

A pluridimensionalidade da justiça

Carlos Vilar Estêvão

Teorias da justiça e direitos humanos

O discurso da justiça foi na modernidade, e ainda é hoje, objecto de interpretações várias e conflituantes, 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 *justiças*, 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 si¹.

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 contextualizado e as de tendência radical, cada uma delas tendendo a enfatizar um determinado feixe de orientações relativo aos direitos humanos.

Universalidade da justiça

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 platónicas e dizendo respeito apenas aos indivíduos, aos seus direitos civis e

¹ 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)

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 carácter 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: 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 prefere: "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 "véu 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 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 igualdade de oportunidades), dar mais aos menos afortunados. Esta compensação atenuaria então a precariedade social e económica 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". Distingua 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 a todo o regime para ser admitido como membro de boa fé numa justa sociedade política dos povos (*ib.*: 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 procedimental 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: 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 e 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, 1999: 139).

Em suma, Habermas aponta para um nova ética, a da acção e da linguagem comunicativa, que defende a universalidade da razão, os valores que transcendem os conteúdos concretos histórico-culturais 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 as 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 construção 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.

Justiça complexa

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: 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, típico 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 económica), 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 & 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. Estaríamos 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 & Thévenot denunciam a transferência dos pressupostos argumentativos de um mundo para outro como injusta, porque, entre outras razões, ela pode levar à valoração de objectos estranhos ao mundo em causa ou a alterar a ordem do que é grande ou do que é pequeno.

Finalmente, uma outra perspectiva 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 tónica chauvinista por uma tónica cosmopolita; substituindo, no espaço mundial, uma tónica do Norte por uma tónica do Sul (SANTOS, 2000: 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 carácter 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: 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 remete-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 pretendo 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 género, 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.

Abordagens críticas de justiça

Contrariando, de certo modo, as soluções anteriores, outros autores consideram necessário que a justiça social seja entendida no sentido de contribuir para dismantelar, 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 fenómeno 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 medeiam as interacções 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 ressaltar, 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, 2011²).

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

² Este autor debate a questão da justiça e da eticidade com base na teoria do reconhecimento. Este conceito é especialmente apropriado porque torna sistematicamente diferenciáveis entre si as formas de interacção social no que toca ao respeito por outra pessoa. Sobre a estrutura das relações sociais de reconhecimento, ver a sua síntese na p. 177.

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 justiças: 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 as dimensões 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: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.

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: 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: 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: 21): “não há redistribuição nem reconhecimento sem representação”.

Retornando ao núcleo normativo da bidimensionalidade de 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 objectiva 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 intersubjectivas 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: 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*.

REFERÊNCIAS

- BOLTANSKI, L. & CHIAPELLO, E. *Le nouvel esprit du capitalisme*. Paris: Gallimard, 1999.
- BOLTANSKI, L. & THEVENOT, L. *De la justification. Les économies de la grandeur*. Paris: Gallimard, 1991.
- ESTÊVÃO, C. V. *Educação, justiça e democracia. Um estudo sobre as geografias da justiça em educação*. São Paulo: Cortez, 2004.
- ESTEVÃO, C. V. *Justiça e educação*. São Paulo: Cortez, 2001.
- FRASER, N. & HONNETH, A. *Redistribución o reconocimiento?*. Madrid: Morata, 2005.

FRASER, N. Justice interruptus. *Critical reflections in the "postsocialist" condition*. London: Routledge, 1997.

FRASER, N. La justicia social en la era de la política de la identidad: redistribución, reconocimiento y participación. In: N. FRASER & A. HONNETH. *Redistribución o reconocimiento?*. Madrid: Morata, 2005^a, pp. 17-88.

FRASER, N. *Scales of justice. Reimagining political space in a globalizing world*. Cambridge: Polity, 2009.

FRASER, N. Una deformación que hace imposible el reconocimiento: Réplica a Axel Honneth. In: N. FRASER & A. HONNETH. *Redistribución o reconocimiento?*. Madrid: Morata, 2005b, pp. 149-175.

GARCÍA MARZÁ, V. *Teoría de la justicia*. Madrid: Tecnos, 1992.

HABERMAS, J. *Teoría de la acción comunicativa. Crítica de la razón funcionalista*. Madrid: Taurus, 1987.

HABERMAS, J. *Droit et démocratie. Entre faits et normes*. Paris, Gallimard: 1997.

HABERMAS, J. *Facticidade y validez*. Madrid: Ed. Trotta, 2001.

HELD, D. *La democracia y el orden global*. Barcelona: Paidós, 1997.

HÖFFE, O. *Justiça política*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

HONNETH, A. *Luta pelo reconhecimento. Para uma gramática moral dos conflitos sociais*. Lisboa: Edições 70, 2011.

KAUFMANN, A.. *Filosofía del derecho*. Bogotá: Universidad Externado, 1999.

MACINTYRE, A. *Quelle justice? Quelle rationalité?* Paris: PUF, 1993.

MACKINNON. Crímenes de guerra, crímenes de paz. In: S. SHUTE & S. HURTLEY (Eds.). *De los Derechos humanos*, Madrid: Trotta, 1998, pp. 87-115.

MILLER, D. *Principles of social justice*. Cambridge: Harvard University Press, 1999.

RAWLS, J. El derecho de gentes. In S. Shute & S. Hurley (Eds). *De los derechos humanos*. Madrid: Trotta, 1998, pp. 47-85.

RAWLS, J. *Uma teoria da justiça*. Lisboa: Editorial Presença, 1993.

SANDEL, M. *Justiça. O que é fazer a coisa certa*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

SANTOS, B. S. *A crítica da razão indolente. Contra o desperdício da experiência*. Porto: Afrontamento, 2000.

SEN, A. *O desenvolvimento como liberdade*. Lisboa: Gradiva, 2003.

SEN, A. *The idea of justice*. London: Penguin Books, 2009.

WALZER, M. *Las esferas de la justicia. Una defensa del pluralismo y la igualdad*. México: Fondo de Cultura Económica, 1993.

Título original: ESTÊVÃO, C. Vilar (2012). Direitos humanos e teorias da justiça. In Valnêda C. Carneiro & Vanessa Cavalcanti (Orgs.). *Direitos Humanos; múltiplos olhares*. Salvador: Romanegra Editora, pp. 15-40.
