

# JUSTIÇA, DIREITOS, ESTADO E DEMOCRACIA PARA UMA EDUCAÇÃO COSMOPOLÍTICA<sup>1</sup>

Carlos V. Estêvão

## RESUMO

Este artigo inicia-se analisando a pluridimensionalidade da justiça e as suas articulações com diferentes concepções de Estado (liberal, social e neoliberal), além dos vários modos de interpretar os direitos humanos e a democracia. A partir daqui, o autor sinaliza, entre outros aspectos, a marcação política da própria noção de justiça, tendo presente, sobretudo, os trabalhos de Nancy Fraser. Na última parte deste trabalho, retoma-se a problemática da democracia, agora entendida como direitos humanos, ressituaando aí a justiça global e os compromissos da educação numa perspectiva cosmopolítica.

*Palavras-chave:* Justiça; Democracia; Direitos; Educação Cosmopolítica

A questão da justiça, no seu balanço entre a univocidade e a pluralidade, entre a universalidade e a diferenciação, tem vindo a apaixonar muitos teóricos que, nas últimas décadas, se têm debruçado sobre uma temática tão central para as democracias e para os Estados, e mesmo para a renovação do pensamento filosófico e sociológico. Esta polémica não passou ao lado, como é natural, de antigos e atuais debates que têm envolvido os direitos humanos e a sua relação com a instância estatal.

Na verdade, a interpelação da justiça na sua complexidade, abrangendo uma ou mais dimensões, não pode deixar de ter implicações no modo como pensamos os direitos humanos, o papel do Estado e a construção da democracia no mundo atual. Obviamente que a educação, neste contexto, também não poderá ficar indiferente, exigindo-se uma redefinição do seu alcance e mesmo da sua natureza.

## A DIMENSIONALIDADE PLURAL DA JUSTIÇA

O discurso universalista da justiça confronta-se cada vez mais, nos tempos atuais de *glocalização*, com um discurso de justiça

---

<sup>1</sup> Professor Catedrático da Universidade do Minho, Braga, Portugal. Endereço: cestevao@ie.uminho.pt

complexa, com um "discurso de gramáticas múltiplas e também conflituais" (HOGAN, 1997, p. 29), que joga com definições várias e até com "dialectos locais e populares de justiça", ou, nas palavras de Kolm (2000), com "microjustiças" e "mesojustiças", tendo em vista a fixação de uma certa ordem social e jurídica.

De fato, a justiça apresenta-se como um discurso de várias faces ou com várias dimensões que nem sempre convivem pacificamente entre si.

Em primeiro lugar, há que sublinhar que o conceito de justiça surge normalmente vinculado 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. É assim, como nos diz Höffe (2001, p. 27), que o liberalismo económico tenta visibilizar a justiça de acordo com o 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 resultar, segundo Rawls (1993), 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 promoverem benefícios recíprocos. Seria assim que, segundo Rawls, a pretensão de justiça, entendida então como uma questão de equidade (*fairness*) na distribuição, se constituiria na condição de legitimidade das instituições pertencentes à estrutura básica de uma dada sociedade.

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 das 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.

Mas, como é sabido, nem todas as questões de justiça são redutíveis à distribuição, como é o caso, por exemplo, das questões resultantes da (injustiça da) normalização que eleva a experiência e as capacidades de alguns segmentos sociais em padrões gerais face aos quais os comportamentos dos restantes são medidos e considerados ou não desviantes.

Nesse sentido, torna-se necessário que a justiça social seja entendida no sentido de contribuir para desmantelar, tal como propõe Young (1990), 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. 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 sistêmico que exclui as pessoas de participarem na determinação das suas ações ou na formulação das condições dessas mesmas ações, 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.

Por outras palavras, a autora defende uma conceptualização multidimensional de justiça, entendida esta como “eliminação da dominação e da opressão institucionalizadas” (*ibidem*, p. 15). Isto significa que o importante é o contexto institucional que inclui estruturas e práticas, regras e normas, linguagem e símbolos, mediando 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 defesa 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 sonogação 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 (cf. GEWIRTZ, 1998, p. 447).

Reportando-se criticamente ao pensamento de Young, mas seguindo um outro percurso, Fraser (1997) realça a centralidade da justiça econômica 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 ou do direito de reconhecimento.

Por outras palavras, 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, a operigoda atual 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.

Mais, o mero respeito pelas diferenças pode contribuir para a rigidez das diferentes identidades, não possibilitando a autocrítica 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 (fato que as correntes desconstrutivistas não consideram pela acentuação que fazem da diferenciação do desigual): as causadas pelos fatores econômicos, que deverão desaparecer; as que não dependem desses fatores 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, então, no sentido da imbricação mútua do cultural e do econômico, isto é, na integração das duas justiças: a cultural e a (re)distributiva, a primeira tendo a 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 econômica e de privação (de um padrão de vida material adequado), ou seja, tem a 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 econômicas 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 econômica específicas do gênero, 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" (2005b, p. 159). Esclarece, por exemplo, que o gênero é "uma diferenciação social bidimensional ou uma categoria híbrida enraizada ao mesmo tempo na estrutura econômica e na ordem de *status* da sociedade"; portanto, "compreender e reparar a injustiça de gênero requer atender tanto à distribuição como ao reconhecimento" (2005<sup>a</sup>, p. 28). Aliás, é claro que na divisão social ninguém pertence apenas a uma categoria, mas a várias (classe, gênero, 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 noutra. Outro exemplo: as questões econômicas, 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.

Nesta linha de raciocínio, e no que aos eixos da subordinação diz respeito, por exemplo, a autora acentua que eles partilham ao mesmo tempo a ordem de *status* e a estrutura de classes, embora em proporções diferentes. Insiste que a distribuição e o reconhecimento “se interpenetram para produzir padrões complexos de subordinação” (FRASER, 2005b, p. 163). A conclusão lógica é que não se deve teorizar sobre as relações entre *status* e classe social, mas antes sobre a desconstrução da distinção.

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). Pelo mesmo gesto, 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 a todos os participantes e garantam a igualdade de oportunidades para conseguir a estima social.

Neste sentido, as reivindicações de reconhecimento devem demonstrar em processos públicos de deliberação democrática que os padrões institucionalizados de valor cultural lhes negam injustamente as condições intersubjectivas de paridade participativa. Assim sendo, 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).

Em síntese, a deliberação democrática justa concernente aos méritos da distribuição e às exigências do reconhecimento implica obrigatoriamente a paridade de participação para todos os deliberadores atuais e potenciais, ao mesmo tempo que esta implica uma distribuição justa e um reconhecimento recíproco. Fraser pretende deixar claro, então, 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 econômicas e as que promovam a igualdade de *status*.

## JUSTIÇA POLÍTICA E ESTADO

Não obstante a riqueza e a consistência do pensamento de Fraser, ele não é isento de críticas, desde logo por ter do reconhecimento uma visão restritiva, como consequência das desigualdades sociais, inscrita como aspiração à participação social dentro de uma perspectiva socialista bastante tradicional (cf. HONNETH, 2005), não dando, por isso, o devido relevo às esferas do reconhecimento que englobam o amor, que é a ideia central das relações íntimas (e em que o reconhecimento deve dar atenção às necessidades específicas do indivíduo), à igualdade (que é a norma das relações jurídicas) e ao mérito (que é a norma da hierarquia social). Acrescenta ainda este autor que aquilo que verdadeiramente interessa na teoria crítica é uma explicação adequadamente diferenciada do reconhecimento, bastando este para dar conta de todos os défices normativos da sociedade contemporânea.

Por sua vez, outros teóricos consideram que haverá que estar mais atento a outras dimensões da justiça, particularmente à participativa ou associativa, que tem a ver com os padrões de associação entre indivíduos ou grupos que, quando desrespeitados, os impedem de participar totalmente nas decisões que afectam as condições em que vivem e actuam (POWER & GEWIRTZ, 2001, p. 41). Contudo, neste ponto, convém lembrar que a última proposta de Fraser vai no sentido de reforçar precisamente a dimensão da paridade participativa que a justiça também implica, o que parece atenuar esta crítica.

Mais. Contra algumas críticas, esta última dimensão é assumidamente política (em que a questão essencial é a representação) e é aí que as lutas pela redistribuição e pelo reconhecimento têm lugar. Acrescenta que a dimensão política da justiça, ao estabelecer critérios de pertença social e ao determinar quem é considerado ou não como membro, ela especifica os limites das outras dimensões: diz-nos quem está incluído e quem está excluído do círculo dos que têm direito a uma distribuição justa e a um reconhecimento recíproco.



Todavia, e malgrado estes posicionamentos, parece faltar a esta autora a assunção mais radical do papel do Estado nesta questão (embora ela analise o Estado social liberal e as suas falhas em lidar adequadamente com a injustiça econômica), devendo este deixar de ser meramente neutral ou mediador nomeadamente entre a orientação de redistribuição e a orientação de reconhecimento.

De fato, as relações de dominação que estruturam a vida social ultrapassam a bidimensionalidade da justiça ou mesmo as questões participativas. Também a opressão não pode solucionar-se pelo recurso a certas modalidades de justiça mais relacional (onde se encaixa a de reconhecimento), uma vez que estas falham no modo de lidar com as estruturas capitalistas de opressão, pois tendem a focar o nível das relações face a face, não mediadas, quer pelas funções de mercado quer pelos poderes do Estado (cf. GEWIRTZ, 1998, p. 477).

Também Bohman (2007) considera, a este propósito, que não é possível dar conta da dominação recorrendo a uma teoria compreensiva como a de Fraser, porque a dominação tem a ver mais com a exclusão estrutural (ligada a formas de globalização da economia política) do que com a tirania ou a falta de paridade. Nestes momentos de globalização, talvez seja mais central para uma teoria crítica a questão da liberdade ou liberdades básicas do que a questão da paridade participativa.

Depois, a falta de participação na sociedade civil é não apenas uma questão de justiça distributiva, mas também é uma questão de libertação da dominação que acompanha frequentemente a condição ou o *status* de alguém enquanto membro da sociedade. As pessoas são invisíveis como consequência dos aspectos estruturais dos mercados, sobretudo pela criação de formas impessoais de dependência. A dominação é mais estrutural do que distributiva; é uma questão de liberdade.

Assim sendo, a paridade de participação pode nada solucionar se as liberdades que promove não incluírem a libertação da dominação. Por exemplo, a libertação dos índios reivindica o apelo a direitos e liberdades fundamentais, que a concepção de participação Fraseriana apenas pressupõe. Do mesmo modo, e também a título de exemplo, as injustiças que impendem sobre os refugiados são muitas delas de pendor político, pelo que a sua exclusão política não é redutível a argumentos extraídos exclusivamente da economia ou da cultura.

Em síntese, existem formas especificamente políticas de injustiça que Fraser não desenvolveu pela sua menor atenção ao político e ao Estado, dando assim uma imagem algo despolitizada, segundo alguns, das questões econômicas e das questões do reconhecimento. Ora, muitas das injustiças são produtos da organização e regulação políticas dos espaços público e privado na sociedade contemporânea, pelo que uma sociologia da dominação, com destaque para uma reflexão sobre o Estado, se tornaria necessária.

Para ultrapassar este estado de coisas, Fraser ainda invoca uma acção transformadora ao nível da redistribuição económica (socialismo) e uma política transformadora de reconhecimento cultural (desconstrução), porque só assim se atingem as estruturas profundas da injustiça. Aliás, ela fala em democracia radical que "exige hoje quer a redistribuição económica quer o reconhecimento multicultural" (1997, p. 174), privilegiando então as lutas de redistribuição e de reconhecimento como pré-condições da participação democrática (também chama a estas pré-condições, condições de "paridade participativa"). Contudo, e no comentário de Feldman (2004), a inclusão ou a exclusão políticas, embora sejam tematizadas como uma dimensão chave das lutas pela justiça, são irreduzíveis à economia e à cultura, não podendo, além disso, obscurecer o papel do Estado nestas mesmas dinâmicas sociais.

Depois desta análise muito sucinta sobre o pensamento de Fraser, designadamente sobre o alcance político da justiça, ou melhor, sobre a natureza da justiça política, também considero, com Zenati (1994, p. 75), que há "entre a justiça e o príncipe uma velha cumplicidade", ou seja, que a busca da justiça social e o destino do Estado-nação estão estreitamente ligados, não obstante as vicissitudes que estes dois conceitos foram sofrendo ao longo dos tempos.

Isto equivale a dizer que as relações entre justiça e Estado podem definir-se como relações íntimas, conaturais, embora não se possa dizer que a justiça seja instaurada pelo Estado (apenas lhe confere um carácter público) ou que o direito (justo) receba plena efectividade em certas formas de Estado (como eventualmente o Estado de direito natural). Por outro lado, a justiça para o Estado não é apenas uma questão funcional, mas tem a ver, também, com aspectos da sua legitimação, interferindo, inclusive, na definição da sua própria natureza (FISK, 1989).

Por exemplo, a justiça aparece, no contexto liberal, como elemento essencial de uma teoria de legitimação do Estado em que tem lugar o contrato social, o qual, no fundo, consiste numa troca ou em “renúncias à liberdade”, mas que, simultaneamente, é “condição de possibilidade de uma existência de liberdades” (HÖFFE, 2001, p. 404). Isto significa que a justiça do contrato social, ao mesmo tempo que se revela legitimadora do Estado, também supostamente o limita.

Mesmo o novo discurso da justiça, que historicamente recorre a pensadores do direito e do Estado, como Hobbes, Locke, Rousseau e Kant, claramente reaviva, como nos diz Höffe (2001, p. 4), a clássica figura argumentativa do contrato social e, por isso, a questão das relações do direito e do Estado, ou da justiça e da política.

De fato, se considerarmos a evolução da articulação do conceito de justiça com as concepções de Estado, é possível afirmar, num juízo global, que a justiça, nos tempos modernos, começou por dar prioridade, não aos deveres dos súbditos (que era característico do Estado despótico), mas aos direitos dos cidadãos (característico do Estado de direito), articulando-se intimamente com a “lógica de protecção” dos interesses fundamentais dos cidadãos por parte do Estado (HOGAN, 1997), o que, entre outras coisas, reflecte a posição dominante do indivíduo face a este mesmo Estado, pois ele tem direitos privados e também direitos públicos (no Estado absoluto, os indivíduos possuem, face ao soberano, apenas direitos privados; cf. BOBBIO, 1992).

Esta lógica de protecção persiste no século XX, só que a protecção dos cidadãos é convocada, agora, não apenas em nome da igualdade, da justiça e da própria democracia, mas também dentro da lógica competitiva do mercado.

Se nos reportarmos ao Estado social, a sua tarefa, no dizer de Habermas (2000, p. 53), encontra-se fundada na dialética da igualdade jurídica e da igualdade real, tendo uma preocupação mais explícita pela realização da justiça e, noutro plano, pela assunção de uma estratégia de justiça política.

Na fase do Estado neoliberal, a justiça tende a tornar-se uma mera exsudação do próprio mercado, entendido este, como defende, por exemplo, Ackerman (1993), como um distribuidor de recursos justo. Mas o próprio fornecimento de bem-estar, com propósitos redistributivos, não tem, para os defensores neoliberais, legitimidade

moral, desde logo porque a imposição da justiça social por parte do Estado é incompatível com a divergência moral da sociedade moderna (ver PICÓ, 1999, p. 136).

Na verdade, no atual cenário de *realismo econômico*, há uma certa impulsão para a *desformalização* da ideia de justiça social, ou para a sua percepção como oferta apenas de garantias contingentes, ou ainda para a sua minimização na medida em que se limita a cumprir direitos sociais de baixa intensidade, de assistência aos mais desfavorecidos, de *neopietismo* em que as intervenções neste campo obedeceriam a uma espécie de nova subsidiariedade do social: “o público é para os que não podem alcançar o privado” (ALONSO, 2000, p. 179).

Além disso, neste novo contexto, emerge a nova centralidade do discurso político da desigualdade ou da diferença que agora passa a promover, como afirmam Gamarnikow & Green (2003, p. 219), a “diversidade inclusiva” enquanto se adoptam os mecanismos neoliberais para a realizar sob o guarda-chuva do capitalismo social. E daí acrescentarem (*ibidem*, p. 210) que os excluídos e os desafortunados passam a ser o foco das políticas de oportunidade; contudo, a ênfase passa a estar não tanto na igualização, mas mais na distribuição equitativa de oportunidades para alguém se tornar, ou se identificar, como desigual embora incluído.

Em suma, não é possível pensar politicamente a justiça nem o Estado (nem os direitos) sem referir as suas relações complexas (e até por vezes promíscuas), designadamente em termos de legitimidade e de legitimação, em termos de justificação de determinadas funções que cumprem (como as de dominação), pelo que, na discussão sobre os sentidos de justiça, não poderá omitir-se igualmente o debate e a desocultação da sua natureza também política.

## **DEMOCRACIA COMO DIREITOS HUMANOS, JUSTIÇA GLOBAL E EDUCAÇÃO**

Tendo em conta estes contributos teóricos em redor da justiça, dos direitos e do Estado, considero que as relações entre democracia e direitos humanos podem, e devem, ser também reequacionadas. Relativamente a esta questão, Beetham (1999, p. 114), por exemplo, esclarece que os direitos civis e políticos são uma “parte integrante” da democracia, ao passo que os direitos sociais e econômicos podem ser descritos numa relação de “mútua dependência” com a democracia;

finalmente, considera que os direitos culturais, no contexto de sociedades multiculturais, exigem uma "concepção reavaliada" de democracia e dos seus procedimentos para realizar mais eficazmente a igualdade de cidadania.

Não obstante a riqueza desta perspectiva, penso ser possível ir mais além, recolocando a relação da democracia, da justiça e dos direitos num patamar superior, superando inclusivamente a aplicação da atual teoria democrática (mais ou menos associada à soberania estatal) a outros contextos, em nome de outra lógica de construção da democracia, "feita" de direitos humanos e de justiça à escala global.

Na verdade, há que encontrar um sentido mais profundo de democracia que substancialize e atualize os direitos humanos face aos fenómenos contemporâneos, indo para além das definições clássicas que a remetem, de uma forma muito linear, para a categoria da igualdade e para outras categorias políticas modernas como a de autoridade, representação e soberania. De fato, hoje há outros embates que têm a ver mais com a centralidade da diferença (gênero, idades, étnica...), com outras escalas de justiça (desde a local à global), com outros objectos que passaram a ser assunto de decisão do poder político e que tradicionalmente se situavam no espaço privado (como os relacionados com a biopolítica, por exemplo).

Com o propósito de encontrar um novo conceito de democracia, Goodhart (2005) propõe uma democracia emancipatória, realizada através dos direitos humanos. Aqui, a universalidade dos direitos emerge como global e diz respeito a todas as pessoas humanas como sujeitos políticos, exigindo-se, ainda, a responsabilização de todos na democratização interna de cada Estado, porque os ideais de maior liberdade e igualdade para todos continuam válidos e significativos. Daí que no seu enquadramento normativo Goodhart (2005, p. 135) defina democracia "como direitos humanos", entendida como "compromisso político com a emancipação universal através do assegurar igual fruição dos direitos humanos fundamentais para todos".

Consequentemente, o sentido da democratização altera-se: não visa já criar instituições representativas maioritárias, mas antes "criar garantias institucionais seguras para os direitos humanos" (*ibidem*, p. 150), devendo, ainda, englobar as lutas históricas pela emancipação e inclusão, mas também os atuais projetos de construção de uma

democracia global, assim como o compromisso dos governos e da governança mundial com a garantia institucional dos direitos fundamentais (relacionados com a liberdade e a segurança, com a equidade/justiça, com um justo padrão de vida, com os direitos civis e políticos).

O sentido mais profundo da democracia como direitos humanos prende-se, por conseguinte, com a emancipação, que, por sua vez, se articula com a eliminação das estruturas de opressão e de exclusão, com a justiça a todos os níveis e escalas, ou seja, servindo-me das palavras de Booth (1999, p. 46), com "a teoria e a prática de inventar humanidade".

Uma das consequências desta proposta é que uma democracia entendida como direitos humanos assinala claramente uma plataforma mínima de justiça que exige, desde logo, colocar a justiça no patamar global. Explicando melhor: face à globalização econômica torna-se difícil, senão impossível, o keynesianismo num país, pelo que "o estado soberano Westfaliano já não serve como a única unidade ou âmbito da justiça" (FRASER, 2005, p. 84). Então, a justiça dos Estados já não chega para dar conta da complexidade do mundo atual. Logo, a argumentação sobre a justiça deve alterar-se, tendo presente a pluralidade de sentidos consoante as várias definições, perspectivas e teorias sociais de que partimos, ao mesmo tempo que se exige um outro paradigma: o da "justiça democrática pós-Westfaliana" (FRASER, 2007, p. 252).

Este novo paradigma impõe a todos os sectores novas exigências, designadamente em termos de aprofundamento das suas raízes democráticas e participativas, pugnando por uma maior simetria estrutural de poder nos diferentes níveis de relações sociais (relações de trabalho, organizações, interações, tomada de decisões...). Impõe também a consideração das várias facetas da justiça, entendendo-a não apenas como uma questão redistributiva, mas de reconhecimento e de participação, como já acentuei, a vários níveis e tendo presente a especificidade dos contextos em que se concretiza e a sua natureza também política que mobiliza, como vimos, a referência a relações de dominação e de opressão mais ou menos institucionalizadas.

Consequentemente, a noção de justiça democrática pós-Westfaliana ganha centralidade, instituindo como uma das injustiças do tempo atual a não-representação meta-política, a qual acontece

quando os Estados e as elites transnacionais monopolizam o poder, bloqueando a criação de *fora* democráticos, excluindo da participação outros povos ou grupos através de meta-discursos que determinam a divisão autoritária do espaço político. Ora, as lutas pela justiça num mundo globalizado não podem ter sucesso a não ser que vão de mão dada com as lutas pela democracia meta-política, sendo uma das suas expressões, no meu entender, precisamente a democracia como direitos humanos.

E como entra a educação neste enredo?

Como é sabido, o direito à educação foi uma bandeira do século passado desfraldada em nome dos ideais modernizadores e desenvolvimentistas e fundamentado nos princípios da Ilustração. Se, por um lado, aqueles ideais eram libertadores por intentarem banir a ignorância, por outro, visavam também socializar a população dentro de um sistema hegemónico e, por isso, com uma intencionalidade reprodutora da ordem social vigente.

Ora, o direito à educação é um direito que requer muitas batalhas em várias frentes, sendo algumas lutas no campo do discurso, que implicam: tomada de posição, luta de sentidos de dominação e de resistência, enfim, lutas de poder. Isto equivale a defender que a educação é um direito humano e social inalienável que requer a recuperação da política nas discussões sobre os assuntos públicos. Com efeito, os sentidos que atribuímos às nossas acções, a expressão que damos às nossas necessidades, as interpretações que fazemos de como as coisas são, não deixam de ser arenas de lutas políticas e, por isso, a educação deve estar desperta para esta realidade.

Por outras palavras, a politicidade volta à superfície, apesar da espuma da lógica economicista que rege as atuais políticas neoliberais que tende a ocultá-la e a considerá-la até digna de ser arrumada no sótão da história. Para a educação, este fato exige que ela assuma militantemente a sua politicidade, reconhecendo os debates da educação quer como política pública, dizendo respeito a todos e em que todos devem participar, quer como política de Estado.

Ora numa democracia como direitos humanos, profundamente comunicativa, sem fronteiras e sem arrabaldes, também a educação tem o seu lugar bem demarcado: ela deverá alcandorar-se ao patamar de uma *educação cosmopolítica* (cf. ESTÊVÃO, 2009a),

contribuindo para transcender as condições de dominação e opressão, de exploração, de marginalização e não-reconhecimento, de não-participação e desrespeito, evitando o que Arendt designou por “morte política” e possibilitando às instituições educativas que elas próprias gerem “poder social para” e não “poder social sobre” (STAMMERS, 2009), isto é, gerem formas de solidariedade cosmopolítica.

O projecto emancipatório, para o qual uma educação para os direitos humanos deve contribuir divulgando-o como teoria e como projecto prático de humanização, pressupõe e reivindica a capacidade de intervir efectivamente para realizar a transformação social positiva, através da mediação da *dialógica política*, através do debate democrático, com a plena paridade de participação, não obstante os obstáculos que se erguem e que têm a ver, por exemplo: com a falta de acesso aos recursos económicos e sociais; com o estigma social e os estereótipos associados à pobreza; com formas de não reconhecimento de injustiças ligadas ao género, à orientação sexual, às incapacidades, entre outras; enfim, com a remissão para o interdito que impede os dominados de aparecerem no espaço público a não ser de maneira ridícula ou alienada e, em todo o caso, subjugada (cf. WIEVIORKA, 2002, p. 155). Ou seja, reconhecendo que é mais fácil para os que dispõem de recursos económicos e políticos participarem enquanto identidades abastadas, na coisa pública, tal não pode implicar a sonegação da possibilidade de uma participação política substantiva a todos os cidadãos, devendo a educação contribuir para a simetria das relações sociais, culturais e políticas.

Torna-se claro, portanto, que a educação não pode apenas ser analisada na sua função reprodutora das injustiças sociais e culturais ou apenas no seu funcionamento como violência simbólica, embora o seu papel como denúncia das injustiças culturais seja importante uma vez que as lutas atuais pelos direitos humanos ainda são de reconhecimento, pois a sociedade humana ainda não transcendeu as condições de poder e dominação identificadas pela famosa consideração de Hegel da relação escravo/senhora.

Mas ainda falta a dimensão das lutas pela representação política. Por mais centrais que sejam as questões económicas e as de reconhecimento (com os seus subtextos), a norma de paridade de participação, isto é, a deliberação democrática justa, aliada à



justiça política exigem da educação a assunção da sua natureza política, que, num contexto de globalização, se expressará melhor pela sua caracterização, tal como já referi, enquanto *educação cosmopolítica*.

É esta *educação cosmopolítica* que numa democracia como direitos humanos mais claramente se inscreve no ímpeto de uma educação emancipatória e dialógica, baseada numa mundividência de humanismo crítico, capaz de desestabilizar as múltiplas estruturas de injustiça que subsistem encastradas nas dinâmicas e processos da globalização hegemônica e que dificultam o desenvolvimento positivo dos povos enquanto comunidades assim como a emergência dos actores políticos e sociais como sujeitos de justiça.

Será desta *cosmopoliticidade democrática* (cf. ESTÊVÃO, 2009a) que a educação deve extrair os seus ensinamentos, não apenas pela re teorização das relações entre escola pública e democracia (esta apontando, no atual contexto, para a possibilidade de cada cidadão poder gozar de cidadanias múltiplas, tendo em conta os contextos que o afectam), mas também pelo modo como se estrutura e organiza a própria escola, concebendo-a como “lugar de vários mundos” (ESTÊVÃO, 2004), como lugar de uma poliarquia de princípios de justiça que requerem novas argumentações a favor da civilidade democrática e crítica.

A *educação cosmopolítica* deve posicionar-se, além disso, de modo a potenciar novos direitos, como o da solidariedade, fomentando a integração em redes de solidariedades locais e transnacionais de cooperação, mas também de oposição, nunca obscurecendo a importância das relações sociais e da cultura. E aqui destacaria de modo particular a sensibilidade que é necessária ao flagelo da pobreza de que a educação tem andado alheada, com a sua vertente da fome, perante a qual Gentili (2010) se questiona muito pertinentemente se é possível alguém se dedicar à educação sem compreender como funciona a fome. Por outras palavras, como é possível dizer-se que se defende a escola pública e as políticas educativas democráticas quando a fome não se impõe como um problema analítico relevante nas nossas escolas de formação de professores e nas nossas universidades?

Em suma, a *educação cosmopolítica* é uma educação que deve tocar o quotidiano de cada um de nós, ainda que se apresente com tensões, com dilemas, com diferentes percepções das questões

globais. Ela não perde o norte relativamente à preocupação de contribuir para um mundo com maior justiça, equidade e direitos humanos para todos, mantendo, por isso, uma estreita ligação com a educação para o desenvolvimento, com a educação para os direitos humanos (cf. ESTÊVÃO, 2009b), com a educação intercultural e com a educação para a paz. Ou seja, a *educação cosmopolítica* tem a ver não apenas com o que se ensina e aprende, mas, sobretudo, com o modo como se ensina e aprende, com as atitudes e valores, tendo em vista a transformação social (o "anúncio") e tendo presente que cada vez mais os problemas e questões devem ser colocados em vários níveis para uma maior compreensão não apenas dos temas globalizados mas dos problemas mais próximos de nosso dia-a-dia, do nosso micro-contexto.

Trata-se, para terminar, de uma educação de amorização, que, num mundo globalizado, deve "conservar e transmitir o amor intelectual ao humano" (FREIRE, 2000, p. 124), amor que é universal, que tem como condição o respeito pelos direitos humanos, devendo integrar-se num projecto mais profundo de um mundo como uma "comunidade de comunidades", regida por uma *ética cosmopolítica*, radicalmente embebida em pressupostos de paz, de convivência democrática, de cidadania *cosmopolítica*.

## ABSTRACT

This article begins by reviewing the multidimensionality of justice and its links with different conceptions of State (liberal, social and neo-liberal) and different ways of interpreting human rights and democracy. From here, the author emphasizes, among other aspects, the political notion of justice, based on Nancy Fraser. The last part of this paper returns to the issue of democracy, understood as human rights, relocating in this framework, the global justice and the commitments to a cosmopolitical education.

*Keywords:* Justice; Democracy; Rights; Cosmopolitical Education.

## REFERÊNCIAS

ACKERMAN, B. *La justicia social en el estado liberal*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1993

ALONSO, L. *Ciudadanía, sociedad del trabajo y estado de bienestar: los derechos sociales en la era de la fragmentación*. In M. P. LEDESMA

## Justiça, direitos, estado e... - Carlos V. Estêvão

(Comp.). *Ciudadanía y democracia*. Madrid: Editorial Pablo Iglesias, 2000, pp. 159-191.

BEETHAM, D. *Democracy and human rights*. Cambridge: Polity Press, 1999.

BOBBIO, N. *A era dos direitos*. Rio de Janeiro: Editora Campus Ltda., 1992.

BOHMAN, J. Beyond distributive justice and struggles for recognition. Freedom, democracy, and critical theory. *European Journal of Political Theory*, 6 (3), 2007, pp. 267-276.

BOOTH, K. Three tyrannies, in T. DUNNE & N. J. WHEELER (Eds.). *Human rights in global politics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999, pp. 31-70.

ESTÊVÃO, C. V. *Educação, justiça e democracia*. S. Paulo: Cortez Editora, 2004.

ESTÊVÃO, C. V. Direitos humanos, justiça e educação. *Educação, Sociedade & Culturas*, nº 25, 2007, pp. 43-81.

ESTÊVÃO, C. V. Novas desigualdades, novos direitos e cosmopolitismos. Para uma política educacional e uma administração da educação cosmopolíticas. *Cadernos de Pesquisa: Pensamento Educacional*, vol 4, nº 7, jan./jun., 2009º, pp.115-137.

ESTÊVÃO, C. V. Educação para os direitos humanos em Portugal. Uma breve radiografia. In A. MAGENDZO K. (Ed.), *Pensamiento e ideas-fuerza de la educación en derechos humanos en Iberoamérica*. Santiago do Chile: Ediciones SM Chile SA, 2009b, pp.248-277.

FELDMAN, L. Redistribution, recognition, and the state the irreducibly political dimensions of injustice. *Political theory*, vol. 30, nº 3, june, 2004, pp. 410-440.

FISK, M. *The state and justice: an essay in political theory*. New York: Cambridge University Press, 1989.

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, 2005a, pp. 17-88.

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.

FRASER, N. Re-framing justice in a globalizing world, in Terry Lovell (*Mis*) *recognition, social inequality and social justice*. Nancy Fraser and Pierre Bourdieu. New York: Routledge, 2007, pp. 17-35.

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

FRASER, N. & HONNETH, A. Redistribución o reconocimiento? In N. FRASER & A. HONNETH. *Redistribución o reconocimiento?*. Madrid: Morata, 2005, pp. 13-15.

GAMARNIKOW, E. & GREEN, A. Social justice, identity formation and social capital: school diversification policy under New Labour. In C. VINCENT (Ed.), *Social justice, education and identity*. London: Routledge/Falmer, 2003, pp. 209-223.

GENTILI, P. Adoquines y anclas. El hambre de saber y los saberes del hambre, *Revista Iberoamericana de Educación*, nº 52/3, 2010, pp. 4-14.

GEWIRTZ, S. Conceptualizing social justice in education: mapping the territory. *Journal of Education Policy*. Vol 13, nº 4, 1998, pp. 469-484.

GOODHART, M. *Democracy as human rights: freedom and equality in the age of globalization*. New York: Routledge, 2005.

HABERMAS, J. *Après l'état-nation*. Paris: Fayard, 2000.

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

HOGAN, D. The logic of protection: citizenship, justice and political community. In K. KENNEDY (Ed.), *Citizenship education and the modern state*. London: The Falmer Press, 1997, pp. 27-53.

HONNETH, A. Redistribución como reconocimiento. Respuesta a Nancy Fraser. In N. FRASER & A. HONNETH, *Redistribución o reconocimiento?*. Madrid: Morata, 2005, pp. 89-148.

KOLM, S.-C. *Teorias modernas da justiça*. S. Paulo. Martins Fontes, 2000.

PICÓ, J. *Teorías sobre el estado del bienestar*. Madrid: Siglo Veintiuno, 1999.

POWER & GEWIRTZ, S. (2001). Reading education action zones. *Journal of Education Policy*. 16, 1, pp. 39-51.

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

STAMMERS, N. *Human rights and social movements*. London: Pluto Press, 2009.

WIEVIORKA, M. *A diferença*. Lisboa: Fenda Edições, 2002.

**Justiça, direitos, estado e... - Carlos V. Estêvão**

YOUNG, I. *Justice and the politics of difference*. Princeton: Princeton University Press, 1990.

ZENATI, F. Le citoyen plaideur. In W. BARANÈS & M.-A. FRISON-ROCHE. *La justice. L'obligation impossible*. Paris: Éditions Autrement, n° 16, Octobre, 1994, pp. 172-186.

**Recebido em: outubro de 2011**

**Publicado em: dezembro de 2011**