

A IGUALDADE QUE PERTURBA A JUSTIÇA NO MUNDO MODERNO: O DISCURSO SOBRE AÇÃO AFIRMATIVA

MOEHLECKE, Sabrina – USP

GT: Movimentos Sociais e Educação / n. 03

Agência Financiadora: Não contou com financiamento

Existem dois significados clássicos de justiça, um que a identifica com a legalidade e outro que diz justa uma ação que respeita certa relação de igualdade. Em diversos ordenamentos sociais contemporâneos, sua conservação tem sido associada à observação de ambos os princípios de modo conjugado: "a alteração da igualdade é um desafio à legalidade constituída, assim como a não-observância das leis estabelecidas é uma ruptura do princípio de igualdade no qual a lei se inspira." (Bobbio, 1997: 15).

A igualdade, no debate político moderno, constitui-se em um dos valores fundamentais em que se inspiraram filosofias e ideologias. Designada positivamente como algo que se deseja, não possui, entretanto, um valor intrínseco. Consiste, antes, numa relação que se estabelece:

"o que dá a essa relação um valor, o que faz dela uma meta humanamente desejável, é o fato de ser justa. (...) uma relação de igualdade é uma meta desejável na medida em que é considerada justa, onde por *justa* se entende que tal relação tem a ver, de algum modo, com uma ordem a instituir ou a restituir" (Bobbio, 1997: 15).

A justiça, em termos estritos, por estar no âmbito das questões normativas, envolve constantemente desacordos morais, ao passo que a igualdade, por outro lado, pode ser pensada em termos descritivos (Bobbio, 1993). Duas pessoas podem discutir e nunca chegar a um consenso sobre o que entendem por racismo ou discriminação racial e se os reprovam ou não, mas podem concordar sobre a existência ou não de uma relação específica de igualdade entre grupos raciais distintos.

Uma das máximas muito proclamadas no pensamento político ocidental é a de que "todos os homens são ou nascem iguais", mas o que atribui uma conotação positiva a essa enunciação não é a igualdade, "mas a extensão da igualdade a todos" (Bobbio, 1997: 23). Nesse sentido, "dizer que dois entes são iguais sem nenhuma outra determinação nada significa na linguagem política; é preciso que se especifique com que entes estamos tratando e com relação a que são iguais, ou seja, é preciso responder a duas perguntas: a) igualdade entre quem?; e b) igualdade em quê?" (Bobbio, 1997: 11-12).

Em setembro de 2001, como um dos desdobramentos da III Conferência Mundial das Nações Unidas contra o Racismo, Discriminação Racial, Xenofobia e Intolerância, foi elaborada a Declaração de Durban, da qual o Brasil é signatário, e um Plano de Ação propondo a implementação de políticas de ação afirmativa. Em setembro do mesmo ano, o Ministro do Desenvolvimento Agrário assinou portaria que criou uma cota de 20% de empregos para negros na estrutura institucional terceirizada por eles contratada. Ações semelhantes se propagaram por várias áreas e órgãos governamentais desde então.

No âmbito do ensino superior público, a primeira lei com esse perfil foi aprovada no Rio de Janeiro e entrou em vigor na seleção de 2002/2003. Ao final de 2004, já contávamos com mais de quinze universidades públicas utilizando o sistema de cotas como um de seus mecanismos de ingresso. No momento, também está em tramitação no congresso nacional a lei no. 3.627/04, que propõe a instituição do Sistema Especial de Reserva de Vagas para estudantes egressos de escolas públicas, em especial negros e indígenas, nas instituições públicas federais de educação superior.

Contudo, apesar das dimensões assumidas pelo tema, as controvérsias a respeito são várias. Dentre elas, está a complexa relação de igualdade suposta na definição das políticas de ação afirmativa. Nesse artigo, se analisam quais os embates trazidos por tais políticas no campo normativo. Quais foram os acordos que permearam o que convencionamos chamar de modernidade ocidental, especialmente aqueles proclamados nas declarações de direito, e o que os respectivos desacordos nos dizem acerca das noções de justiça e igualdade ao longo desse período? Quais as rupturas e continuidades trazidas pelas políticas de ação afirmativa e pela concepção de igualdade da qual se utilizam?

As Declarações de Direito

As declarações de direito do mundo moderno nasceram a partir de teorias filosóficas nas quais estavam imersos os intelectuais europeus do século XVIII. Caracterizado como Iluminismo, ou Ilustração, o período simboliza o triunfo do racionalismo e jusnaturalismo, através de pensadores como John Locke, Voltaire, Montesquieu, Rousseau, Kant. Em sua essência, o pensamento moral da época entendia ser possível construir uma sociedade ética com base em fundamentos seculares, sem recorrer aos ensinamentos religiosos. O paradoxo de Pierre Bayle (1647-1706), onde

“uma sociedade de ateus poderia ser mais ética que uma sociedade baseada na religião” (Rouanet, 1992: 150), influenciou a muitos desses iluministas. A essa postura Rouanet chama de cognotivismo, ou seja, uma

“atitude intelectual que postula a possibilidade de uma ética capaz de prescindir da religião revelada e que, em princípio, não vê diferença categorial entre o conhecimento do mundo empírico e o conhecimento do mundo moral: a mesma razão capaz de desvendar as estruturas do mundo natural é capaz de descobrir os fundamentos do comportamento moral e da norma ética.” (Roanet, 1992: 149-150).

Importante corrente filosófica, o jusnaturalismo moderno, enquanto um dos possíveis fundamentos dessa moral leiga, sustentou a idéia de que o homem enquanto tal teria direitos naturais. “Segundo Locke, o verdadeiro estado do homem não é o estado civil, mas o natural, ou seja, o estado de natureza no qual os homens são livres e iguais, sendo o estado civil uma criação artificial, que não tem outra meta além da de permitir a mais ampla explicitação da liberdade e da igualdade naturais.” (Bobbio, 1992, 29).

Historicamente, a idéia do direito natural não surge com a filosofia do século XVIII, remonta, antes, ao pensamento cristão e clássico, aos grandes moralistas e poetas da Antiguidade, especialmente Sófocles. *Antígona*, uma de suas melhores tragédias, serviu como inspiração e reflexão a variados pensadores, como Hegel, Kant, Rousseau, e trouxe como questão central o confronto entre o direito natural e o direito positivo do Estado.

A novidade do Iluminismo foi a idéia de declaração, através da qual o direito natural passou a figurar como lei escrita e positiva. Predominou, nesse momento, uma concepção individualista de sociedade, onde o indivíduo, dotado de um valor em si, vinha em primeiro lugar, anterior ao Estado, e não o inverso, como no caso de uma concepção organicista. De acordo com essa nova visão da sociedade, “o indivíduo isolado, independentemente de todos os outros, embora juntamente com todos os outros, mas cada um por si, é o fundamento da sociedade, em oposição à idéia, que atravessou séculos, do homem como animal político e, como tal, social desde as origens.” (Bobbio, 1992, 90). Ou seja, um Estado limitado e não mais absoluto.

Tais idéias foram acompanhadas de intensas transformações na sociedade. A Revolução Francesa e a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão de 1789 marcaram o fim do Antigo Regime, rompendo a ordem até então vigente e

estabelecendo novas referências políticas, sociais, culturais, econômicas. No continente Americano, a independência dos Estados Unidos da América e a Declaração de Direitos de Virgínia de 1776 seguiram inspirações filosóficas semelhantes, contudo, as mudanças foram menores, pois já não viviam sob um regime absolutista e feudal.

Centradas no indivíduo, o direito natural consagrado pelas declarações modernas foi o direito de liberdade, pensado no sentido de limitar o poder do estado e de garantir ao indivíduo liberdade em relação a este; a ele destinou-se o maior número de artigos. Quanto à igualdade, esta se limitou à igualdade civil, ou seja, à igualdade que reconhecia todos os homens como pertencentes ao gênero humano, igualmente dotados de razão, e livres para atuarem em sociedade.

Opondo-se aos mecanismos vigentes anteriormente para a promoção e distribuição de status social, onde predominaram as distinções hereditárias e a divisão da sociedade por estamentos, a nova ordem igualou todos os homens no momento de seu nascimento e estabeleceu o mérito e esforço de cada um como medida para a repartição de bens, recursos e mobilidade social. Esse caráter universalista da concepção de igualdade liberal, ancorado no ideal meritocrático, central ao pensamento iluminista e às declarações de direito, tornou aos homens semelhantes, considerando cada homem um indivíduo, igualado aos demais através de sua natureza humana: “O pressuposto ético da representação dos indivíduos considerados singularmente e não por grupos de interesse, é o reconhecimento da igualdade natural dos homens. Cada homem conta por si mesmo e não enquanto membro deste ou daquele grupo particular.” (Bobbio, 1997, 117).

Não foram a comunidade ou o pertencimento a um grupo que definiram as concepções de bem, mas antes o indivíduo isolado e dotado de sua própria racionalidade:

“Não era a comunidade que detinha os critérios que permitiam julgar o bem e o mal; era o indivíduo, enquanto ser humano universal, que retirava da voz da natureza, da organização psíquica do homem como ser sensual e passional, ou da própria razão, os critérios que permitiam julgar o bem e o mal, independentemente não só da revelação, mas também da própria moralidade institucionalizada na comunidade.” (Rouanet, 1992: 151-152).

Contudo, das luzes e do universalismo foram excluídos os índios, os escravos e os povos colonizados, que não compartilhavam da natureza humana dos chamados *homens*, e também as mulheres, supostamente incapazes, como as crianças, de fazerem

uso da razão nos assuntos públicos, sendo cerceadas, em alguns casos, pela guilhotina do Terror.¹ As Declarações eram proclamadas ao mesmo tempo em que franceses e norte-americanos escravizavam grande parte da população negra mundial. A abolição da escravidão ocorreu nos Estados Unidos apenas em 1863 e a França manteve suas colônias até 1962.

Como afirma Bobbio, declarar que os homens nascem livres e iguais em direitos é uma exigência da razão, e não um dado histórico ou uma constatação da realidade. De fato, os homens não são nem livres nem iguais. A efetiva garantia de direitos é um processo muito mais demorado e incerto.

Entende-se o direito como um fenômeno social, isto é, procura-se refletir sobre “as relações entre direitos do homem e sociedade, sobre a origem social dos direitos do homem, sobre a estreita conexão existente entre mudança social e nascimento de novos direitos” (Bobbio, 1992: 68). Seguindo essa perspectiva, o que encontramos após essa “era das revoluções” e declarações foi uma tentativa de extensão dos direitos existentes e reivindicação de novos.

A luta por direitos, predominantemente burgueses no caso da revolução francesa e norte-americana, teve como protagonista central no século XIX o movimento operário. Na Inglaterra, estava em curso o cartismo, movimento que resultou na Carta do Povo, redigida em 1838, e que exigia a expansão dos direitos de voto. Dez anos depois, foi deflagrada a Primavera dos Povos, revolta internacionalista e socialista encampada na França por operários e populares e duramente reprimida tanto por liberais quanto por conservadores.

Em 1871, uma rebelião de trabalhadores tomou Paris por dois meses, criando uma Comuna e aprovando avançadas medidas sociais. No início do século XX, o México vivenciou a primeira revolução popular vitoriosa, liderada por Emiliano Zapata e Pancho Villa. Em 1917, produziu-se uma Constituição extremamente inovadora, ao estender os direitos civis e políticos a todos e incorporar os direitos sociais e econômicos, restringindo a propriedade privada ao romper conceitualmente com a noção liberal do indivíduo proprietário e valorizar seu uso público (Trindade, 2002).

No mesmo ano, ocorreu um levante operário em Moscou e São Petersburgo, instaurando-se uma ditadura proletária que em 1918 proclamou a Declaração dos

¹ Olympe de Gouges, presa e guilhotinada em novembro de 1791 pelo delito de ter “esquecido as virtudes de seu sexo e intrometer-se nos assuntos da República”, redigiu a Declaração dos Direitos da Mulher e da Cidadã, na mesma época que a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão da França (Tarak, R; Verucci, F. 1994).

Direitos do Povo Trabalhador e Explorado. A perspectiva liberal, universalista e individualista de sociedade existente nas declarações do século XVIII foi rompida:

“Em vez da sociedade hipoteticamente uniforme (isto é, juridicamente igualitária), dissolvida idealmente em cidadãos supostamente iguais, a Declaração russa partia do reconhecimento – cautelosamente evitado desde 1789 – de que a sociedade capitalista está mesmo cindida em classes sociais com interesses conflitantes” (Trindade, 2002: 156).

Nada constava sobre os direitos individuais. Por outro lado, os direitos sociais foram detalhados em tal grau que caracterizaram uma igualdade substantiva, ou o que se denominou freqüentemente por igualitarismo.

A partir dos movimentos e transformações ocorridas nos séculos XIX e XX, baseados na extensão e ao mesmo tempo crítica dos direitos civis e políticos e na incorporação dos direitos sociais, alterou-se a relação estabelecida entre indivíduo e Estado. De uma postura negativa, ou seja, de não interferência nos direitos individuais, passou-se a exigir do Estado uma ação positiva e ativa, para a garantia dos direitos políticos e sociais. Com isso modificou-se também a universalidade consagrada nas declarações liberais:

“[a] universalidade (ou indistinção, ou não-discriminação) na atribuição e no eventual gozo dos direitos de liberdade não vale para os direitos sociais, e nem mesmo para os direitos políticos, diante dos quais os indivíduos são iguais só genericamente, mas não especificamente (...) Isso quer dizer que, na afirmação e no reconhecimento dos direitos políticos, não se podem deixar de levar em conta determinadas diferenças, que justificam um tratamento não igual. Do mesmo modo, e com maior evidência, isso ocorre no campo dos direitos sociais.” (Bobbio, 1992: 71).

A questão dos direitos civis assumiu novo patamar com os horrores decorrentes da II Guerra Mundial e do nazismo e exigiram uma nova declaração, agora em âmbito global. A Declaração Universal dos Direitos Humanos, aprovada em 1948, procurou integrar os direitos civis e políticos aos direitos econômicos, sociais e culturais. A novidade ficou por conta da proibição, em seu artigo 2º., de qualquer distinção de raça ou cor entre as pessoas; a proibição no seu artigo 4º. da escravidão e do tráfico de escravos; e da introdução de direitos culturais, em seu artigo 27º.

Durante sua elaboração, a Associação Antropológica Americana realizou uma análise acerca dos problemas a serem enfrentados pela Comissão de Direitos Humanos

das Nações Unidas, encarregada de preparar a declaração. Diante do grande número de sociedades em contato e da diversidade de seus modos de vida, a Associação chegou à seguinte questão central: “como a Declaração proposta pode ser aplicável a todos os seres humanos e não ser uma afirmação de direitos formulados apenas em termos dos valores predominantes nos países da Europa Ocidental e América?” (Associação Antropológica Americana, 1989: 116).

A situação foi apresentada a partir de duas perspectivas: a) a exigência do respeito à personalidade do indivíduo enquanto tal e seu direito ao pleno desenvolvimento como membro de sua sociedade; b) a exigência do respeito à cultura dos diferentes grupos humanos, igualmente importante, numa ordem global. Entendeu-se ser necessário construir uma Declaração que não apenas expressasse o respeito ao indivíduo, mas que também o considerasse enquanto membro de um grupo social, pois indivíduos não existiriam fora da sociedade à qual pertencessem.

Na segunda metade do século XX, essas questões continuaram em aberto. No continente americano, os Estados Unidos vivenciaram o Movimento dos Direitos Civis pelo fim do sistema de segregação racial legal do país e a tentativa de inclusão da população negra à sociedade. Vários militantes também se envolveram nos movimentos pela descolonização de países africanos e pela defesa da auto-determinação dos povos. Nesse contexto, novas políticas de igualdade foram experimentadas em alguns países como forma de garantir direitos a grupos que deles estavam historicamente excluídos, como os membros de castas inferiores na Índia, os negros norte-americanos, os imigrantes em países europeus.

Tais movimentos e as políticas por eles reivindicadas têm suscitado diversas questões que freqüentemente opõem defensores de uma posição universalista, cosmopolita ou liberal, àqueles que sustentam uma postura de relativismo cultural, diferencialista, como alguns comunitaristas.

A igualdade pela diferença: universalistas e comunitaristas

“O que parece ter acontecido em nossa época “politicamente correta” é que a libertação do oprimido passa agora pela confirmação de sua alteridade. Antes dizíamos ao escravo: “Teu opressor te privou de tua condição humana. Abandona a particularidade fraudulenta que ele fabricou para ti e reassume tua humanidade”. Hoje se diz: “Assume tua particularidade e recusa o estatuto humano genérico a que teu opressor quer te reduzir.” Em suma, em vez de recusarem o olhar reificante do opressor, que transforma a história em biologia e a biologia em destino, o negro e a mulher se reconhecem nessa reificação. O negro passa a ser sua epiderme e a mulher passa a ser seu útero.” (Rouanet, 1992: 156).

O discurso da diferença, que se afirma através do questionamento da igualdade liberal moderna e de seus limites, desconcerta pelo que nos trás de novo ou pelo risco de experimentarmos outra vez algo já rejeitado no passado? Flávio Pierucci (1999) chama atenção aos aspectos conservadores das reivindicações baseadas na diferença que, mesmo sob bandeiras de esquerda, podem fazer ressurgir anseios exatamente opostos aos almejados, e levarem mais às desigualdades e naturalizações de diferenças que ao respeito, tolerância e reconhecimento. A essencialização das diferenças, mesmo sob uma positivação, parece ser a preocupação maior por trás desse debate.

John Rawls e Charles Taylor, no âmbito da filosofia política, discutem, sob as perspectivas universalista e comunitarista, respectivamente, a igualdade pela diferença. Rawls tem como desafio formular uma teoria da justiça que represente um avanço em termos igualitários ao que existia à época, ainda que se mantendo dentro da tradição liberal. Escreveu “Uma Teoria da Justiça”, lançado em 1971, num momento em que os Estados Unidos viviam uma série de manifestações e tensões sociais decorrentes do movimento pelos direitos civis e, por sua vez, influenciou com sua teoria os debates e políticas que se seguiram, como a ação afirmativa. Charles Taylor, duas décadas depois, traz como questão central a intensa diversidade existente na sociedade canadense e as reivindicações por políticas de reconhecimento de diferentes identidades culturais e étnicas, que podem ser vistas como o desdobramento dos movimentos sociais dos anos 60 e 70. Ambos debatem, a seu modo, a igualdade pela diferença e são utilizados de modo a explicar algumas das posições e embates existentes entre esses dois olhares sobre a igualdade.

John Rawls estabelece uma ordem entre os elementos de sua teoria, dividindo-os de acordo com uma seqüência léxica a partir da qual chega a dois princípios de justiça:

“Primeiro Princípio – Cada pessoa deve ter um direito igual ao mais abrangente sistema total de liberdades básicas iguais que seja compatível com um sistema semelhante de liberdades para todos.

Segundo Princípio – As desigualdades econômicas e sociais devem ser ordenadas de tal modo que, ao mesmo tempo:

- a) Tragam o maior benefício possível para os menos favorecidos, obedecendo às restrições do princípio da poupança justa, e
- b) Sejam vinculadas a cargos e posições abertos a todos em condições de igualdade equitativa de oportunidades.

Primeira Regra de Prioridade (A Prioridade da Liberdade) – Os princípios de justiça devem ser classificados em ordem lexical e, portanto, as liberdades básicas só podem ser restringidas em nome da liberdade. (...)

Segunda Regra de Prioridade (A Prioridade da Justiça sobre a Eficiência e sobre o Bem-Estar) – O segundo princípio de justiça é lexicamente anterior ao princípio da eficiência e ao princípio da maximização da soma de vantagens; e a igualdade equitativa de oportunidades é anterior ao princípio da diferença. (...)" (Rawls, 2002: 333-334)

“Concepção geral – Todos os bens sociais primários – liberdade e oportunidade, renda e riqueza e as bases do auto-respeito – têm de ser distribuídos igualmente, a menos que uma desigual distribuição de qualquer um destes bens for em favor do menos privilegiado.” (Rawls, 1981: 232-233).

Quais os caminhos e condições elaborados por Rawls para que alcancemos esses princípios universais de justiça? Trabalhando no âmbito da teoria ideal, o autor recupera a filosofia analítica na ciência política ao romper a polarização do debate que se estabeleceu entre utilitarismo e intuicionismo. Rawls posiciona-se contra o utilitarismo, pois entende que deveriam existir limites ao sacrifício de uns em benefício de outros, e contra o intuicionismo, na medida em que este representaria uma relativização de idéias sem nenhuma hierarquia entre elas (cf. Kymlicka, 1990: 50-51).

O autor também se mantém dentro da tradição universalista, que sustenta a neutralidade liberal acerca do *como viver*. Distancia-se, assim, de uma concepção teleológica, onde há uma noção específica de bem da qual seriam derivados os valores de justiça. Para Rawls, as concepções de bem não podem ser utilizadas em sociedades liberais democráticas, pois sua diversidade seria enorme. Partindo dessa percepção, sustenta um pluralismo moral, que permite a existência de inúmeras concepções de bem, mesmo em conflito, mas onde alguns valores de justiça poderiam ser compartilhados por aqueles que convivem. Sua concepção, portanto, é deontológica, com características kantianas fundadas na idéia da primazia do justo sobre o bem.

Como nos explica Álvaro de Vita, a realização dos dois princípios de justiça cria as bases sociais do auto-respeito, bem primário fundamental para Rawls:

“A prioridade das liberdades fundamentais tem o sentido de exprimir, na estrutura básica da sociedade, o respeito mútuo que os cidadãos devem ter

pelas formas de vida e pelas concepções de bem uns dos outros. Desde que essas formas de vida e concepções do bem não sejam incompatíveis com os princípios de justiça, as instituições de uma sociedade liberal justa não podem se fundar em julgamentos sobre o valor das atividades e objetivos nos quais os indivíduos se empenhem ou das associações e comunidades das quais façam parte.” (1999: 42).

A teoria de John Rawls pensa a justiça no âmbito das instituições sociais e não das práticas dos indivíduos, e seu foco recai sobre o que denomina de estrutura básica da sociedade. Ao olhar dessa maneira para a injustiça, reconhece que ela pode ser gerada por arranjos institucionais e não apenas pela ação dos agentes individuais. Além disso, lhe permite desenvolver uma concepção de justiça como uma justiça procedimental pura, através da qual garante-se que um procedimento seja o mais equitativo possível. Para que isso ocorra, Rawls recorre a um contrato hipotético que supõe algumas premissas básicas: a imparcialidade moral (igualdade moral) e um senso de justiça (noção de pessoa).

O dispositivo utilizado para pensar a imparcialidade moral é o da posição original, um método de equilíbrio reflexivo que levaria aos princípios de justiça e acomodaria os julgamentos ponderados de justiça. Nessa posição original, as pessoas estariam sob um véu de ignorância, pelo qual não possuiriam determinadas informações, como seu lugar na sociedade, a distribuição de talentos naturais, de riqueza, dotes físicos:

“ninguém conhece seu lugar na sociedade, a posição de sua classe ou o status social e ninguém conhece sua sorte na distribuição de dotes e habilidades naturais, sua inteligência, força, e coisas semelhantes. Eu até presumirei que as partes não conhecem suas concepções de bem ou suas propensões psicológicas particulares. Os princípios da justiça são escolhidos sob um véu de ignorância. Isso garante que ninguém é favorecido ou desfavorecido na escolha dos princípios pelo resultado do acaso natural ou pela contingência de circunstâncias sociais. Uma vez que todos estão numa situação semelhante e ninguém pode designar princípios para favorecer sua condição particular, os princípios de justiça são o resultado de um consenso ou ajuste equitativo.”(Rawls, 2002, 13)

Diante dessas incertezas, a pessoa, capaz de estabelecer um senso de justiça, faria a melhor escolha racional possível, buscando maximizar seus benefícios, e dessa maneira alcançaria os princípios universais de justiça anteriormente expostos.

Dentre os princípios definidos por Rawls, interessa-nos, particularmente, o princípio da diferença, encarregado da distribuição dos recursos econômicos na sociedade, principal alvo das controvérsias acerca de sua teoria. Entendemos melhor sua posição quando distingue duas interpretações da igualdade – o sistema de liberdades naturais e a igualdade liberal de oportunidades – rejeitando a ambas, daquilo que define como igualdade democrática, mais avançada que as anteriores e com a qual se identifica.

O sistema de liberdade natural, designado por Rawls como *aristocracia natural*, é aquele que prevê a igualdade formal e a garantia de acesso de todos às posições sociais existentes na sociedade. O problema que vê nessa concepção reside basicamente nas circunstâncias sociais e fortuitas que arbitrariamente influenciam a distribuição de bens:

“No sistema de liberdade natural a distribuição inicial é regulada pela organização implícita na concepção de carreiras abertas aos talentos (...) Essa organização pressupõe uma base de igual liberdade (...) e uma economia de mercado livre . (...) A distribuição existente de renda e riqueza, por exemplo, é o efeito cumulativo de distribuições anteriores de ativos naturais – ou seja, talentos e habilidades naturais – conforme eles foram desenvolvidos ou não, e a sua utilização foi favorecida ou desfavorecida ao longo do tempo por circunstâncias sociais e eventualidades fortuitas como pela eventualidade de acidentes ou da boa sorte. Intuitivamente, a mais óbvia injustiça do sistema de liberdade natural é que ele permite que a distribuição das porções seja influenciada por esses fatores tão arbitrários do ponto de vista ético.” (idem: 76).

Na igualdade liberal de oportunidades, surge a idéia de se estabelecer as condições para o exercício de uma efetiva meritocracia, onde aqueles que possuíssem as mesmas capacidades e talentos deveriam desfrutar dos mesmos benefícios, sem que nisso interferissem suas origens sociais:

“supondo que haja uma distribuição de dotes naturais, aqueles que estão no mesmo nível de talento e habilidade, e têm a mesma disposição para utilizá-los, devem ter as mesmas perspectivas de sucesso, independentemente de

seu lugar inicial no sistema social. Em todos os setores da sociedade deveria haver, de forma geral, iguais perspectivas de cultura e realização para todos os que são dotados e motivados de forma semelhante.” (idem, 77).

De acordo com Kymlicka, essa igualdade de oportunidades supõe que o destino das pessoas seja

“determinado por suas escolhas ao invés de suas circunstâncias. Se estou perseguindo alguma ambição pessoal numa sociedade que possua igualdade de oportunidades, então meu sucesso ou fracasso será determinado pelo meu desempenho e não pela minha raça ou classe ou sexo. Numa sociedade onde ninguém é privilegiado ou em desvantagem devido às suas circunstâncias sociais, o sucesso (ou fracasso) das pessoas será o resultado de suas próprias escolhas e esforços. Portanto, qualquer sucesso que alcançamos é “merecido”, ao invés de simplesmente dado a nós.” (Kymlicka, 1990: 56)

A objeção de Rawls a essa concepção remete-se, em última instância, à questão da família e de sua influência na desigualdade de oportunidades, senão propriamente de riqueza, ao menos de cultura e perspectivas de vida:

“o princípio de igualdades equitativas só pode ser realizado de maneira imperfeita, pelo menos enquanto existir algum tipo de estrutura familiar. A extensão do desenvolvimento e da função das capacidades naturais é afetada por todos os tipos de condições sociais e atitudes de classe. Mesmo a disposição de fazer um esforço, de tentar, e de ser assim merecedor, no sentido comum do termo, em si mesma depende de circunstâncias sociais e familiares felizes. Na prática, é impossível assegurar oportunidades iguais de realização e de cultura para os que receberam dotes semelhantes, e portanto talvez se prefira adotar um princípio que reconheça esse fato e também mitigue os efeitos arbitrários da própria loteria natural. ” (Rawls, 2002: 78)

A igualdade liberal tem como ideário diminuir a influência das circunstanciais sociais e dos dotes naturais sobre a riqueza distribuída. No entanto, continua a permitir uma distribuição desigual de acordo com as diferenças naturais de capacidade e talentos. Rawls afirma que tanto a liberdade natural, com suas desigualdades sociais, quanto a igualdade de oportunidades, com as desigualdades naturais, são igualmente arbitrarias do ponto de vista moral.

De acordo com Rawls,

“ninguém merece a maior capacidade natural que tem, nem um ponto de partida mais favorável na sociedade. Mas, é claro, isso não é motivo para ignorar essas distinções, muito menos para eliminá-las. Em vez disso, a estrutura básica pode ser ordenada de modo que as contingências trabalhem para o bem dos menos favorecidos. Assim somos levados ao princípio da diferença se desejamos montar o sistema social de modo que ninguém ganhe ou perca devido ao seu lugar arbitrário na distribuição de dotes naturais ou à sua posição inicial na sociedade sem dar ou receber benefícios compensatórios em troca.” (idem:108).

Para o autor, a distribuição natural ou de posição social não é justa nem injusta; o que as torna justas ou não são as maneiras pelas quais as instituições as utilizam.

Entendendo a ambas as igualdades anteriores como injustas, Rawls propõe a idéia de igualdade democrática, obtida através da combinação do princípio da igualdade eqüitativa de oportunidades com o princípio da diferença (2002, 79). Nascer com alguma deficiência física ou mental, por exemplo, não é uma questão de escolha individual; talentos naturais e circunstâncias sociais são ambos resultantes da sorte, o que está além da decisão de cada um: “aqueles que nasceram com alguma deficiência não possuem uma igual oportunidade de adquirir benefícios sociais, e sua ausência de sucesso não tem nenhuma relação com suas escolhas ou esforços. Se estivermos genuinamente interessados em remover desigualdades não merecidas, então a visão dominante de igualdade de oportunidades é inadequada.” (Kymlicka, 1990: 57).

Dialogando com as questões de sua época, seu princípio da diferença tem vários pontos de aproximação com as políticas compensatórias, ainda que não sejam a mesma coisa. Para Rawls, as desigualdades de nascimento, dons naturais e posições menos favorecidas advindas do gênero, raça, etnia, são imerecidas e têm de ser compensadas de algum modo:

“o princípio [da diferença] determina que a fim de tratar as pessoas igualitariamente, de proporcionar uma genuína igualdade de oportunidades, a sociedade deve dar mais atenção àqueles com menos dotes inatos e aos oriundos de posições sociais menos favoráveis. A idéia é de reparar o desvio das contingências na direção da igualdade.” (Rawls, 2002: 107).

Rawls distancia-se da tradição liberal ancorada na idéia de igualdade de oportunidades e de sua respectiva concepção de mérito, circunscrita a algumas situações sociais. Ao discutir esse ideal meritocrático, ressalta suas limitações e resignifica-o

historicamente ao inserir esse debate no âmbito dos usos e fins que a sociedade atribui às diferenças, inatas ou sociais. E é dentro dessa perspectiva que concebe o princípio da diferença como algo intrínseco à estrutura da sociedade.

A visão da igualdade pela diferença dos comunitaristas, mais conhecida pelo termo “política de reconhecimento”, se afirma por oposição e questionamento a algumas das premissas do universalismo liberal ao qual Rawls se filia. Criticam na teoria liberal especialmente sua suposta neutralidade em termos de concepções de *bem* e a noção de autonomia individual, onde há uma ausência de referência moral supra-individual. Os questionamentos comunitaristas seguem usualmente em dois sentidos: alguns criticam a prática liberal e universalista pelo fato desta criar uma sociedade cega à diferença, onde seus membros não compartilham as mesmas tradições políticas ou religiosas e culturais; outros, na direção oposta, sustentam que essa teoria não corresponde à vida real, na qual as pessoas estão unidas por laços sociais de parentesco, cultura, amizade (cf. Walzer, 1995).

Charles Taylor (1994) recorre a outra forma de questionamento, ao sustentar que a própria tradição liberal universalista não é completamente neutra culturalmente, pois expressa algumas culturas e valores, como a cristã, mas é incompatível com outras. A separação no Estado moderno entre as esferas pública e privada e entre a política e religião, por exemplo, seria contrária a existência de certas culturas, como a islâmica. Essa linha de reflexão, acentuada pelo que se chamou de *Culture Studies*, traz a crítica ao etnocentrismo e colonialismo europeus e questiona a possibilidade de falarmos em direitos humanos universais que não sejam eles mesmos a expressão da tradição cultural ocidental.

Taylor compreende a idéia de reconhecimento em dois planos, o individual e o social, mas centra-se na discussão deste último, especialmente no papel que as políticas de reconhecimento têm assumido na esfera pública. Os movimentos que reivindicam políticas de reconhecimento no âmbito público ressaltam a importância da identidade e do pertencimento a determinada cultura ou comunidade:

“a tese [dos grupos] é que nossa identidade se molda, em parte, pelo reconhecimento ou por sua ausência e, freqüentemente, pelo falso reconhecimento dos outros, de tal forma que uma pessoa ou grupo de pessoas pode sofrer verdadeiro prejuízo, uma autêntica deformação, se as pessoas ou a sociedade que as rodeia lhes reflete um quadro de limitação, inferiorização ou desprezo de si mesmas. O não reconhecimento ou o falso

reconhecimento pode ocasionar um dano, pode ser uma forma de opressão, aprisionando alguém num falso, distorcido e degradante modo de ser.”

(Taylor, 1994: 25).

A crítica ao liberalismo universalista, ao denunciar a falsa neutralidade de suas premissas, destaca seu caráter impeditivo da própria constituição de algumas identidades, ao forçar pessoas a se adequarem homoganeamente a uma cultura e valores dominantes. Essa sociedade não seria apenas inumana, por suprimir a possibilidade de constituição de uma identidade, mas também seria altamente discriminatória ao vincular imagens depreciativas e inferiorizantes de certos grupos como mulheres, negros, indígenas (Taylor, 1994: 43).

Em sociedades cada vez mais abertas e em contato umas com as outras, o desafio em termos de reconhecimento não é apenas que as diferentes culturas possam defender a si próprias e sobreviver, mas que todos atestem seu igual valor e direito de existir e participar politicamente da sociedade. Como importante meio de difusão de cultura, a educação é uma das principais áreas desse debate. Propostas de uma educação multicultural ou pluricultural surgem como alternativas ao eurocentrismo, mas vale esclarecer qual seu objetivo central:

“As razões para as mudanças propostas não são, ao menos essencialmente, que todos os estudantes possam estar perdendo algo importante pela exclusão de certos gêneros, raças ou culturas, mas antes que mulheres e estudantes dos grupos excluídos recebem, quer diretamente ou por omissão, uma imagem depreciativa de si mesmos, ao se supor que todos criatividade e reconhecimento são inerentes aos homens de origem européia.”(Taylor, 1994: 65).

O olhar de Charles Taylor está focado na experiência francófona e aborígine no Canadá, que, em 1972, criou o primeiro ministério de Estado multicultural no intuito de promover a diversidade cultural e combater o racismo, e que, em 1982, adotou a Carta de Direitos Canadenses, dentro dos marcos liberais. Da parte do Canadá francês, particularmente o Quebec, reivindicava-se certa autonomia de governo e capacidade para aprovação de legislação própria. Dentre algumas das medidas adotadas, tivemos a restrição de famílias que poderiam enviar seus filhos a escolas de língua inglesa; a exigência que empresas com mais de cinquenta funcionários utilizassem o francês como língua oficial; a proibição de propaganda comercial em outras línguas que não o francês.

Essas políticas de reconhecimento das diferenças culturais canadenses geraram uma série de objeções no lado inglês, que viam numa sociedade como a do Quebec a violação do modelo liberal ausente de concepções de bem na vida pública, ao propor que organizem uma sociedade a partir da definição do que seja uma boa vida, a ser buscada pela comunidade. Taylor, no entanto, ao analisar o caso canadense, parece vislumbrar uma possibilidade de convivência entre as exigências de reconhecimento cultural e a tradição liberal. Reconhece as controvérsias em torno do eurocentrismo da tradição liberal universalista e os problemas relacionados à objetividade de julgamentos, mas por sua vez não acolhe as teorias subjetivistas e relativistas, que defendem o direito de toda cultura à sobrevivência. Não concorda com a crítica comunitarista que nega qualquer capacidade de convivência entre a tradição liberal no âmbito político e o respeito à diversidade e o direito de minorias que propõem as políticas de reconhecimento.

Taylor sustenta como válida a posição segundo a qual devemos igual respeito a todas as culturas, ainda que reconheça que isso seja algo problemático, pois envolve uma certa profissão de fé, mas não tem certeza quanto a estabelecê-la enquanto um direito. Como arbitrar se determinado grupo teria direito a difundir e vivenciar sua cultura e crenças através da esfera pública?

No Brasil, as políticas de ações afirmativas, ao incorporarem algumas das reivindicações pelo reconhecimento e direito à diferença, trazem um conjunto de questões que desafiam a maneira como tradicionalmente concebemos a idéia de igualdade em nossa sociedade. Expôs-se, nesse artigo, os principais impasses, no plano normativo, trazidos por tais políticas. O tema está na agenda das políticas do governo atual. Cabe observar, no momento, quais as concepções irão prevalecer no caso brasileiro.

Referências

- AMERICAN ANTHROPOLOGICAL ASSOCIATION. Statement on Human Rights. In: MORTON, W. (org.) *The Philosophy of Human Rights*. Belmont Wadsworth, 1989.
- BOBBIO, N. *A era dos direitos*. Rio de Janeiro: Campus, 1992.
- _____. *Dicionário de Política*. 5^a.ed. Brasília: Ed. UnB, 1993.
- _____. *Igualdade e Liberdade*. 2^a ed., Rio de Janeiro: Ediouro, 1997.

- KYMLICKA, W. *Contemporary political philosophy: an introduction*. Oxford: Clarendon Press, 1990.
- PIERRUCCI, F. *Ciladas da diferença*. São Paulo: Editora 34, 1999.
- RAWLS, J. *Uma teoria da justiça*. Brasília: UnB, 1983.
- _____. *Uma teoria da justiça*. 2^a. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- ROUANET, S.P. Dilemas da Moral Iluminista. In: Novaes, A. (org.) *Ética*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, pp.149-162.
- TABAK, F.; VERUCCI, F. (orgs.). *A difícil igualdade: os direitos da mulher como direitos humanos*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.
- TAYLOR, C. The politics of recognition. In: TAYLOR, C. et.al. *Multiculturalism: examining the politics of recognition*. Princeton: Princeton Univ. Press, 1994.
- TRINDADE, J.D.L. *História social dos direitos humanos*. São Paulo: Peirópolis, 2002.
- VITA, A. de. Uma concepção liberal-igualitária de justiça distributiva. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol. 14, no. 39, fev., 1999, pp.41-60.
- WALZER, M. The communitarian critique of liberalism. *Political Theory*. 1990, pp. 6-23, fev.