

"INVISIBILIDADE", ESTADO DE DIREITO E POLÍTICA DE RECONHECIMENTO

Gisele Cittadino¹

Resumo

Este artigo tem como objetivo refletir sobre as políticas afirmativas como medidas integrativas para, de um lado, compatibilizá-las com o sistema de direitos sobre o qual se assenta o constitucionalismo moderno e, de outro, utilizá-las como mecanismo capaz de colaborar com a dissolução do que se discute como o "triplo recalque" dos grupos raciais marginalizados. A autora argumenta que nas democracias contemporâneas a cidadania - e não a raça - deve ser a base da identidade política e que o Estado de Direito deve ser o ponto de referência inabalável para qualquer interpretação crítica. Neste sentido, as políticas afirmativas, como medidas de integração e inclusão de grupos marginalizados no espaço público, para a autora, não podem representar qualquer compromisso com a implantação de uma "política da diferença" que venha a violar o princípio do igual respeito. Nesta perspectiva, a autora sustenta que as políticas afirmativas não são intervenções administrativas normalizadoras, que favorecem um grupo em detrimento de outros, mas apenas uma das formas de concretizar os direitos que decorrem do princípio da igualdade de respeito.

Palavras-chaves

Ações afirmativas; Estado de Direito; Política de reconhecimento.

Abstract

The purpose of this article is to discuss affirmative policies as integrative procedures, attuned to the modern constitutional system of

¹ Departamento de Direito (PUC-Rio). Decana do Centro de Ciências (PUC-Rio). Trabalho apresentado no XXVII Encontro Anual da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais (ANPOCS), Caxambu, outubro de 2003. Ao longo da elaboração desse trabalho, contei com textos e opiniões de Márcia Nina Bernardes e Adrian Sgarbi. Aos dois, o meu carinhoso agradecimento.

rights and to use them as suitable mechanisms to soften the “triple aggravation” - as discussed by the author - imposed upon racially discriminated groups. It is argued that, within the contemporary democracies, it is the citizenship - not the race - that should be taken as the foundation of political identity. Furthermore, it is sustained that the State of Rights must be taken as the reference of any critical interpretation. In this sense, the affirmative policies, as a mean to integrate and socially include marginalized groups within the public space, to the author, could not be implemented as “difference policy”, which would violate the notion of respect equality. Within this perspective, the author sustains that affirmative policies should not be conceived as normative administration interventions, which would favor certain groups to the expenses of others, but as a mean to guarantee the rights provided by the concept of respect equality.

Keywords

Affirmative actions; State of Right; Recognition policies.

Frustrações, privações e interdições sociais

Desde Freud parece não restar dúvidas de que a natureza humana está condenada a tentar satisfazer seus desejos no âmbito de uma realidade que lhes impõe limites. Enfrentando frustrações reais, sejam materiais, afetivas, institucionais ou ideológicas, o indivíduo busca formas de compensação ilusórias e se protege ocultando de si mesmo uma parte dessa realidade externa. O sofrimento que resulta da opressão da realidade exterior é imaginariamente anulado através de fantasias que permitem ao sujeito uma compensação por suas renúncias. Trata-se de um mecanismo de defesa que busca tornar inacessível experiências internas de frustração. A imposição do desprazer, portanto, gera fantasias que escapam do controle da consciência e deformam o pensamento. Nas palavras de Freud, o indivíduo,

...pela pressão da necessidade externa (...) é obrigado a renunciar, temporária ou permanentemente, a uma variedade de objetos e de fins aos quais está voltada sua busca de prazer (...) Os homens, contudo, sempre acharam difícil renunciar ao prazer; não podem deixar-se levar a fazê-lo sem alguma forma de compensação (...) Desse modo, na atividade da fantasia, os seres humanos continuam a gozar da sensação de serem livres da compulsão externa. (Freud, 1976, p. 40)

O que a psicanálise assim nos revela é que não há como manter qualquer idéia de civilização sem supor instâncias externas de dominação que, atuando na estrutura psíquica dos sujeitos, reprimem desejos, controlam o imaginário e terminam por deformar o pensamento.

É importante esclarecer, de outra parte, que há uma relação dialética entre realidade interior e realidade exterior. Se as interdições às gratificação de desejos impostas pela sociedade causam frustrações que viabilizam as fantasias, a realidade interior recolhe nesse mesmo mundo social os elementos necessários para produzir e reproduzir a falsa consciência. As diversas formas de identificação alienantes, sejam verticais, sejam horizontais, revelam essa dialética interioridade/ exterioridade e mostram como há um compromisso entre desejos recalcados e interdições sociais. Afinal, na identificação vertical com a figura do líder ou com tudo aquilo que pode nele ser representado - instituições, valores etc. - o sujeito está impedido de criticar a autoridade se ela representa toda a perfeição que ele julga encontrar em si próprio; na identificação horizontal com os demais indivíduos, são as diferenças reais entre os sujeitos que não são percebidas porque encobertas pela ilusão do “tornar-se semelhante”. (Rouanet, 1987) Ao mesmo tempo, se a realidade interior é caracterizada por uma estrutura psíquica que protege a si mesma das percepções associadas ao desprazer, a realidade exterior não pode ser tomada como uma mera abstração. Para Freud, ela é caracterizada por

...regulamentos, instituições e ordens (...) que (...) visam não apenas a efetuar uma certa distribuição da riqueza, mas também a manter essa distribuição ... [portanto, é preciso] distinguir entre privações que afetam a todos e privações que não afetam a todos, mas apenas a grupos, classes ou mesmo indivíduos isolados. (Freud, 1978, p. 88, 91).

Assim, ainda que as frustrações - como resultado de impulsos reprimidos pelas exigências da civilização - possam atingir a todos, existem privações que são decorrência de uma realidade marcada pela hierarquia e pela desigualdade e aqui falamos das exigências reais impostas em benefício de grupos minoritários. Falar de frustrações que atingem a todos não significa defender qualquer compromisso com a crença em uma certa universalidade das estruturas psíquicas. Como bem explica Jurandir Freire Costa, a psicanálise não pode ser vista como uma lógica ou uma ontologia do inconsciente, baseadas no pressuposto de

uma “universalidade do psiquismo”. A psicanálise é apenas uma teoria construída com o objetivo de analisar a “vida psicológica de sujeitos históricos”, pois “todo psiquismo é desde sempre social”. (Costa, 1984, p. 129)

Ao interpretar Freud, Habermas (1987a) demonstra o funcionamento de uma estratégia psíquica que exclui da comunicação pública todas as interpretações associadas ao sentimento de insatisfação em relação a uma realidade hierárquica e desigual. Voltar-se para um universo interior, privado, representa, sem dúvida, abandonar a linguagem pública através da qual as privações podem ser discutidas. Neste sentido, a deformação da realidade exterior e a construção de um imaginário interno são faces de uma mesma moeda. Isso não significa, todavia, supor a existência de uma realidade externa que seja percebida de maneira não deformada por parte da sociedade. Afinal, Marx já demonstrou que a alienação atinge a todos indistintamente, ainda que o mesmo não ocorra quando falamos no sofrimento decorrente de uma existência marcada pela ausência de dignidade. (Marx & Engels, 2001, p. 37) Podemos afirmar, então, que o recalque, ao retirar da memória vivências indesejáveis, viabiliza, “em todos”, o convívio com fantasias cuja função é a de garantir que essas mesmas vivências mantenham-se censuradas. O que nos interessa, no entanto, é aquilo que se pode designar como duplo recalque (Marcuse, 1978, p. 51), que recaindo apenas sobre determinados indivíduos ou grupos, decorre de uma situação de opressão social.

É Marcuse quem explica como, além do controle sobre os instintos imposto pelas exigências civilizatórias, existem interesses específicos de dominação que “introduzem controles adicionais acima e além dos indispensáveis à associação civilizada humana”. (Marcuse, 1978, p. 53) Esses controles adicionais, responsáveis pelo duplo recalque, como vimos, são, para Freud, resultado da desigual distribuição de poder; Marcuse os relaciona às exigências de um trabalho alienado separado de qualquer sentimento de gratificação; em Habermas, eles estariam vinculados a um mundo de comunicação sistematicamente deformada. Qualquer que seja a chave interpretativa, o fundamental é perceber que na origem das relações de violência encontramos não apenas desejos inaceitáveis que foram banidos para a esfera privada do psiquismo, mas também a internalização de normas cuja função é legitimar a exigência desses sacrifícios adicionais. Essas normas que legitimam o duplo recalque são observadas pelo sujeito de maneira automática, pois, da

mesma forma como a fantasia é mobilizada pelo imaginário para se proteger das exigências do mundo exterior, é na própria cultura que são encontradas as diversas representações cuja função é exatamente a de viabilizar fantasias inconscientes. A esse respeito, Sergio Paulo Rouanet esclarece com precisão:

...o indivíduo absorve da cultura um repertório de temas básicos - os esquema - que são interiorizados, e passam a ordenar as produções do imaginário. Dessa forma, a realidade exterior interfere duplamente nas operações da fantasia. Por um lado, (...) a escassez e a dominação geram uma frustração (...) que provoca a fantasia individual; por outro lado, as possibilidades temáticas para a produção de cenários concretos não são ilimitadas e dependem dos “esquemas” derivados da cultura e interiorizados individualmente. (Rouanet, 1987, p. 211)

É com base nesta perspectiva que podemos, com Habermas (1987^a), associar desejos individuais recalçados e interdições sociais, neuroses e instituições, revelando como a falsa consciência vincula-se, ao mesmo tempo, com fantasias imaginárias e com representações sociais destinadas a legitimá-las. Ou seja,

...as estruturas individuais e as societárias da falsa consciência estão mutuamente relacionadas e convergem para o mesmo resultado, que é a não-tematização das relações de poder, tanto em sua existência pública - as normas e instituições - como em sua existência privatizada, representada pela interiorização da normatividade hegemônica. (Rouanet, 1983, p. 333)

Falar em relações de poder que não são passíveis de problematização significa falar em relações de violência. Assim, seja porque o impulso é suprimido através de sua remoção para o mundo do imaginário privado, seja porque as normas são imunizadas contra a crítica e automaticamente internalizadas, o resultado é que não há problematização discursiva - portanto, pública - de desejos e instituições. O processo comunicativo é deformado por relações de violência, que sistematicamente promovem uma falsa consciência como resultado da impossibilidade da crítica. Não permitir a problematização discursiva de desejos, normas e instituições, impedindo a comunicação intersubjetiva através do acionamento de mecanismos de violência internos e externos; representa bloquear a linguagem pública e banir do âmbito da comunicação real todas as representações indesejáveis.

Ser obrigado a renunciar à comunicação real, pública, é não ter alternativa senão a de mergulhar no mundo privado da falsa consciência. A psicanálise, de sua parte, já demonstrou que essa deformação do processo comunicativo não ocorre impunemente. Afinal, toda minoridade psíquica - fruto da incapacidade de abandonar o âmbito privado de uma consciência que fala apenas consigo mesma - resulta em sofrimento. Mas talvez seja Marx, ao discutir os mecanismos da alienação humana, quem melhor explicita a dor que se encontra na origem do pensamento crítico:

...o homem perdeu-se de si mesmo; mas adquiriu, ao mesmo tempo, a consciência teórica desta perda; ademais, a miséria que ele não pode mais evitar nem disfarçar, a miséria que lhe é imposta (...), o obriga a se revoltar (...) e libertar-se a si mesmo. (Marx & Engels, 2001, p. 38)

Habermas igualmente assinala que a *“a crítica não tem o poder de se impor sobre a falsa consciência caso não seja impulsionada pela paixão da crítica. No início se localiza a experiência da dor e da carência...”*. (Habermas, 1987^a, p. 251)

É do sofrimento, portanto, que se origina a “potência” capaz de conduzir o indivíduo a desvendar os mecanismos que limitam sua autonomia e o impedem de pensar criticamente. Impulsionado pela dor, ele pode tomar consciência da ilegitimidade de um poder que condiciona seu pensamento e limita sua liberdade. Obter o controle sobre a palavra e a ação significa, dessa forma, enfrentar as imposições autoritárias - mesmo que gratificantes - garantidoras de um consenso que prescinde de um processo de argumentação intersubjetiva. A reação contra o “duplo recalque” é, nessa perspectiva, uma reação contra a “violência estrutural” - representada pela violação da rede intersubjetiva das práticas comunicativas cotidianas (Habermas, 1987^b) - de uma sociedade que, através de restrições e distorções à comunicação, instrumentaliza as relações humanas e assegura a desigualdade. Sem um amplo processo de deliberação argumentativa não há como enfrentar o “duplo recalque”, pois quando o indivíduo reage mecanicamente à mandamentos externos - seja ignorando o sentimento de desprazer, seja abrindo mão de avaliar criticamente o real - ele não transcende os limites de uma consciência ocupada consigo mesma.

A superação dessa consciência narcísica - e a conseqüente conquista da autonomia - implica no ingresso em um mundo intersubjetivo,

espaço do debate e do diálogo, lugar da alteridade, único local onde pode ocorrer um processo de justificação discursiva das normas e instituições sociais. Como assinala Habermas, se “a fuga de si mesmo (...) é uma operação executada na e com a linguagem” (1987^a, p. 258), não há como romper com a falsa consciência senão através de um processo que, impulsionado pela dor, rejeita a impossibilidade de conhecer e enfrenta conflitos internos e confrontos políticos através de amplos processos argumentativos. Adotando a perspectiva freudiana, Habermas acredita que os indivíduos têm a capacidade de se libertar de suas ilusões e fantasias, construídas a partir de suas próprias vivências:

...quem sistematicamente se engana sobre si mesmo está se comportando irracionalmente, mas quem é capaz de se deixar ilustrar sobre sua irracionalidade (...) dispõe da força de se comportar reflexivamente frente à sua própria subjetividade e penetrar as coações irracionais às quais podem estar sistematicamente submetidas suas manifestações cognitivas, suas manifestações prático-morais e suas manifestações prático-estéticas. (Habermas, 1987^b, p. 41)

Ainda que possa parecer paradoxal tentar dissolver, através de um amplo processo comunicativo, uma falsa consciência que é, ela própria, resultado de uma comunicação distorcida, é preciso não esquecer que da mesma maneira como a fantasia deforma o pensamento, mas pode, igualmente, gerar o impulso deflagrador da transformação, é apenas no exercício do debate político - com suas contradições, limites e mecanismos específicos - que a autonomia e a prática da liberdade se tornam possíveis. De outra parte, e mais fundamentalmente, o mundo contemporâneo, pós-convencional, como realidade exterior, social, que atua, como vimos, sobre a realidade interior, estimula, ele próprio, racionalizações - aqui entendidas como processos de sistematização das percepções através de explicações aceitáveis ou consistentes - que caracterizam “todos” os indivíduos como sujeitos capazes de auto-reflexão e crítica, lhes permitindo exigir igualdade de respeito e disponibilidade para o diálogo. É precisamente essa referência à idéia de “todos”, inscrita nas racionalizações do mundo democrático atual, que vão viabilizar as confrontações permanentes com vistas ao estabelecimento de normas e instituições através das quais a dominação e a desigualdade possam ser enfrentadas, discutidas e limitadas. Nesta perspectiva, perceber que os indivíduos da sociedade pós-convencional têm a possibilidade de se confrontar com os mecanismos de produção do “duplo recalque”, através

de um debate político no qual normas e instituições devam ser justificadas por razões que sustentem a sua validade social, significa admitir a possibilidade da conformação de uma identidade que, pela via de um processo de emancipação, é capaz de vencer progressivamente os limites impostos por uma realidade marcada pela desigualdade.

Identidade e “invisibilidade”

Falar de nossa identidade significa descobrir quem somos, quais são os nossos desejos, opiniões e aspirações. Sabemos que as identidades vão se constituindo através da internalização e da adoção de papéis e regras sociais que são transmitidas pela via de costumes, valores e tradições concretas. Organizam-se, portanto, a partir de uma rede de reconhecimento que se estrutura através da linguagem: “o sujeito se constitui e se revela simultaneamente pelo ato de falar. Por esse ato o sujeito se enuncia pelo dizer... Mas o dizer apenas funda o sujeito quando a fala é dirigida a um outro.” (Birman, 1989, p. 135) Há, portanto uma inter-relação sujeito/sociedade, organizada através de estruturas lingüísticas, designada como intersubjetividade. Como assinala Habermas, os indivíduos

...só se constituem enquanto tal porque ao crescerem como membros de uma particular comunidade de linguagem se introduzem em um mundo da vida intersubjetivamente compartilhado. Nos processos comunicativos se formam co-originariamente a identidade do indivíduo e a do coletivo. (Habermas, 1991, p. 105-106)

Parece não restar dúvidas, portanto, que a principal característica das relações humanas é o diálogo. É por isso que a construção da identidade pressupõe esse diálogo, aberto ou interno, amoroso ou conflitivo, com aqueles que nos cercam. É por intermédio de tais redes de reconhecimento intersubjetivo que constituímos nossa identidade. Quando expressamos sentimentos e ações o fazemos por meio de práticas lingüísticas apreendidas através de nossa relação com os demais. Adquirimos a linguagem, os modos de expressão por meio dos quais o diálogo é possível, por intermédio da nossa relação com os outros, especialmente com aqueles que são importantes para nós. Sentimentos e ações não são, dessa forma, estabelecidos internamente, de uma maneira autônoma, nem podem ser solitariamente interpretados. O psiquismo não é algo construído por vontade e determinação próprias. Não se trata

tampouco de um processo no qual uma vez apreendida a linguagem, os indivíduos passem a utilizá-la privadamente através de um processo de reflexão solitária. Ao contrário, mesmo depois de dominada a linguagem, a figura do “outro” continua a ser decisiva, porque a identidade humana se constitui a partir de um diálogo com o “outro”, que inclui não apenas as exigências que ele apresenta, como a luta do sujeito contra estas mesmas pretensões. (Taylor, 1993)

Assim, nos “identificamos” como membros de um grupo quando somos capazes de ver nossos próprios sentimentos e ações com o mesmo olhar com que os demais também veriam. É precisamente por isso que a idéia de “outro generalizado” formulada por G. H. Mead (1974, p. 152) é tão cara ao pensamento de Charles Taylor e Habermas. Ao internalizar o “outro generalizado”, o sujeito internaliza expectativas de comportamento do grupo: *“o diálogo interno do indivíduo consigo mesmo (...) - a conversa que constitui o processo ou a atividade de pensamento - é conduzida pelo indivíduo a partir do ponto de vista do ‘outro generalizado’.*” (Mead, 1974, p. 155)

No entanto, assumir o olhar do “outro” também pressupõe um ideal de reciprocidade, pois, do contrário, esse olhar representaria, para o sujeito, invasão e violência. Incorporar o ponto de vista do “outro” não pode significar uma reação mecânica à ordens e proibições que são vistas como fatos externos, independentes da vontade. Só se pode falar de uma identidade autônoma diante de uma consciência capaz de “julgar a validade das normas e instituições, além de todos os papéis particulares que a sociedade lhe impõe.” (Mead, 1974, p. 155) Mas isso só é possível se, como enfatiza Taylor, associarmos identidade e reconhecimento. Afinal, como supor o exercício crítico de uma consciência que, em suas relações com os “outros significantes”, não tem sua identidade reconhecida?

Já vimos anteriormente como a sociedade, interditando as gratificações dos desejos, viabiliza - em “todos” - o recalque como mecanismo que retira da memória vivências indesejáveis; de igual forma observamos que existem privações adicionais decorrentes de uma realidade hierárquica e desigual que ao recair sobre determinados indivíduos e grupos - portanto sobre “alguns” - geram aquilo que se designa como “duplo recalque”. O que dizer agora da recusa sistemática de reconhecimento de certas identidades sociais, associando-as a signos de inferioridade? Seria o caso de fazermos referência a um “triplo recalque”?

Com efeito, se partirmos do pressuposto de que o reconhecimento configura as identidades e que, em sua ausência, indivíduos ou grupos podem ser levados a estabelecer representações aviltantes de si próprios, nada nos impede de imaginar um “triplo recalque” como resultado de sentimentos que são automutiladores. Essa nova forma de recalque tem origem naquilo que Axel Honneth (2001) designa como “invisibilidade”, ou seja, uma forma de ser invisível, que não envolve evidentemente uma ausência no sentido físico, mas uma não-existência no sentido social. Ao referir-se às situações nas quais aquele que domina expressa sua superioridade social através da não-percepção daqueles que são dominados, Honneth preocupa-se especialmente com a ação de uma sociedade branca que “intencionalmente procura deixar claro aos negros - que estão fisicamente presentes - que eles não são, para ela, visíveis.” (Honneth, 2001, p. 112) Como também assinala Charles Taylor ao mencionar a internalização de signos de inferioridade por parte de indivíduos negros,

...a sociedade branca lhes projetou durante gerações uma imagem deprimente de si mesmos, imagem que alguns deles não puderam deixar de adotar. (...) Sua própria autodepreciação transforma-se em um dos instrumentos mais poderosos de sua própria opressão. (Taylor, 1993, p. 44)

Nesta perspectiva, os “outros significantes” causam um grande prejuízo a indivíduos ou grupos quando, pela falta de reconhecimento ou por um falso reconhecimento, os aprisionam em um mundo marcado pela subalternidade e pela humilhação.

A discussão sobre a forma de dissolução desse “triplo recalque” caminha, inevitavelmente, na direção de mecanismos capazes de liberar certos indivíduos e grupos dos signos de inferioridade a partir dos quais a sociedade pretende conformar suas identidades. E não há outra forma de fazê-lo senão recorrendo ao mesmo tema que está na origem da reação ao “duplo recalque”, ou seja, o debate político. Afinal,

...se a identidade humana é criada e constituída dialogicamente, o reconhecimento público de nossa identidade requer uma política que nos permita deliberar publicamente acerca daqueles aspectos de nossa identidade que compartilhamos ou que potencialmente podemos compartilhar com outros cidadãos. (Guttman, 1993, p.19)

É precisamente por isso que, no âmbito das sociedades democráticas, já não é possível falar em processo de deliberação pública senão a partir da idéia de reconhecimento igualitário. O exercício democrático pressupõe tratar a todos como iguais independentemente das múltiplas identidades sexuais, raciais, étnicas ou religiosas. É neste sentido que o compromisso com o princípio da cidadania igualitária envolve a atribuição de iguais direitos a todos e só admite a alteração desse esquema se a distribuição desigual de direitos vier a beneficiar os mais desfavorecidos. (Rawls, 1995) Os direitos civis e políticos são, portanto, a todos destinados, enquanto os direitos sócio-econômicos estão associados ao processo de inclusão social daqueles que, na ausência de tais direitos, encontrariam grande dificuldade não apenas de conduzir com dignidade suas vidas, como também em atuar no cenário público.

É evidente que esse princípio da cidadania igualitária, ao comprometer-se com a luta contra as desigualdades sociais, parece vir em auxílio da dissolução do “duplo recalque”. No entanto, a política do igual respeito, para muitos, é ineficaz no sentido de assegurar as pretensões de reconhecimento público reivindicadas por grupos culturais cuja identidade foi historicamente vinculada à imagens depreciativas e signos de inferioridade. O oferecimento de um mesmo conjunto de direitos e liberdades não seria suficiente para permitir o acesso dessas minorias ao cenário político, o que impediria, portanto, a dissolução do “triplo recalque”. Uma política de reconhecimento igualitário demandaria, além dos direitos a todos assegurados, o reconhecimento de necessidades particulares de indivíduos ou grupos enquanto membros de culturas subjugadas. Em outras palavras, a garantia de coexistência igualitária entre grupos culturais diversos, em alguns casos, só poderia ser assegurada por direitos coletivos que ultrapassassem os limites dos direitos fundamentais - sejam civis, políticos ou sociais - cuja referência são os cidadãos individuais. Isso significa supor que em determinadas circunstâncias pode haver uma relação de oposição entre o direito de iguais liberdades subjetivas e a proteção das identidades coletivas. É por isso que, para muitos autores, as diversas formas de “ação afirmativa”, demandadas e introduzidas sob o signo de uma “política de reconhecimento”, visam assegurar direitos culturais entendidos como direitos coletivos. Restanos, neste momento, nos perguntar se há efetivamente uma incompatibilidade entre a afirmação de certas identidades coletivas - através de políticas de “ação afirmativa” - e a idéia de cidadania igualitária, fundamento do Estado de Direito.

Estado de Direito e políticas afirmativas

Da idéia de que os cidadãos se associam por sua própria vontade para formar uma comunidade de sujeitos de direito livres e iguais resulta uma concepção de Estado de Direito que é inseparável dos conceitos de direito subjetivo e de indivíduo como sujeito portador de direitos. Há, portanto, na origem das Constituições modernas, uma teoria do direito formulada em termos individualistas. De outra parte, a história da universalização dos direitos - a luta por uma cidadania igualitária - foi escrita, como sabemos, no interior dos próprios procedimentos do Estado de Direito. Nem mesmo os direitos sociais - cuja função é compensar condições sociais desiguais - são incompatíveis com essa teoria dos direitos formulada em termos individualistas, pois os bens sociais podem ser ou individualmente distribuídos ou individualmente desfrutados.

Nesta perspectiva, portanto, já podemos perceber que o apelo à direitos coletivos que venham a exceder os limites de uma teoria dos direitos concebida em termos individualistas significa "quebrar em pedaços nossa tradicional autocompreensão do Estado democrático de direito, que está definida com base em um modelo de direitos individuais e é, neste sentido, liberal". (Habermas, 1999, p. 191) De outra parte, além de ignorar as concepções sobre as quais se assenta o constitucionalismo moderno, aqueles que pretendem introduzir direitos coletivos alheios a esse sistema interpretam equivocadamente o universalismo dos direitos fundamentais como abstração das diferenças. Senão vejamos.

A ordem jurídica das sociedades contemporâneas assegura, como vimos, iguais liberdades subjetivas para todos os cidadãos e o faz através de um procedimento legislativo democrático do qual todos devem participar. Assim, essas liberdades subjetivas estão intimamente conectadas com direitos de cidadania oriundos da plena autonomia política dos indivíduos. Em outras palavras,

...o direito coercitivo (...) apenas pode conservar a sua força socialmente integradora em virtude do fato de que os destinatários individuais das normas jurídicas podem ao mesmo tempo reconhecer a si próprios (...) como os autores racionais dessas normas. (Habermas, 1996, p. 33)

A esse respeito, Habermas ainda acrescenta que "a positividade do direito expressa a vontade legítima que deve a sua existência à autolegislação pressupostamente racional de cidadãos politicamente

autônomos.” (Habermas, 1996, p. 33) Se partirmos, portanto, desse enlace interno entre autonomia privada e autonomia pública, percebemos que os cidadãos não podem nem mesmo chegar a gozar de certas liberdades subjetivas se eles mesmos, no exercício da soberania popular, não definem quais as normas e interesses que devem ser reconhecidos. O resultado disso é que, em sociedades plurais, serão estabelecidas normas que irão assegurar um igual tratamento para grupos homogêneos, tanto quanto um tratamento diferenciado para grupos diversos. Ou seja, nas sociedades democráticas contemporâneas, é da conexão interna entre autonomia privada e autonomia pública que decorre as normas que levam em conta tanto a desigualdade das condições sociais de vida, quanto as diferenças culturais. (Habermas, 1999)

Esta ligação intrínseca entre liberdades subjetivas e direitos de participação política - que se encontra na origem da legitimidade do direito positivo - traduz-se, precisamente, na conexão interna entre direitos humanos e soberania popular. Neste sentido, se uma sociedade democrática é uma comunidade de cidadãos livres e iguais, o ordenamento jurídico não pode ser um mero distribuidor de liberdades de ação de tipo privado. A distribuição dos direitos subjetivos só pode ser igualitária se os cidadãos - enquanto legisladores - estabelecem um consenso acerca dos

...critérios conforme os quais o igual vai receber um tratamento igual, enquanto que o desigual um tratamento desigual”. Nesta perspectiva, “a autonomia pública de cidadãos que dão a si mesmos suas próprias leis em processos democráticos de formação da opinião e da vontade tem a mesma origem que a autonomia privada dos sujeitos jurídicos que estão submetidos a essas leis. (Habermas, 1997, p. 100)

Uma vez estabelecida essa intrínseca relação entre autonomia privada e autonomia pública, não há como supor que o sistema de direitos deixará de considerar seriamente as diferenças culturais existentes em comunidades específicas. De resto, como os sujeitos de direitos se individualizam através de um processo de socialização,

...se levamos em conta a natureza intersubjetiva dos sujeitos de direito, então devem também existir direitos concernentes ao caráter de membro de uma cultura, (...) dos quais podem resultar importantes subvenções, atenção pública, garantias etc. (Habermas, 1997, p. 100)

O princípio da igualdade de respeito - fundamento do sistema de direitos do constitucionalismo democrático - não pode, nessa perspectiva, ser visto como uma "imposição igualitária" incompatível com a necessidade de proteção diferenciada de certas identidades coletivas. Da exigência de garantir a inclusão de todos, independentemente de quão marginalizados eles tenham sido - e sabemos que a ausência de reconhecimento de identidades coletivas (ou seu falso reconhecimento) quase sempre vem acompanhada de uma situação social de desvantagem - resulta a necessidade de assegurar a integridade de cada um nos contextos sociais e culturais nos quais a sua identidade se constitui. É isso que nos obriga a optar por uma ampliação intersubjetiva do conceito abstrato de "sujeito de direito". Afinal,

...porque a individualização das pessoas naturais ocorre através da socialização, suas identidades - e, como conseqüência, a integridade dos sujeitos de direito - apenas podem ser protegidas junto com o livre acesso aos contextos de comunicação e mútuo reconhecimento nos quais as pessoas podem adquirir e consolidar suas identidades, articular seus entendimentos de si mesmos e desenvolver seus próprios projetos de vida. (Habermas, 2003, p. 10)

Percebe-se, portanto, que apenas uma interpretação equivocada do princípio do igual respeito pode imaginá-lo cego e ineficaz em face da discriminação e das desigualdades sociais e culturais. O compromisso com o ideal de uma cidadania igualitária não é incompatível com a garantia de direitos culturais demandados e introduzidos sob o signo das "políticas de reconhecimento". Nesta perspectiva, as políticas afirmativas, utilizadas para garantir a diversidade étnica e social nos mais variados setores não são contrárias ao sistema de direitos sobre o qual se baseia o constitucionalismo democrático, desde que desvinculadas de qualquer idéia de direito coletivo que represente opressão de liberdades individuais.

Com efeito, se as políticas afirmativas podem ser vistas como mecanismos capazes de colaborar com a integração de grupos subprivilegiados no cenário do debate político, viabilizando, assim, a dissolução do "triplo recalque", isso não pode significar nenhum compromisso com uma visão de sociedade permanentemente dividida em grupos raciais, o que transformaria a raça - e não a identidade política - em fundamento da cidadania. Ao mesmo tempo, é com base nesse argumento que não podemos tomar as ações afirmativas como políticas compensatórias que, "no presente", teriam a função de reparar ou compensar in-

justiças que, “no passado”, recaíram sobre os antepassados dos seus atuais beneficiários. Em primeiro lugar, não há como, do ponto de vista estritamente jurídico, invocar o argumento compensatório sem fazer referência à existência de um dano específico e mensurável. De outra parte, a legitimidade para reivindicar a reparação é exclusivamente daquele que sofre o dano, da mesma forma que a compensação só pode ser reivindicada daquele que efetivamente pode ser responsabilizado pelo prejuízo causado. (Gomes, 2001) O ato discriminatório do membro de um grupo não pode transformar automaticamente todo o grupo em devedor, da mesma maneira que a injúria sofrida por um indivíduo não pode ser compensada por uma preferência, benefício ou direito exercido por um outro. Como assinala Dworkin, “não há dúvidas de que a ação afirmativa não pode ser justificada como uma compensação, porque (...) as preferências requeridas pelos negros no presente não compensam gerações de negros que sofreram injustiças no passado.” (Dworkin, 2003)

É evidente que isso não significa supor que a discriminação é um evento discreto que atinge apenas vítimas individuais. Ao contrário, quando as vítimas da discriminação pertencem a uma comunidade segregada os seus efeitos atingem todos os seus membros. Não podemos, no entanto, transformar as políticas afirmativas em uma espécie de modelo de justiça grupal. O que se está afirmando é que a segregação não pode ser vista como um “efeito” de um passado de discriminação, mas, ao contrário, como “causa” de uma injusta desigualdade racial. (Anderson, 2001)

As ações afirmativas, introduzidas com base na necessidade de implementação de políticas de reconhecimento, devem, portanto, ser vistas não como mecanismos de compensação, mas como medidas de integração, cuja função primordial é dissolver os obstáculos que, vinculados a uma discriminação atual, impedem a efetiva e igual participação de amplos setores da sociedade nos processos de deliberação política. A verdade é que não se viola o princípio da igual proteção simplesmente porque um grupo social, no âmbito de uma discussão pública, deixou de ser beneficiado por uma decisão política. No entanto, quando essa perda é resultado direto de uma vulnerabilidade que decorre do preconceito, da hostilidade e da segregação não há como se falar em igualdade de respeito e consideração:

...a igual proteção não garante que cada cidadão será igualmente beneficiado por cada decisão política; ela garante apenas que ele será tratado como um igual - com igual consideração e respeito -

no processo político e nas deliberações que produziram aquela decisão. (Dowrkin, 1998)

Nesta perspectiva, tomar as políticas afirmativas como medidas integrativas nos permite, de um lado, compatibilizá-las com o sistema de direitos sobre o qual se assenta o constitucionalismo moderno e, de outro, utilizá-las como mecanismo capaz de colaborar com a dissolução do “triplo recalque”, na medida em que sua principal função é eliminar todos os entraves que, decorrentes da segregação racial, impedem uma democrática e efetiva participação dos grupos raciais marginalizados.

Se estamos de acordo que nas democracias contemporâneas a cidadania - e não a raça - deve ser a base da identidade política e se também concordamos que o Estado de Direito deve ser o ponto de referência inabalável para qualquer interpretação crítica, as políticas afirmativas, como medidas de integração e inclusão de grupos marginalizados no espaço público, não podem representar qualquer compromisso com a implantação de uma “política da diferença” que venha a violar o princípio do igual respeito. O compromisso com a cidadania igualitária assegura, como vimos, a integridade do indivíduo nos contextos sociais e culturais nos quais a sua identidade se constitui. As políticas afirmativas, nessa perspectiva, não são intervenções administrativas normalizadoras que favorecem um grupo em detrimento de outros. São apenas uma das formas de concretizar os direitos que decorrem do princípio da igualdade de respeito.

Referências bibliográficas

- ANDERSON, Elizabeth S. *Integration, affirmative action, and strict scrutiny*, University of Michigan: Department of Philosophy, 2001. Texto para discussão.
- BIRMAN, Joel. “Freud e a crítica da razão delirante”, *Freud - 50 Anos depois*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1989.
- COSTA, Jurandir Freire. *Violência e psicanálise*. Rio de Janeiro: Graal, 1984.
- DWORKIN, Ronald. “Is affirmative action doomed?”, *The New York Review of Books*, Volume 45, número 17, 5 de novembro de 1998.
- Sovereign virtue. The theory and practice of equality*. Cambridge: Harvard University Press, 2002.
- “The court and the university”, *The New York Review of Books*, volume 50, número 8, 15 de maio de 2003.
- FREUD, Sigmund. *Pequena coleção das obras de Freud*. Volume 23 (Conferências Introdutórias sobre Psicanálise - Teoria Geral das Neuroses II). Rio de Janeiro: Imago, 1976.
- O futuro de uma ilusão*. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1978
- GOMES, Joaquim B. Barbosa. *Ação afirmativa & princípio constitucional da igualdade*. Rio de Janeiro: Editora Renovar, 2001.
- GUTMANN, Amy. “Introducción”, em: TAYLOR, Charles (org.) *El multiculturalismo y “la política del reconocimiento”*. México: Fondo de Cultura Económica, 1993.
- HABERMAS, Jürgen. *Conhecimento e interesse*. Rio de Janeiro: Editora Guanabara, 1987^a.
- Teoría de la acción comunicativa*. Tomo II, Capítulo VI. Madrid: Taurus, 1987b.
- “Objecciones de Hegel a Kant”. *Escritos sobre moralidad e eticidad*. Barcelona: Paidós, 1991.
- Between facts and norms. Contributions to a discourse theory of Law and Democracy*. Cambridge: Massachusetts Institute of Technology Press, 1996.
- Más allá del Estado Nacional*. Madrid: Editorial Trotta, 1997.
- “La lucha por el reconocimiento en el Estado Democrático de Derecho”, *La inclusión del otro*. Barcelona: Paidós, 1999.
- “Intolerance and discrimination”, *New York University School of Law*. Volume 1, nº 1, 2003.
- HONNETH, Axel. “Invisibility: on the epistemology of ‘recognition’”, *The Aristotelian Society*. Supplementary volume 75, 2001.
- MARCUSE, Herbert. *Eros e civilização. Uma interpretação filosófica do pensamento de Freud*. Rio de Janeiro: Zahar Editores.
- MARX, Karl & ENGELS, Friedrich. *A Sagrada Família*. São Paulo: Centauro, 2001.
- MEAD, George Herbert. *Mind, self & society*. Chicago: The University of Chicago Press.
- RAWLS, John. *Liberalismo político*. México: Fondo de Cultura Económica, 1995.
- ROUANET, Sergio Paulo. *Teoria crítica e psicanálise*. Rio de Janeiro/Fortaleza: Tempo Brasileiro/Edições UFC, 1983.
- A razão cativa*. São Paulo: Brasiliense, 1987. 2ª edição.
- TAYLOR, Charles. *El multiculturalismo y “la política del reconocimiento”*. México: Fondo de Cultura Económica, 1993.