivos”; por outras palavras, exige o direito ao desenvolvimento, que engloba quer o empowerment de homens e mulheres, ou seja, o aumento das suas capacidades e escolhas, quer a cooperação, a equidade, quer, finalmente, a sustentabilidade e a segurança.

A questão do desenvolvimento dentro da perspectiva mais igualitária não pode, por conseguinte, ser interpretada como mero crescimento económico, mas deve referir-se antes “à promoção da vida que construímos e às liberdades de que usufruímos” (SEN, 2003: 30; ver ainda SEN, 2009); ou então compreender-se como um processo de expansão das liberdades reais das pessoas, independentemente do seu contributo para outras realizações do desenvolvimento, como sejam, o crescimento do produto interno bruto ou a promoção da industrialização. Ora, ainda segundo este autor, “a emergência e a consolidação dos direitos civis e políticos são constitutivos do processo de desenvolvimento” (SEN, 2003: 294; itálico do autor) e o papel do crescimento económico é apenas um elemento que deve ser incluído no compreensão mais fundamental do processo de desenvolvimento como alargamento da potencialidade humana de viver uma vida mais digna de ser vivida e mais livre.

3 TEORIAS DA JUSTIÇA E DIREITOS HUMANOS

O discurso da justiça foi na modernidade, e ainda é hoje, objecto de interpretações várias e conflitantes, que vão, por exemplo, desde o sentido da tolerância ao de lei natural ou dos direitos
naturais (Locke), ao de utilidade (Bentham, Hume e Stuart-Mill), ao de respeito pela pessoa (Kant) e, mais recentemente, ao de equidade, imparcialidade e de liberdade igual (Rawls) e ao de igual respeito e consideração (Dworkin), entre outras.

Este ponto leva-me a inferir que a justiça declinada no singular parece ter cada vez menos sentido devendo falar-se, antes, em *justicas*, em modos plurais de justificação racional, em várias e desencontradas racionalidades, enfim, em “teorias rivais de justiça” (MACINTYRE, 1993).

Contudo, esta posição não deixa de suscitar também grande controvérsia.

Acompanhando (ou suscitando) esta polémica, o panorama teórico apresenta um leque variado de teorias da justiça que intersectam concepções também diferentes de direitos humanos. Na verdade, o acento que a justiça vai adquirindo ao longo dos tempos conduz a perspectivas de direitos humanos nem sempre conciliáveis entre si.

Como já salientei em vários trabalhos anteriores, poderemos “arrumar” as teorias da justiça em três categorias: as de pendor universalista, as de cariz pluralista ou contextualizadas e as de tendência radical, cada uma delas tendendo a enfatizar um determinado feixe de orientações relativo aos direitos humanos.

4 UNIVERSALIDADE DA JUSTIÇA E DIREITOS HUMANOS

Dada a relevância da discussão actual da universalidade face à relatividade e radicalidade da justiça, vou abordar agora, ainda que brevemente, esta problemática. Começaria por salientar que a discussão em torno da justiça e dos direitos humanos, nomeadamente em termos da sua amplitude e fundamentação, tem trilhado um caminho algo tortuoso, havendo autores que os colocam praticamente no mundo das Ideias platônicas e dizendo respeito apenas aos indivíduos, aos seus direitos civis e políticos, enquanto outros os relativizam e contextualizam face às comunidades concretas.

Em primeiro lugar, há que sublinhar que o conceito de justiça surge normalmente vinculada à grandeza que lhe advém do seu caráter universal e abstracto, pairando por cima das suas variações interpretativas. Deste modo, quando se procura uma definição de justiça, as nossas preocupações tendem a investir num critério para o justo e injusto que seja aceite por todos. E é assim, como nos diz Höffe (2001, p.27), que o liberalismo económico tenta visibilizar a justiça de acordo com o seguinte princípio: “a cada um segundo a sua produção”; enquanto o Estado de Direito prevê: “a cada um conforme os seus direitos legais”; e a aristocracia prioriza: “a cada um conforme seus méritos”; ao passo que o socialismo exige: “a cada um segundo as suas necessidades”.

Também o contratualismo liberal dá um grande relevo à justiça universalista, procurando encontrar os seus princípios mínimos, os quais deveriam, segundo Rawls (1993), resultar de um acordo entre pessoas livres e razoáveis colocadas numa fictícia posição original, sob um “vêu de ignorância” quanto a eventuais diferenças de poder e benefícios ou vantagens que pudessem retirar devido à sua condição ou posição social.

Seria na base desse acordo que emergiriam os dois princípios mínimos de justiça - garantir as liberdades e minimizar as desigualdades - e a partir do qual se edificaria um original contrato social tendo em vista o acesso de todos os cidadãos aos bens primários (como as liberdades básicas ou o respeito próprio, por exemplo), ao mesmo tempo que ficaria definido *a priori* o que seria justo.

---

2 No seu último livro publicado entre nós, Sandel (2011) considera que verdadeiramente há apenas três teorias da justiça que merecem ser consideradas: o utilitarismo (que assenta na equação custo-benefício), o liberalismo (que concilia a liberdade com preocupações da igualdade) e o aristotelismo (com uma orientação clara para a virtude).
ou injusto assim como se sinalizariam de antemão as regras mínimas da convivência e os termos equitativos de cooperação capazes de promover benefícios recíprocos. Seria assim que, de acordo com o mesmo autor, a pretensão de justiça, entendida como uma questão de equidade (fairness) na distribuição segundo o critério normal da igualdade, se constituiria na condição de legitimidade das instituições pertencentes à estrutura básica de uma dada sociedade.

Independentemente de outras críticas que possam ser feitas, é de assinalar que esta concepção pressupõe já determinadas “ideias materiais de justiça” (naturalmente as do autor e as da sociedade americana do século XX), como comenta Kaufman (1999). No entanto, o seu pensamento inscreve-se numa característica comum do pensamento contemporâneo e que tem que ver com o repensar os direitos fundamentais como matéria da justiça. Preocupa-se com uma sociedade bem ordenada promotora de bem para os seus membros, não segundo uma visão individualista, mas segundo uma concepção pública de justiça, que de modo algum coincide com a proposta neoliberal de a encarar (desde logo, porque Rawls defende que o poder público deve intervir socialmente para eliminar as iniquidades sociais).

Nesta proposta, os direitos nas comunidades políticas concretas, racionais e razoáveis, estariam devidamente salvaguardados, destacando-se o princípio da diferença que exigiria, numa distribuição justa (e resguardando a prioridade do princípio da liberdade igual e do princípio da igualdades de oportunidades), dar mais aos menos afortunados. Esta compensação atenuaria então a precariedade social e econômica dos mais desfavorecidos, dando um maior equilíbrio à sociedade politicamente organizada segundo os princípios mínimos de justiça.

Gostaria de sublinhar, a propósito do pensamento de Rawls (1998: 74), que este autor, intervindo nas conferências Oxford Amnesty, defendia que os direitos humanos tinham como uma das suas funções “fixar os limites da soberania interna do Estado”. Distinguiu depois os direitos especiais que devem ter alcance universal de outros direitos (como os constitucionais) com alcance mais limitado. Para ele, os direitos humanos são parte de “um razoável direito dos povos e fixam limites às instituições domésticas exigidas por esse direito a todos os povos”.

Considerou ainda que os direitos humanos são uma condição necessária da legitimidade do regime e da decência da sua ordem jurídica, para além de fixarem um limite ao pluralismo entre os povos. O autor terminou a sua intervenção considerando que o respeito dos direitos humanos são uma condição imposta ao todo o regime para ser admitido como membro de boa fé numa justa sociedade política dos povos (RAWLS, 1998, p.81). Ou seja, são os direitos humanos que acabam por civilizar a própria democracia e o Estado.

A preocupação universalista da justiça, procedente de uma concepção procedural e contratualista, emerge igualmente em Habermas - autor conhecido na área da filosofia do direito - embora identificada como legitimidade dialógica-comunicativa, ou seja, dentro, não de um modelo contratualista, mas sim de um modelo discursivo. De facto, este autor coloca a justiça a partir dos pressupostos que fundamentam a ética comunicativa, concebendo esta última como tratando sobretudo de “questões da justiça, isto é, questões que têm a ver com a resolução discursiva da pretensão de validade de normas problematizadas, com os conflitos de acção em suma” (GARCÍA-MARZÁ, 1992, p.191).

O que Habermas (1987) na verdade procura fazer é enquadrar o pluralismo das normas pelas exigências universais da comunicação e da discussão (isto é, pela função argumentativa da linguagem), afirmando que o princípio de universalidade assenta na prova pragmático-transcendental dos pressupostos gerais e necessários da argumentação implícitos em toda a acção comunicativa (que pressupõe que, sempre que falamos, aceitamos em relação ao que é dito a pretensão de que é verdadeiro, correcto ou sincero). Para este autor, só por um programa de fundamentação pragmático-discursiva é que será possível chegar ao princípio moral que determina que serão justas apenas as normas, ou as acções, ou as
instituições que forem aceites por todos os afectados num discurso prático, sob condições perfeitas de simetria e igualdade quanto às oportunidades de participação (HABERMAS, 1997; 2001).

É de sublinhar, ainda, que a teoria discursiva apenas indica as regras formais de como argumentar racionalmente, isto é, as condições de uma situação ideal de comunicação, pelo que Habermas “só pode sustentar a afirmação de que se alcançou o consenso de maneira correcta desde o ponto de vista formal, mas não pode reivindicar o ter alcançado a verdade ou a correcção de algo material, por exemplo, de normas” (KAUFMAN, 1992, p. 139).

Em suma, Habermas aponta para uma nova ética, a da acção e da linguagem comunicativa, que defende a universalidade da razão, os valores que transcendem os conteúdos concretos histórico-culturalis ou a multiplicidade de vozes. Ele acredita, por outro lado, que as normas morais universalizáveis são geradas através de um processo dialógico em que os participantes claramente deixam para trás suas experiências, perspectivas e sentimentos particulares, visando a formulação de princípios gerais com os quais todos concordam (tal como já defendia Rawls). Entretanto, outros autores têm vindo ultimamente a falar também, face à globalização tecnológica, económica e cultural, da necessidade de se construir uma teoria global de justiça (por exemplo, HELD, 1997).

Esta teoria seria, na opinião de muitos deles, tanto mais necessária quanto assistimos hoje em dia ao aparecimento de organizações globais pouco ou nada controladas, que exercem o seu poder opressor ao nível do planeta. Para a constituição dessa teoria global (que não pode confundir-se com a teoria ocidental) de justiça, haverá que contar então com instituições políticas de âmbito mundial mas também com associações da sociedade civil que se vão articulando local e mundialmente.

5 JUSTIÇA COMPLEXA E DIREITOS HUMANOS

Contrariamente a estas posições, outros teóricos pensam a justiça (e os direitos) de um modo mais relativizado, ou seja, mais vinculada a uma comunidade política concreta, ou a cada esfera social ou, num sentido marxista, à noção de classe (neste caso teríamos apropriadamente uma justiça de classe). Assim, Walzer (1993, p.19) considera que uma determinada sociedade é justa se a sua vida essencial é vivida de uma forma fiel às compreensões partilhadas dos seus membros, e que, portanto, qualquer explicação da justiça deve ser uma explicação local. Propõe-nos, nesta sequência, uma teoria pluralista da justiça social cuja meta é realizar a “igualdade complexa” entendida como aquela que respeita a liberdade e que exige a distribuição dos diferentes bens sociais segundo uma diversidade de procedimentos e de critérios (a necessidade, o mérito e o mercado), ou seja, de acordo com o significado do bem social em causa. Nas suas palavras: “os princípios da justiça são em si mesmos plurais na sua forma”. Não há, por isso, sentidos pré-fixados ou ideais, prévios às comunidades e independentes das vicissitudes históricas.

Torna-se claro, por conseguinte, que para Walzer o carácter universal e único da justiça distributiva, tópico de um Estado eminentemente iluminista, não tem razão de ser, uma vez que os homens são, em primeiro lugar, activos na criação de sentidos sociais, distribuindo os bens de acordo com esses sentidos e, depois, porque os critérios de distribuição (e o seu carácter apropriado) são internos a cada esfera distributiva. Assim sendo, compreende-se também a sua insistência na defesa do princípio da separação das diferentes esferas sociais (que o próprio Estado deve respeitar), uma vez que, a não verificar-se tal separação, a posição dominante detida por alguém numa esfera social pode contaminar a sua posição noutras esferas, o que poderia levar à tirania social de um grupo que utilizaria o seu monopólio de um bem para controlar o acesso a outros bens ou para transformar o seu sentido social.

Não obstante o coro de aplausos a esta abordagem, ela mereceu muitas e variadas críticas, nomeadamente as que salientavam que a construção dos sentidos ultrapassa as fronteiras de uma comunidade política particular a que se pertence e que certas versões locais da justiça podem ser
incompatíveis com os próprios direitos das pessoas (ver ESTÊVÃO, 2001; 2004). Respondendo a estas críticas, o próprio Walzer considerou, mais tarde, que embora não haja leis universais de justiça há certas exigências de justiça que se encontram em todas as culturas e que, neste sentido, poderia falar-se na existência de um “código moral mínimo e universal”.

Dentro deste mesmo espírito walzeriano encontramos Miller (1999), quando esboça uma teoria pluralista da justiça, partindo, não dos bens sociais e seus sentidos mas dos “modos de relações humanas”, complexas e multifacetadas, que o autor resume a três: a comunidade solidária, a associação instrumental e a cidadania. O princípio substantivo de justiça nas comunidades solidárias (tradicionais, estáveis e com um ethos comum) é o da distribuição de acordo com as necessidades.

Quanto ao segundo modo de relação, assente na relação utilitária de uns com os outros (em que o paradigma é a relação econômica), o princípio de justiça é o da distribuição de acordo com o mérito ou merecimento. Finalmente, o terceiro modo de associação relevante da sua teoria da justiça é o de cidadania que parte da ideia de que, nas democracias liberais modernas, os membros se constituem em detentores de direitos e de deveres que os definem como cidadãos. Aqui o princípio de justiça é o da igualdade. Estamos, pois, perante três modos ideais de associação que podem estar presentes na distribuição dos diversos bens sociais, como acontece, por exemplo, na educação.

Na literatura francesa encontram-se também posicionamentos com grandes semelhanças às que acabei de descrever. Assim, Boltanski & Thévenot (1991) falam-nos do mesmo pluralismo a partir das estratégias de justificação concretizadas pelos actores sociais nas situações de litígio. Para eles, a vida social consiste fundamentalmente em organizar compromissos entre os vários “mundos” ou “grandezas” que aí se constituem e que corporizam formas de bem comum. E, nesta sequência, distinguem os mundos da inspiração, mercantil, cívico, industrial, doméstico e da opinião, cada qual com os seus modos de generalização e justificação, com os seus modos de conhecimento do mundo social, com os seus modos de encarar as relações entre as pessoas, mas também os benefícios, as satisfações e os sacrifícios.

Esta pluralidade de mundos força a que a própria noção de justiça se contextualize e amplie, sendo reportada a vários princípios que devem recobrir uma variedade de imperativos (técnicos, económicos, sociais, etc.), sem que tal pluralismo ou diversidade equivalha, no entanto, à defesa de qualquer relativismo.

Pela sua relevância e actualidade, Boltanski e Chiapello (1999) falam ainda de uma justiça mais adequada ao “novo espírito do capitalismo”, que enfatiza a “cidade por projectos” e que se concretiza no “mundo em rede” ou no “mundo conexionista”, favorecedor da circulação das pessoas entre projectos diferentes num espaço heterogéneo e aberto, ou seja, num mundo desterritorializado.

Estariam assim perante a emergência de um novo sentido ordinário de justiça, em que aquele que é justamente grande é aquele que está integrado em projectos, é o adaptável, o móvel, o flexível, o polivalente, o empregável, o aberto às diferenças (não ligado, portanto, à defesa dos valores universais), o que sabe escutar e colaborar; por sua vez, o excluído será aquele que não está inserido em nenhuma rede, que não sabe comunicar, que não tem uma carteira de competências bem recheada.

Um outro aspecto a salientar desta proposta teórica é que cada um dos mundos referidos está numa relação crítica face aos restantes e, tal como Walzer, também Boltanski e Thévenot denunciam a transferência dos pressupostos argumentativos de um mundo para outro como injusta, porque, entre outras razões, ela pode levar à valorização de objectos estranhos ao mundo em causa ou a alterar a ordem do que é grande ou do que é pequeno.

Finalmente, uma outra perspetiva similar em vários aspectos às duas referidas anteriormente mas
com um interesse particular nestas “questões do direito” e da justiça, é formulada por Santos (2000), quando nos propõe a distinção de espaços estruturais de relações sociais, incluindo aí o espaço doméstico, o da produção, o do mercado, o da comunidade, o da cidadania e o mundial.

Creio que estes espaços, na medida em que se estruturam em bases diferentes, podem reportar-se a conceitos de justiça não coincidentes, levando ainda a privilegiar concepções de emancipação específicas. Com efeito, e não obstante a estruturação dominante de cada espaço implicar relações de subordinação, é também possível proceder a “tópicas” ou a orientações mais consentâneas com o sentido libertador substituindo, por exemplo no espaço doméstico, uma relação patriarcal por uma relação da libertação da mulher; substituindo, no espaço do mercado, o consumismo fetichista por uma acentuação de necessidades fundamentais e satisfações genuínas; substituindo, no espaço da comunidade, uma tópica chauvinista por uma tópica cosmopolita; substituindo, no espaço mundial, uma tópica do Norte por uma tópica do Sul (SANTOS, 2000, p.103-104).

É assim possível, a partir deste autor, defender a existência de diferentes justiças e apontar ainda para um sentido mais amplo de justiça emancipatória. Consequentemente, e a propósito da vida sócio-jurídica, é possível sustentar que esta, na prática, envolve sempre “interlegalidade”, em que o poder de regulamentação/desregulamentação ao nível do direito estatal é passível de ser neutralizado ou compensado por aumento de regulamentação/desregulamentação ao nível de outras escalas de direito (do direito local de produção ou do direito global das transacções internacionais, por exemplo).

E se vivemos num mundo cada vez mais globalizado, num tempo de “porosidade ética e jurídica”, também o direito, segundo o autor, deverá ser pensado como “poroso” e “constituído por múltiplas redes de ordens jurídicas”. O caráter jurídico das relações sociais “não decorre de uma única forma de direito, por exemplo do direito estatal, mas de constelações de juridicidades, de formas de direito diferentes, combinando-se de modo diferentes de acordo com o campo social específico a que fornecem a ordenação normativa” (SANTOS, 2000, p. 270).

Isto equivale a dizer que, num determinado momento e num determinado espaço, coexistem vários direitos (doméstico, da produção, de troca, da comunidade, estatal e o sistémico) ou, acrescento, várias justiças: doméstica, justiça empresarial ou produtivista, justiça de troca ou mercantil, justiça comunitarista, justiça estatal ou oficial e justiça sistémica ou mundial, embora deva reconhecer-se que o direito ou a justiça veiculada pelo direito estatal seja a dominante, funcionando como um referencial das restantes. Por outro lado, e esta é a outra face da moeda, reconhecer esta pluralidade de espaços estruturais de relações sociais e as suas constelações de direitos pode ter como resultado a vulnerabilização de certos grupos sociais, o que leva a ter que considerar-se a necessidade de resistência a formas legitimadas de poder e às ordens jurídicas envolvidas. Este último ponto remetem-nos então para a discussão em torno da diferencialidade ou, por outras palavras, para o carácter contextualizado dos direitos.

Por exemplo, Mackinnon (1998: 109) considera que os direitos humanos concebidos pelos contratualistas liberais e outros resultam tão abstractos que pessoas com crenças diametralmente opostas podem coincidir com eles sem fazer justiça a ninguém em particular.

No mesmo sentido os multiculturalistas defendem a marcação contextualizada dos direitos humanos, até porque se tem verificado que, em nome do pretensão carácter universalista da justiça e dos direitos humanos, se têm forjado justificações para o imperialismo, o colonialismo, o patriarcalismo, o androcentrismo, o capitalismo. Por outras palavras, as concepções e discursos sobre justiça social têm escondido relações de poder que estão sob a capa não só de classe, mas também de outras vozes ou pertenças como do gênero, raça, etnicidade, religião, comunidade, sexualidade, idade, cultura, localidade, afiliação grupal, etc. Então, defender a universalidade dos direitos não passa de um exercício ocioso que pode, em certas circunstâncias, tornar-se até perigoso.
6 ABORDAGENS RADICAIS DE JUSTIÇA E DIREITOS HUMANOS

Contrariando, de certo modo, as soluções anteriores, outros autores consideram necessário que a justiça social seja entendida no sentido de contribuir para desmantelar, as estruturas de opressão e de dominação tendo presente, porém, que estas duas faces não dizem respeito apenas ao modo como os recursos são distribuídos.

Criticam o paradigma redistributivo de justiça porque este, para além de a reduzir a uma distribuição igual de direitos como se estes fossem simples bens materiais que se possuem e se distribuem, impõe uma norma igualitária que obriga a diferença a tornar-se uniformidade. Ou seja, segundo Young (1990), o paradigma distributivo de justiça tende a impor uma falsa identidade sob uma norma igualitária, o que faz com que as identidades individuais não compatíveis ou inconsistentes com esta norma sejam silenciadas.

A noção universalista de justiça dos contratualistas liberais acaba frequentemente por esquecer a (in) justiça cultural e questões tão concretas como a “soberania” da mulher ou os direitos dos homossexuais e das pessoas de cor, por exemplo. Mas qual o sentido e alcance da opressão e da dominação e que implicações terão ao nível dos direitos?

Para a autora, a dominação deve ser interpretada como fenômeno estrutural ou sistémico que exclui as pessoas de participarem na determinação das suas acções ou na formulação das condições dessas mesmas acções, enquanto a opressão tem a ver com constrangimentos institucionais ao desenvolvimento e à aprendizagem, quer ao nível dos processos de tomada de decisão, quer da divisão do trabalho, quer da cultura. Em outras palavras, defende uma conceptualização multidimensional de justiça, entendida esta como “eliminação da dominação e da opressão institucionalizadas” (YOUNG, 1990: 15). Isto significa que o importante é o contexto institucional, que inclui estruturas e práticas, regras e normas, linguagem e símbolos, que mediam as interações sociais em instituições do Estado, na família, na sociedade civil, bem como no local de trabalho.

Consequentemente, avaliar a justiça social de acordo com o ter ou não oportunidades deve envolver a análise, não de um resultado distributivo, mas de uma estrutura social, na medida em que esta capacita ou constrange os indivíduos em situações determinadas.

Young expõe, depois, uma série de conceitos e condições relevantes para uma concepção contemporânea de justiça social, que desenvolve nas “cinco faces da opressão”, quais sejam: a exploração, a marginalização, a privação de poder, o imperialismo cultural e a violência. Estas faces não são, todavia, redutíveis a uma única fonte comum, tal como não são resolúveis também pela distribuição de recursos de modo igualitário.

Torna-se claro que esta posição multidimensional da justiça de Young, posicionada claramente num contexto teórico diferente da perspectiva contratualista de Rawls, nos dá uma visão mais realista e multifacetada da situação das injustiças e da sonegação ou debilitação de direitos que atingem os indivíduos e os grupos, desocultando a componente institucionalizada das formas oficiais de opressão e de dominação imersas nas diversas instâncias da estrutura social.

Convém ressalvar, contudo, que embora Young critique o paradigma da justiça distributiva, o seu enquadramento incorpora aspectos das noções liberais de justiça distributiva, designadamente através da identificação da marginalização, da ausência de poder e da violência como formas de opressão, e que constituem barreiras à igualdade de oportunidades defendidas pelos liberais.

Reportando-se criticamente ao pensamento de Young, mas seguindo um outro caminho, Fraser (1997) realça a centralidade da justiça económica ou redistributiva que engloba também várias dimensões.
Reivindica, ainda, que este tipo de justiça não pode ser menosprezado – como alguns autores contemporâneos tendem a fazer – a favor da justiça cultural ou do direito ao reconhecimento (ver HONNETH, 2011).

Fraser quer interpelar a justiça social, procurando captar a sua complexidade e recuperando, face aos desenvolvimentos mais recentes que tendem a culturalizá-la, a sua faceta tradicional redistributiva. Com efeito, o perigo da actual visão “pós-socialista” da justiça prende-se, segundo ela, com a invasão da lógica que acentua sobretudo a justiça como reconhecimento (termo que Young não utiliza), como se as lutas pela justiça redistributiva ou pela igualdade social deixassem já de ter relevância, não tendo consciência, ainda, de que as políticas de redistribuição se incompatibilizam frequentemente com as políticas de reconhecimento.

Mas, o mero respeito pelas diferenças pode contribuir para a rigidez das diferentes identidades, não possibilitando a autocritica ou a redefinição dos padrões de auto-identificação de indivíduos e grupos. Fraser considera, a este propósito, ser urgente introduzir um critério normativo para classificar as diferenças (facto que as correntes desconstrutivistas não consideram pela acentuação que fazem da diferenciação do desigual): as causadas pelos factores económicos, que deverão desaparecer; as que não dependem desses factores e que foram marginalizadas pelos padrões dos grupos dominantes, que devem ser universalizadas; e as diferenças restantes, que devem ser respeitadas na sua diversidade.

A sua proposta vai no sentido da imbricação mútua do cultural e do económico, isto é, na integração das duas justicas: a cultural e a (re)distributiva, a primeira tendo que ver com a ausência de dominação cultural, de desrespeito e de não-reconhecimento (invisibilidade cultural), enquanto a segunda visa a ausência de exploração, de marginalização económica e de privação (de um padrão de vida material adequado), ou seja, tem que ver mais com o combate às desigualdades materiais, com a redistribuição da riqueza, com a reorganização da divisão do trabalho, com a democratização das decisões de investimento, com a transformação das estruturas económicas básicas.

Tendo em vista uma melhor compreensão desta imbricação, ela refere que as correntes que defendem a dimensão do reconhecimento não podem esquecer as dimensões da injustiça económica específicas do género, raça e sexo. Por sua vez, as políticas de redistribuição não podem omitir a dimensão do reconhecimento das lutas de classes, que nunca se dedicaram em exclusivo à redistribuição da riqueza, nem é possível deixar de considerar que a sociedade esconde injustiças cujas raízes profundas podem não estar na economia mas “em padrões institucionalizados de valor” (FRASER, 2005b, p.159).

Esclarece, por exemplo, que o género é “uma diferenciação social bidimensional ou uma categoria híbrida enraizada ao mesmo tempo na estrutura económica e na ordem de status da sociedade”; portanto, “compreender e reparar a injustiça de género requer atender tanto à distribuição como ao reconhecimento” (2005a: 28). Aliás, é claro que na divisão social ninguém pertence apenas a uma categoria, mas a várias (classe, género, raça, sexualidade), que não estão radicalmente separadas entre si, mas são eixos de subordinação que influem nos interesses e identidades de todos e que alguém pode até ser dominante num eixo e ser subordinado noutro. Outro exemplo: as questões económicas, como a distribuição de salário, têm subtextos de reconhecimento: os padrões de valor institucionalizado nos mercados de trabalho podem privilegiar actividades codificadas como masculinas e brancas, por exemplo. Do mesmo modo, a questão dos juízos estéticos, situada na área do reconhecimento, tem subtextos de redistribuição: a diminuição de acesso aos recursos económicos pode, por exemplo, impedir a capacidade igual de fazer ou de apreciar arte.

---

Este autor debate a questão da justiça e da eticidade com base na teoria do reconhecimento. Este conceito é especialmente apropriado porque torna sistematicamente diferenciaáveis entre si as formas de interação social que toca ao respeito por outra pessoa. Sobre a estrutura das relações sociais de reconhecimento, ver a sua síntese na p. 177.
Em síntese, haverá que atender, na lógica do pensamento desta autora, ao “dualismo perspectivista”, o qual está atento aos efeitos distributivos das reformas do reconhecimento assim como às consequências para o reconhecimento das reformas redistributivas (FRASER, 2005a, p.80).

Consequentemente, a relação entre redistribuição e reconhecimento deverá merecer uma maior atenção por parte dos teóricos, pelo que a visão economicista, que reduz o reconhecimento a um simples epifenómeno da distribuição, deverá ser rechaçada (FRASER; HONNETH, 2005, p. 14).

Do mesmo modo, a teoria distributiva entendida numa linha individualista e consumista terá de ser ultrapassada, tal como a teoria do reconhecimento não poderá enfeudar-nos em pressupostos normalizadores centrados na subjectividade que impedem uma crítica mais radical.

Mais recentemente, Fraser fala numa outra dimensão da justiça, para além da redistribuição e do reconhecimento, retomando de algum modo a trilogia famosa de Weber (classe, status e poder): trata-se da justiça política, relacionada negativamente com a injustiça da marginalização política ou da exclusão e positivamente com a solução da democratização.

A dimensão política da justiça, tão importante também em termos de direitos, diz respeito ao estabelecimento de critérios de pertença social e de regras de decisão, reconhecendo que o mau reconhecimento e a má distribuição conspiram para subverter o princípio da igual voz política para todo o cidadão. Mas também o contrário: os que sofrem de não representação são vulneráveis às injustiças de classe e de status. Daí o novo slogan de Fraser (2009, p.21): “não há redistribuição nem reconhecimento sem representação”.

Retornando ao núcleo normativo da bidimensionalidade da justiça, a autora afirma que ele se baseava já na “paridade normativa”, segundo a qual a justiça exige acordos sociais que permitam que todos os membros da sociedade interactuem em pé de igualdade, devendo, para isso, cumprir-se a condição objetiva que a distribuição dos recursos materiais deve fazer-se de modo que garanta a independência e a voz de todos os participantes e, como segunda condição, que os padrões institucionalizados de valor cultural expressem o mesmo respeito por todos os participantes e garantam a igualdade de oportunidades para conseguir a estima social.

As reivindicações de reconhecimento devem demonstrar em processos públicos de deliberação democrática que os padrões institucionalizados de valor cultural podem negar, injustamente, as condições intersubjetivas de paridade participativa. Quando tal acontece, a estrutura de classe ou a existência de uma hierarquia de status “constitui um obstáculo à paridade de participação e, portanto, uma injustiça” (FRASER, 2005a, p.52), com a seguinte especificidade: enquanto que a subordinação de classe nega a alguns actores os recursos necessários para interactuarem com os outros como iguais (o que supõe reestruturar o sistema económico), a subordinação de status nega-lhes a categoria necessária a que têm direito (o que exige mudar os padrões institucionalizados do que é considerado valor cultural ligados, por exemplo, à ordem androcêntrica do estatuto que está imbricado na estrutura económica).

Fraser pretende deixar claro que o princípio fundamental de uma teoria da justiça tridimensional é o da paridade participativa que assume a razoabilidade do desacordo ético assim como a igualdade de valor moral dos seres humanos. Este princípio proporciona, finalmente, uma norma para julgar as reivindicações de redistribuição e de reconhecimento: só se justificam as que reduzam as disparidades económicas e as que promovam a igualdade de status.
7 PARA UMA OUTRO ENTENDIMENTO DA JUSTIÇA E DOS DIREITOS NA ERA DOS MERCADOS

Parece-nos evidente que as vicissitudes por que tem passado teoricamente a justiça justificam ênfase diferenciadas no que toca aos direitos humanos. Assim, e a título descritivo e meramente exemplificativo, poderemos deparar-nos com várias concepções de justiça que apontam para processos de construção e defesa dos direitos marcadamente distintos (Quadro II).

<table>
<thead>
<tr>
<th>Justiças</th>
<th>Direitos humanos</th>
</tr>
</thead>
</table>
| Justiça industrial (ser justo=ser eficiente) | *Visão meritocrática dos direitos  
                        *Empresarialização dos direitos |
| Justiça mercantil (ser justo=ser vendável)    | *Visão libertária e individualista dos direitos  
                        *Mercadorização dos direitos |
| Justiça social   (ser justo=ser cidadão)         | *Visão igualitária e solidária dos direitos  
                        *Cidadanização dos direitos |


No caso da prevalência de uma justiça industrial e de uma justiça mercantil, o que interessa é raciocinar não tanto em termos de igualdade mas antes em parâmetros de custo e eficácia, de maximização da eficiência mercantil, independentemente dos efeitos de exploração, competição e desigualdade que geram. Com efeito, o que verdadeiramente importa aqui é fazer prevalecer uma justiça em que ser justo equivale a ser eficiente ou uma justiça em que ser justo significa reunir condições e competências para ser mais vendável. Claramente, a visão dos direitos que neste contexto predomina é a meritocrática e a mercadorizada, tornando-se a empresarialização e a mercadorização os processos dominantes. Poderia dizer que este cenário é congruente com a actual globalização neoliberalizada ou com a era dos mercados que estamos vivendo.

Um outro cenário, que defendo como solução que dignifica a democracia, os direitos e a justiça, é aquele que recoloca no campo das preocupações e da luta, a justiça social, em que ser justo equivale a ser cidadão solidário, que investe continuamente na cidadanização dos direitos de todos. O contexto político-social e cultural propício ao seu desenvolvimento é da “demogloblalização”, como alguns propõem, construída a partir de baixo, em interdialogação e cordialidade, com as diversas forças sociais e as múltiplas comunidades políticas.

Na verdade, só na conversação a partir de baixo, em consensos sobrepostos, é possível progredir numa concepção mais consistente de justiça global e, ao mesmo tempo, construir a plataforma consensualizada da universalidade dos direitos, que não poderá ser, por isso, uma universalidade de rectas paralelas, mas antes uma “universalidade de confluência” (HERRERA FLORES, 2000).

Trata-se de uma proposta mais cosmopolítica de justiça e dos direitos, que não deixa de assumir igualmente as formas do respeito, do amor e da solidariedade, que constituem o tripé do reconhecimento de Honneth (2011), ao serviço do incremento de interacções em que os sujeitos se interessam recíprocamente pelos seus percursos de vida diferenciados, porque se valorizam entre si recíprocamente
e, deste modo, se experienciam a si próprios como valiosos para a sociedade e para o mundo. Creio, para terminar, que será por este caminho que passará a construção da etidade democrática cosmopolítica e da própria democracia entendida “como direitos humanos” (GOODHART, 2005). Será também por este caminho que a pluridimensionalidade da justiça e dos direitos humanos nos poderá enriquecer teoricamente sem nos fazer perder a opção pela normatividade crítica e radical que nos coloca como sujeitos de direitos e de justiça...

REFERÊNCIAS


