

4. A IGUALDADE HOJE

Giuseppe Tosi
pinuccio@uol.com.br

Quanto à igualdade, a proposição ordinária de que
todos os homens são iguais por natureza
contém o equívoco de confundir o natural com o conceito.
Importa, pelo contrário, dizer que,
por *natureza*, os homens são apenas *desiguais*.
Que a igualdade exista, que o *homem*
– e não como na Grécia e em Roma, etc., apenas alguns homens –
seja reconhecido e valha juridicamente como pessoa,
eis algo que é tampouco por *natureza*,
que é antes produto e resultado da consciência do princípio mais profundo do Espírito,
e da universalidade e do desenvolvimento desta consciência
G.F. W. Hegel

Esta afirmação de Hegel (1992, p. 133), encontra ampla comprovação histórica. De fato, durante a maior parte da história da humanidade, e em grande parte ainda hoje, os homens não se reconheceram entre si como iguais, mas como diferentes, e as diferenças eram vistas como desigualdades. Desde os membros das comunidades primitivas, que só consideravam a si mesmos como “homens”, até os choques entre civilizações da contemporaneidade, o que prevaleceu historicamente foi o princípio de que os homens são desiguais “por natureza”. Ainda que o conceito do reconhecimento de uma natureza humana comum tenha estado sempre presente na história, a tendência hegemônica foi a da naturalização das desigualdades sociais, tanto interna como externamente às sociedades. Embora doutrinas políticas igualitárias possam ser encontradas na Antigüidade (estoicismo) e na Idade Média (cristianismo), é somente na Modernidade que a consciência da igualdade (junto com a da liberdade) se torna um pré-conceito (*vor-begriffe*) do nosso tempo.

Hegel, portanto, tem razão – em polêmica com os jusnaturalistas – em identificar a igualdade como um conceito construído historicamente e, por isso, acrescentaríamos nós, sempre sujeito às vicissitudes da história, uma vez que, à diferença de Hegel, não temos mais a confiança de que a Providência ou a Razão governam a história. Hegel, porém, confunde aqui dois conceitos distintos: igualdade e diversidade. Na verdade, *por natureza* os homens não são desiguais, mas diferentes; a diversidade é um fato, a igualdade é um valor moral que deve ser transformado numa norma jurídica (FERRAJOLI, 1999, p. 73-96). E as diferentes doutrinas políticas podem ser avaliadas a partir da relação que estabelecem entre o fato, o valor e a norma (REALE, 2003). Temos aqui uma clivagem fundamental: as doutrinas não igualitárias fazem dessas diferenças

desigualdades naturais, as doutrinas igualitárias não negam a natural diversidade dos homens, mas afirmam que todos os seres humanos “nascem livres e iguais” e devem ser tratados como pessoas, “sem distinção de qualquer espécie, seja de raça, cor, sexo, língua, religião, opinião política ou de outra natureza, origem nacional ou social, riqueza, nascimento ou qualquer outra distinção”, como rezam nos artigos 1 e 2 da Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948 (NAÇÕES UNIDAS, 1948). O que se opõe à igualdade não é diversidade, mas desigualdade, o que se opõe à diversidade é uniformidade: há diversidade de condições, mas igualdade de direitos. As diferenças entre as doutrinas políticas se referem justamente à maior ou menor aceitação deste critério.

Um outro critério fundamental para definir a igualdade é saber quais sujeitos devem ser considerados iguais (se todos ou somente alguns), quais bens materiais e imateriais devem ser distribuídos a esses sujeitos e quais critérios devem ser utilizados nesta distribuição, ou seja, que tipo de justiça distributiva e/ou corretiva deve prevalecer (BOBBIO, 1995). Utilizando tais critérios iniciais, podemos afirmar que existem quatro maneiras distintas de conceber a relação entre diversidade e igualdade.

4.1. Quatro maneiras de entender a relação entre igualdade e direito.

O anti-igualitarismo. Anti-igualitaristas são todas aquelas doutrinas que defendem uma *diferenciação jurídica das diferenças*, como afirma Ferrajoli (1999, p. 74), ou seja, que identificam as diversidades naturais como desigualdades naturais. Tais doutrinas dão sustentação às sociedades estamentais ou de casta, onde as hierarquias sociais são sacralizadas e naturalizadas e a desigualdade considerada permanente e ineliminável. Se os sujeitos são naturalmente desiguais, a distribuição dos bens deve ser também desigual: tratar desiguais como iguais seria uma injustiça. Tais doutrinas não reconhecem nem a igualdade jurídica formal de todos diante da lei e menos ainda a igualdade substancial ou material. Um exemplo típico é a doutrina aristotélica da escravidão natural, fundamentada no princípio de que: “comandar e ser comandado (*árchein kai árchesthai*) estão entre as condições não somente necessárias, mas também convenientes; e certos seres, desde o nascimento (*ek genetés*), são diferenciados (*diéstekte*), para serem comandados, ou para comandarem” (ARISTÓTELES, 1997, I, 5, 1254a 21-24). Por isso, é justo e benéfico para ambos que o homem livre domine o escravo, o *pater familias* a mulher e os filhos, o grego o bárbaro. Exemplos modernos desse tipo de doutrinas podem ser encontrados nos movimentos “reacionários” contrários à revolução francesa e nas ideologias racistas contemporâneas, desde o nazismo até o *apartheid*.

A **igualdade formal ou jurídica** é típica do liberalismo moderno, que defende uma *indiferença jurídica das diversidades*, ou seja, uma concepção abstrata e formal da igualdade, como igualdade de todos os cidadãos diante da lei, indiferentemente de suas condições econômicas ou sociais. Tal concepção foi, e continua sendo, uma grande conquista da civilização, na medida em que eliminou os fóruns privilegiados das sociedades estamentais e garantiu a todos os cidadãos a igualdade **de** direitos. Porém não teve nenhum efeito com relação às desigualdades econômicas, aliás foi uma condição necessária para a justificação e o desenvolvimento de tais desigualdades no sistema capitalista, não garantido assim a igualdade **nos** direitos (BOBBIO, 1995, p. 22-24).

O pressuposto do liberalismo, radicalizado pelo neoliberalismo contemporâneo, é que a desigualdade econômica e social é ineliminável e benéfica para a sociedade: o que deve prevalecer é o livre desenvolvimento das capacidades e atitudes individuais, na presunção de que o egoísmo de cada um vai redundar em benefícios para todos. Neste sentido, como afirma Bobbio (1995, p. 37):

O liberalismo é uma doutrina só parcialmente igualitária: entre as liberdades protegidas encontra-se também a liberdade de possuir e acumular, a título pessoal, bens econômicos sem limites, e a liberdade de empreender operações econômicas (a chamada liberdade de iniciativa econômica), das quais tiveram origem e continuam a se originar as grandes desigualdades sociais nas sociedades capitalistas mais avançadas e entre as sociedades mais avançadas e as do Terceiro Mundo.

Tal desigualdade econômica foi historicamente tão marcante que mesmo a igualdade jurídica diante da lei não encontrou garantias nas sociedades burguesas do período pós-revolucionário. Apesar da afirmação de que “todos os homens nascem e são livres e iguais”, uma grande parte da humanidade permanecia excluída dos direitos fundamentais. As várias declarações de direitos das colônias norte-americanas não consideravam os **escravos** como titulares de direitos tanto quanto os homens livres. A *Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão* da Revolução Francesa não considerava as **mulheres** como sujeito de direitos iguais aos dos homens¹. Em todas estas sociedades, o voto era censitário e só podiam votar os homens adultos e ricos: **os pobres e os analfabetos** não podiam participar da vida política. Tais direitos não valiam nas relações internacionais, num período em que na Europa, ao mesmo tempo em que proclamavam-se os direitos universais, tomava um novo impulso o grande movimento de **colonização** e de **exploração** dos povos extra-europeus que excluía a grande parte da humanidade do gozo dos direitos elementares (LOSURDO, 2006).

¹ Durante a Revolução Francesa, Olympe de Gouge elaborou uma “Declaração dos Direitos da Mulher e da Cidadã” que foi rejeitada por unanimidade pela Assembléia Nacional Francesa em 1791. A proponente foi posteriormente levada à guilhotina no período do Terror.

A criação de um mercado mundial foi possível graças à pilhagem e à drenagem de enormes recursos dos povos colonizados e a reintrodução em ampla escala da escravidão, fenômenos que contribuíram para o processo histórico da acumulação primitiva do capital, que deu o grande impulso à criação e expansão do sistema capitalista mundial. A **escravidão** foi implantada na época Moderna pela “potências cristãs”, tendo Portugal o monopólio do tráfico, numa forma tanto mais brutal e injustificável enquanto abertamente em contraste com a doutrina da fraternidade natural de todos os homens da tradição cristã secularizada pela modernidade. E, se os antigos discriminavam os bárbaros, foram os modernos que inventaram o racismo na sua forma específica como um produto “novo” do etnocentrismo e do cientificismo europeu que a Antiguidade não conhecia (TODOROV, 2003).

A igualdade material ou econômica é típica das doutrinas socialistas, que defendem uma *homologação jurídica das diferenças*, ou seja, a igualdade não somente **de** direito, mas **nos** direitos, em particular nos direitos econômicos e sociais. Apesar de constar entre os lemas das Revoluções burguesas, o tema da igualdade sempre foi o grande tema do socialismo e a polarização entre liberdade e igualdade foi, durante muito tempo, o tema central da filosofia política moderna e continua sendo ainda hoje, segundo Bobbio (2001), a diferença essencial entre direita e esquerda². Esta concepção, que encontra em Rousseau (2003), o seu antecessor, é típica dos movimentos socialistas que surgem, no começo do século XIX, e se consolidam a partir dos movimentos revolucionários de 1848 (ano em que foi publicado o *Manifesto comunista*), como resposta às profundas desigualdades econômicas criadas pela revolução industrial (HOBSBAWN, 1982).

Os movimentos socialistas e social-democráticos não reivindicavam somente a ampliação da cidadania, introduziram também um novo conjunto de direitos, desconhecidos e estranhos ao liberalismo: os direitos de igualdade ou econômicos e sociais³. Já nas constituições subsequentes à “Declaração dos direitos do homem e do cidadão de 1789”, como, por exemplo, nas Constituições de 1791 e 1793, aparecem os primeiros “direitos sociais”: à assistência pública aos pobres e necessitados, considerada “um direito sagrado”, ao trabalho, à instrução primária universal e gratuita. Tais direitos não tiveram maiores conseqüências na época, mas reaparecerão com mais efetividade na Constituição Francesa de 1848.⁴ Estava, assim, aberto o caminho que levaria progressivamente à inclusão de uma série de direitos que foram conquistados “contra” a tradição liberal. Essa luta que foi protagonizada pelos excluídos do sistema liberal burguês durante todo o século XIX e grande parte do século XX e foi inspirada pelas doutrinas socialistas. Tais

² Uma doutrina que pretende superar esta distinção tradicional, procurando uma “terceira via” se encontra em: Giddens (1996).

³ Para uma história social dos direitos humanos, ver: Trindade (2003).

⁴ Ver: Comparato (2001), (especialmente os capítulos. 5 e 6).

movimentos tiveram um papel fundamental na ampliação dos direitos civis e políticos, sobretudo com o sufrágio universal que introduziu as “massas populares” no jogo político, fenômeno novo na história da democracia.

Na sua luta contra o absolutismo, o liberalismo considerava o Estado como um mal necessário e mantinha com ele uma relação de intrínseca desconfiança: a questão central era a garantia das liberdades individuais **contra** a intervenção do Estado nos assuntos particulares. Agora, ao contrário, tratava-se de obrigar o Estado a fornecer um certo número de serviços para diminuir as desigualdades econômicas e sociais e permitir a efetiva participação de todos os cidadãos na vida e no “bem-estar” social.

Este movimento tomará um grande impulso com as revoluções socialistas do século XX. Já a Revolução Mexicana de 1915/17 havia colocado claramente em primeiro plano a necessidade de garantir os direitos econômicos e sociais. Em 31 de janeiro de 1917, os revolucionários mexicanos aprovaram uma Constituição que, além de estender os direitos civis e políticos a toda a população, pela primeira vez incorporava amplamente direitos econômicos e sociais, com o conseqüente estabelecimento de restrições à propriedade privada (COMPARATO, 2001, p.160-178).

No dia 4 de janeiro de 1918 (dia 17, pelo calendário atual), o "Congresso dos Sovietes" proclamava ao mundo a "Declaração dos Direitos do Povo Trabalhador e Explorado", que viria a ser conhecida como um contraponto proletário à "Declaração burguesa" de 1789. Tal declaração inaugurou uma ótica completamente nova e polêmica na abordagem tradicional dos Direitos Humanos, colocando os direitos econômicos e sociais como alicerces da nova sociedade e servirá de modelo para as outras revoluções comunistas do mundo inteiro.⁵

No começo do século XX, o movimento socialista se dividiu em duas grandes correntes: revolucionários e reformistas. A corrente doutrinária revolucionária, a partir da crítica radical de Marx ao liberalismo e aos direitos humanos enquanto direitos burgueses MARX. K. (2004)⁶, privilegiou os direitos econômicos e sociais em detrimento dos direitos civis e políticos. Para o marxismo-leninismo revolucionário, que se tornou a ideologia oficial dos regimes comunistas do século XX e influenciou os partidos comunistas do mundo inteiro, não era possível uma igualdade econômica efetiva sem a superação da divisão de classe entre proprietários dos meios de produção e proletários, ou seja, sem a abolição da propriedade privada e a superação do capitalismo. Nos países do socialismo real, os direitos econômicos e sociais se tornaram obrigações do Estado, que assumiu também o controle da produção e circulação de bens, eliminando ou restringindo fortemente a liberdade de iniciativa econômica, e as liberdades individuais em geral, com os êxitos totalitários que conhecemos (ARENDDT, 1989). O objetivo era a igualdade total das condições

⁵ Ver: Trindade (2003, p. 90).

⁶ Para uma leitura da relação entre socialismo e direitos humanos ver: LYRA (2006, p. 223-248).

econômicas através da “socialização” (de fato estatização) dos meios de produção. Na realidade, estas sociedades alcançaram este objetivo às custas da eliminação dos direitos civis e políticos, e, ao mesmo tempo, criaram outras formas de desigualdades econômicas e políticas, a partir de uma nova estratificação do poder e das classes sociais.

A igualdade de oportunidade é defendida pelo socialismo reformista ou social-democrático que propõe uma *valorização jurídica da diferença*, ou seja, o reconhecimento de que é preciso dar um tratamento jurídico às diferenças, não para naturalizá-las e perpetuá-las, como afirmam as teorias anti-igualitárias, nem para eliminá-las radicalmente como pretende o comunismo revolucionário, mas para superá-las parcialmente. A diferença do liberalismo clássico, a social-democracia entende a igualdade de oportunidade não somente como garantia dos direitos fundamentais à vida, à propriedade, à liberdade, e à igualdade perante a lei, mas como distribuição de privilégios jurídicos e benefícios materiais para os não privilegiados, para colocá-los no mesmo nível de partida (OPPENHEIM, 1986, p. 605). A social democracia renuncia – implícita ou explicitamente - à idéia da abolição do mercado capitalista, mas atribui ao Estado um forte poder de intervenção nos mecanismos econômicos para garantir ao maior número de cidadãos possível algumas condições mínimas que lhe permitam competir em condições de igualdade, ou seja, de ter as mesmas oportunidades nas relações mercantis. Os direitos econômicos e sociais não são garantidos plenamente, porque não podem ser exigidos diante de uma Corte de Justiça, como no caso dos direitos civis e políticos, mas o Estado Social de Direito assume uma responsabilidade político-programática para a sua realização, oferecendo aos cidadãos as condições mínimas para que possam competir com sucesso no mercado.⁷

De fato, os direitos sociais, sobretudo após a Segunda Guerra Mundial, começaram a ser colocados nas Cartas Constitucionais e postos em prática em larga escala, com a criação do “Estado do Bem-Estar Social” (*Welfare State*) nos países capitalistas, sobretudo europeus: os governos se viram obrigados – para satisfazer os movimentos sociais internos e afastar a ameaça externa do comunismo – a realizar amplos programas de socialização e distribuição da renda, com as experiências social-democráticas, labouristas e cristão-democráticas.⁸ Como observam Luc Ferry e Alain Renaut, a realização dos direitos econômicos e sociais implica uma concepção de Estado diferente do liberalismo clássico:

⁷ São favoráveis a uma ampla “justiciabilidade” dos direitos de igualdade autores como: Cançado (1997); Lima Junior (2001); Lima Junior (2003); Piovesan (1998, p. 77-92 e 127-137). Para uma visão mais crítica da possibilidade de garantir os direitos econômicos e sociais num sistema capitalista, ver: ZOLO, 2006, pp. 3-92.

⁸ A obra clássica que abriu este debate e que continua como referência indispensável é: T. H. MARSHALL, *Cidadania, classe social e status*, Rio de Janeiro: Zahar, 1958.

De um lado, temos uma concepção puramente *negativa* da lei, que se preocupa de proibir toda tentativa (do Estado, de grupos ou de indivíduos) que impeça ao cidadão de gozar de suas liberdades nos limites de sua compatibilidade com as liberdades do outro: uma lei que proíba de proibir e cuja função tem como eixo a *democracia política*. [...] Quando, ao contrário, se introduz a consideração dos direitos sociais, se espera que o Estado, através de suas leis, intervenha na esfera social para assegurar uma melhor repartição da riqueza e corrigir as desigualdades: a função, neste caso *positiva*, da lei é de contribuir ao surgimento de uma *democracia social* que tenda não somente para a igualdade política (“o direito igual de concorrer à formação da lei”), mas para uma igualização, pelo menos parcial, das condições.” (FERRY, L.- RENAUT, A. 1992, pp. 30-31 - tradução do autor).

4.2. O “tsunami” neoliberal

Após a queda do muro de Berlim em 1989, entraram em crise tanto o sistema comunista quando a sistema de *Welfare* da social-democracia ocidental e se abriu uma nova fase histórica na qual estamos imersos e que é difícil de decifrar completamente. A queda do muro de Berlim, simbolicamente veio significar não somente o fim do projeto comunista em todo o Leste Europeu (mas também na China e em outros países do bloco), mas igualmente o fim do ciclo revolucionário que havia caracterizado a história da Europa e do mundo nos últimos dois séculos e que tinha encontrado o seu paradigma na Revolução Francesa. A característica principal deste ciclo revolucionário (que o diferencia das revoluções Inglesa e Norte-americana) é a sua pretensão de universalidade. São revoluções que não se limitam à transformação do próprio país, mas pretendem ser o início, ou a vanguarda de uma revolução mundial, de uma transformação radical da humanidade como um todo. Essa pretensão expressa a consciência de que, a partir do final do século XVIII, a humanidade estava entrando numa nova fase, a fase da *Historia Universal* (*allgemeinen Geschichte*) como a chamaria Kant ou da *Historia Mundial* (*Weltgeschichte*) nas palavras de Hegel, ou do mercado mundial como diria Marx. A revolução industrial estava transformado o mundo num espaço econômico unificado, criando as condições para uma historia mundial e portanto para uma política mundial.

A queda do muro de Berlim representa simbolicamente não somente a vitória do sistema capitalista e a derrota de uma alternativa global a este sistema, mas foi interpretada pelas potências ocidentais, *in primis* os Estados Unidos, como o desfecho da guerra fria, e portanto a vitória da III guerra mundial. O “capitalismo triunfante” procurou preencher o vazio político deixado pelo colapso do “império soviético” com uma política unilateral com pretensões imperialistas que encontrou a sua ideologia no neo-liberalismo, como retorno à utopia liberal das possibilidades de autoregulamentação do mercado global.

Expoentes contemporâneos desta concepção são os neoliberais como Friedrich von Hayek (1983), para o qual o conceito de justiça social é uma contradição em termos, liberistas econômicos como Milton Friedman (1980) e a escola de Chicago e os libertários “anárquicos” como Robert Nozick (1991), defensor de um individualismo radical na moral, na política e na economia⁹.

Na realidade, a expansão dos mercados internacionais provocou um aumento das desigualdades sociais a nível internacional, um aumento das situações de risco ambiental, um aumento das tensões militares, um retorno à corrida armamentista, o fortalecimento do fenômeno do terrorismo global e a possibilidade de uma “guerra global” (GALLI, 2002). Ficou claro que a liberdade e a igualdade burguesa, entendidas meramente como liberdade civil e política e como igualdade jurídica formal diante da lei, não foram suficientes para superar as desigualdades econômicas¹⁰.

A onda neoliberal promoveu também uma crise do sistema de Welfare nos Estados desenvolvidos. A proposta tradicional social-democrata, na qual confluíam as teorias liberais “de esquerda”, entrou em declínio com a crise fiscal do Estado social diante da investida neoliberal. O neoliberalismo exercita uma pressão muito forte sobre os sistemas econômicos nacionais através de uma competição feroz dos países “emergentes” que podem contar com uma mão de obra barata, provocando a delocalização industrial, com reflexos sobre os níveis salariais e o sistema de seguridade social. A nova onda imigratória provocadas pelas enormes desigualdades entre países pobres e ricos pressiona fortemente as próprias estruturas democráticas desse países e o sistema de proteção social que a classe trabalhadora havia conquistado ao longo de décadas de lutas.

Tudo isso coloca em xeque a validade da teoria neoliberal, na qual o contrato social funda-se no pressuposto do natural egoísmo dos indivíduos que deve ser somente controlado e dirigido para uma “sadia” competição de mercado. Neste sentido, na concepção atomista e individualista da sociedade, própria do liberalismo e do neoliberalismo, o estado de natureza é superado pelo Estado civil só formalmente, mas, de fato, permanece no próprio âmago da sociedade que tende a reproduzir e ampliar as relações mercantilistas, como afirma H. C. de Lima Vaz: “Isso não impede o reaparecimento do *estado de natureza* em pleno coração da vida social, com o conflito dos interesses na sociedade civil precariamente conjurado pelo convencionalismo jurídico” (VAZ, 1993, p. 175).

⁹ Sobre um “arrependimento”, pelo menos parcial, de Nozick, ver: Morresi, 2002, p. 55-56.

¹⁰ Entre a imensa literatura sobre a globalização, assinalamos: BECK, Ulrich, *O que é a globalização. Equívocos do globalismo. Respostas à globalização*, Paz e Terra, Rio de Janeiro 1999. HIRST, Paul e THOMPSON, Graham, *Globalização em questão*, Vozes, Petrópolis 1998. IANNI, Octavio, *A sociedade global*, Civilização Brasileira, Rio de Janeiro 1996; *Teoria da globalização*, Civilização Brasileira, Rio de Janeiro 1997. ZOLO, Danilo *Globalizzazione. Una mappa dei problemi*, Roma-Bari: Laterza 2004.

Parece difícil negar que as experiências históricas destes últimos dois séculos apontam a necessidade de superar dois extremos: a utopia comunista da eliminação do mercado e a utopia neoliberal da autoregulação do mercado. Realisticamente o mercado capitalista não somente resistiu e sobreviveu às suas crises internas e às alternativas externas, mas manteve uma imensa força de penetração em todos os países do mundo, inclusive nos países do antigo bloco comunista. Se o ciclo das revoluções políticas burguesas se encerrou na metade do século XIX, o ciclo das revoluções industriais nunca parou e continua em franco desenvolvimento e em contínua evolução, através das sucessivas revoluções tecnológicas que acontecem em ritmo frenético. O sub-sistema econômico tende a colonizar os outros subsistemas: social, político, religioso, artístico e a invadir sempre mais “o mundo da vida” com a sua racionalidade instrumental (HABERMAS, 1987).

O mercado globalizado, por sua vez, não se autoregula: deixado a si mesmo tende a provocar uma sociedade global sempre mais instável e de risco, segundo a definição de Ulrich Beck (*risikogesellschaft*): riscos sociais, ambientais, financeiros, econômicos, militares. E é muito arriscado imaginar que o mercado global possa solucionar esses riscos como uma “conseqüência não intencional” da busca direta de lucro, que ao final é o único verdadeiro motor do capitalismo (GIDDENS, 1999, p. 159). Esta situação se reproduz em nível mundial. Aparece sempre mais claramente – sobretudo para quem olha o mundo do lugar social dos excluídos – que o projeto da globalização, como hoje se apresenta, não somente não é de fato universal, mas tampouco universalizável, porque precisa reproduzir continuamente a contradição excluídos/incluídos, emancipação/exploração, dominantes/dominados. Nem todos os chineses (1 bilhão e 200 milhões de pessoas) poderão ter acesso ao nível de vida ocidental, mas somente uma pequena, mas expressiva, minoria de uma nova classe de consumidores, que está crescendo no mundo inteiro.

Se não é mais imaginável, pelo menos nas atuais condições históricas, uma alternativa global ao mercado, é possível e necessário pensar numa sua regulamentação política. Esse parece ser o grande desafio da atualidade: recuperar o papel regulador dos Estados nacionais e fortalecer organizações inter e supra nacionais que permitam uma efetiva *governance* dos processos de globalização.

Neste sentido, a igualdade desejável não é somente uma mera igualdade jurídica, nem uma impossível e indesejável igualdade substancial, mas tampouco uma igualmente impossível igualdade de oportunidades para que o maior número de pessoas, e tendencialmente todos, possam se tornarem livres consumidores no mercado global.

4.3. Revisando o conceito de igualdade.

Após o colapso do sistema comunista e o avanço do neoliberalismo, as doutrinas igualitárias encontram-se em grave dificuldade. Como afirma Ronald Dworkin: “A igualdade é uma espécie ameaçada de extinção entre os ideais políticos” (DWORKIN, 2005, p. IX). Esta ameaça provém de duas frentes, como afirma Fernando Magalhães:

De um lado, a desigualdade econômica, fruto da restauração do ideário liberal que busca completar sua “revolução”, interrompida com o advento da democracia e do Estado do Bem-Estar Social. [...] Do outro lado, um outro tipo de investida menos radical e mais sutil, preocupante, até, porque mais refinada, mais sofisticada, quase imperceptível aos espíritos mais lúcidos da filosofia política. Uma investida contra a igualdade que se eleva ao universo da cultura. E o que é mais grave: recebe o estímulo da própria esquerda que se apodera do “espectro da diferença” (MAGALHÃES, 2007).

A igualdade se encontra, assim, diante de um duplice desafio: garantir as diversidades identitárias, reivindicadas pelos movimentos que lutam pelo reconhecimento das próprias especificidades, sem esquecer a necessidade de superação das desigualdades sociais e econômicas criadas e amplificadas pela globalização. Trata-se de uma luta pelo reconhecimento, simultaneamente, da igualdade e da diversidade, que repercute tanto nos direitos civis e políticos, quanto nos direitos econômicos, sociais e culturais. Não se trata da igualdade dos “homens”, conceito abstrato, mas das mulheres, das crianças, dos idosos, dos homossexuais, e de todo tipo de minoria étnica, social, cultural.

É evidente que se exasperam as diferenças arrisca-se de perder o horizonte da igualdade, ou seja, do que há de comum além das diferenças. Perder-se-ia assim toda a herança histórica das lutas sociais: esta é a desconfiança de setores de esquerda, expressa no ensaio de Fernando Magalhães, diante de uma acentuação da diferença em detrimento da igualdade, assim como aparece nas posições de certos autores pós-modernos e nas reivindicações dos novos movimentos sociais que fazem da diferença a principal bandeira de luta. É verdade que, como diziam já os nominalistas medievais, os conceitos gerais são meras palavras, *flatus vocis*, que só existem na nossa mente, mas não na realidade, que é composta somente por coisas individuais: o “homem” é uma abstração, só existem homens em suas múltiplas diferenças. Esta crítica já havia sido levantada pelos conservadores, como Edmund Burke e Joseph De Maistre, à revolução francesa e à suas “abstrações” (BURKE, 1997)¹¹. Mas foram justamente essas abstrações em toda a sua generalidade que permitiram que nelas se reconhecessem indivíduos, grupos, classes sociais e, tendencialmente, a humanidade inteira.

¹¹. Ver: BOBBIO, A Revolução Francesa e os direitos do homem, in *A era dos direitos*, Rio de Janeiro, Campus, 2004.

A igualdade não perdeu a sua importância, mas precisa ser reformulada para os novos tempos. A seguir, sem pretender se exaustivos, apontaremos algumas teorias que reformulam e atualizam o conceito de igualdade.

Em primeiro lugar, inserindo-se na tradição do liberalismo político, colocamos as teorias que (re)propõem um “**igualitarismo das oportunidades**” (RAWLS, 2002 - DWORKIN, 2002) ¹². Tais doutrinas concebem a igualdade como um critério de justiça e, portanto, de distribuição justa e equitativa (*fairness*) dos bens, entre os sujeitos sem recorrer a uma teoria do bem e da vida boa, que seria incompatível com as sociedades contemporâneas, nas quais impera o pluralismo ou politeísmo dos valores e das visões de felicidade. Uma das características do conceito de igualdade introduzido por esses autores é a necessidade de utilizar, na distribuição equitativa dos bens, um critério que considere os “menos favorecidos” (*worst off*), colocando assim limites políticos e econômicos à ilimitada liberdade de acumulação de bens dos mais favorecidos (*best off*). Esses autores sugerem medidas políticas concretas que permitam a equalização das oportunidades: é neste contexto que nascem as propostas de ações afirmativas, ou de discriminação positiva, como as das cotas sociais e étnicas para ingressar nas Universidades ou nos empregos públicos (VAN PARIJS, 1997), e de renda mínima de cidadania, que permitam aos cidadãos “menos favorecidos” de ter acesso aos bens primários e públicos indispensáveis e necessários para a vida (VANDERBORGHT-VAN PARIJS, 2006).

Um outro conjunto de teorias reatualiza a tradição aristotélica, propondo um conceito mais amplo: a **igualdade das capacidades** (SEN, 1999. 2000; NUSSBAUM-SEN, 1993; FINNIS, 2007). Tais doutrinas defendem a tese de que, na distribuição dos bens, não é suficiente um critério de justiça, mas é preciso também considerar uma certa concepção de bem e de vida boa. Elas definem a igualdade sobretudo como exercício de algumas capacidades (*capability approach*), que podem ser resumidas em três grandes esferas: capacidades necessárias a uma boa vida fisiológica, a uma boa vida racional ou razoável e a uma boa vida relacional. O fundamento dessa proposta pressupõe uma crítica à antropologia individualista dos modernos e a reproposição da antropologia aristotélica do homem como um ser por natureza social e político, um ser de razão e de linguagem e um ser ético, porque compartilha os valores de uma determinada comunidade (DENEULIN, 200).

Foi a partir de uma teoria desse tipo que a ONU reformulou (sob a influência do prêmio Nobel de Economia Amartya Sen) o cálculo do índice de desenvolvimento, introduzindo o Índice de Desenvolvimento Humano (IDH), que mede não somente a participação *per capita* no Produto

¹² Ver: FELIPE, Sônia. “Rawls: uma teoria ético-política da justiça”, In: OLIVEIRA, Manfredo de., *Correntes fundamentais da ética contemporânea*, Petrópolis: Vozes, 2000, pp. 133-162

Interno Bruto, mas também a expectativa de vida e o grau de escolaridade, entre outros indicadores mais “qualitativos”, que permitem avaliar como cada sociedade é capaz de satisfazer as capacidades/potencialidades fundamentais do ser humano: a distribuição o mais possível equitativa dos bens materiais (expectativas de vida, condições da saúde, de habitação, de nutrição, etc.) e imateriais (educação, senso crítico, convivência com outros homens, com a natureza, etc.) indispensáveis para o desenvolvimento pleno (*flourishment*) das potencialidades humanas necessárias para uma “vida boa”. Neste sentido, a igualdade não deveria ser uma mera igualdade de oportunidade que tem como objetivo final permitir a todos de competirem melhor no mercado capitalista, e se tornarem produtores e consumidores sempre mais competentes e competitivos. Como já dizia Aristóteles na *Política*, criticando a expansão mercantilista e comercial que estava tomando conta das *polis* gregas, a riqueza é um meio necessário para a vida boa e feliz, mas não um fim em si mesmo, e a acumulação de riquezas pela riqueza (que ele chamava de *techné crematistiké*) não é digna do homem livre e não conduz à vida boa. Ao colocar a ênfase não mais nas oportunidades, mas nas capacidades, essas teorias enfatizam as condições mínimas para que as pessoas não sejam consideradas simplesmente como consumidores, mas como cidadãos livres e iguais.

Numa perspectiva próxima, embora fundada em pressupostos diversos, se encontram as teorias que relacionam a **igualdade com a alteridade** (LÉVINAS, 1993 e 1997)¹³, e a **responsabilidade** (JONAS, 2007)¹⁴, e propõem repensar a igualdade a partir do ponto de vista do outro: os indivíduos e os povos excluídos e marginalizados, as gerações futuras, ou a própria natureza na sua alteridade. Inserem-se nesta perspectiva, mas sem renunciar a utopia revolucionária de uma transformação radical da sociedade que supere o capitalismo e promova uma verdadeira igualdade substancial e material, as **éticas da libertação latino-americanas**, cujo maior representante é o historiador e filósofo argentino Enrique Dussel (1993 e 2000).

Essas teorias pregam a necessidade de superação do estrito individualismo liberal, em direção a uma intersubjetividade que coloque ao centro da questão os sujeitos “menos favorecidos”, mais fracos, excluídos, marginalizados, ocultados pelo processo de desenvolvimento; e em direção ao reconhecimento da existência de limites “objetivos” ao desenvolvimento ilimitado das forças produtivas, do consumo, da apropriação e acumulação de bens. Tais limites são físicos, na medida em que, apesar dos enormes progressos tecnológicos, estamos descobrindo que a capacidade de recuperação da natureza é limitada; são sociais, na medida em que as desigualdades deixam grande

¹³ Ver: PIVATTO, Pergentino, *Ética da alteridade*, In: OLIVEIRA, Manfredo de, *Correntes fundamentais da ética contemporânea*, Petrópolis: Vozes, 2000, pp. 79-98.

¹⁴ Ver: GIACÓIA, Osvaldo J. Hans Jonas: o princípio responsabilidade, In: OLIVEIRA, Manfredo de., *Correntes fundamentais da ética contemporânea*, Petrópolis: Vozes, 2000, pp. 193-206.

parte da humanidade em condições de permanente marginalização, e são éticos, na medida em que exigem que um desenvolvimento para ser igualitário deva ser universal ou, quanto menos, universalizável, segundo os critérios de uma moral iluminista.

Mais recentemente, apareceu no debate político um conjunto de autores que trabalham o conceito de **reconhecimento igualitário** na auto-realização de sujeitos e na construção da justiça social. A noção de reconhecimento, que encontra suas raízes em Hegel (TAYLOR, 2005), foi reinterpretada por Charles Taylor (1997) e Axel Honneth (2003)¹⁵, que colocaram em evidência não somente os aspectos materiais da igualdade, mas também os simbólicos e culturais. É uma teoria política que dialoga com a sociologia e a psicologia social, cujo pressuposto central é a existência de uma estrutura ou gramática profunda da personalidade humana que abrange três dimensões fundamentais da vida individual e coletiva: a dimensão do amor, correspondente à constituição de uma “autoconfiança individual”, a dimensão do direito, associada à constituição de uma “auto-respeito” do indivíduo, e a dimensão da solidariedade, que corresponderia à constituição da “auto-estima” individual (MATTOS, 2006).

Nessa perspectiva, a questão do reconhecimento dos direitos e da identidade de grupos minoritários, marcados por estigmas e desprezo social, é fundamental para a ampliação da igualdade e a consolidação da democracia (NEVES., 2006). Uma democracia aberta tanto aos direitos civis, políticos e sociais, quanto aos direitos multiculturais ou direitos à diferença (KYMLICKA, 1995; YOUNG, 1990). Os conflitos sociais são uma expressão de uma luta coletiva pelo reconhecimento de todos os cidadãos como iguais no exercício da sua participação política, na justa distribuição de bens materiais, e do valor das diversas culturas e modos de vida¹⁶. A teoria do reconhecimento mostra ser um instrumento bastante promissor: “Seja para abordar os dilemas do multiculturalismo nas sociedades hodiernas, para refletir sobre as lutas voltadas para a construção da cidadania, para compreender os possíveis efeitos de políticas públicas que se querem inclusivas ou para diagnosticar padrões simbólicos desrespeitosos” (MENDONÇA, 2007).

Apesar das diferenças significativa entre essas abordagens com respeito à fundamentação e à concepção de igualdade, existem convergências e afinidades práticas. Trata-se de tentativas de superar a dicotomia entre liberdade/igualdade e igualdade/diversidade a partir do novo contexto provocado pela globalização. Nessa empresa, confluem as melhores tradições do socialismo democrático e do liberalismo político para se contrapor a uma mera lógica mercantilista proposta pelo neo-liberalismo, que promete a todos, inclusive aos excluídos do sistema, o sonho impossível

¹⁵. Ver também: BITTAR, Eduardo C. *O direito na pós-modernidade*, São Paulo: Forense Universitária: 2005.

¹⁶ Com a intervenção de Nancy Fraser abriu-se um debate sobre a teoria do reconhecimento. Ver: FRASER, Nancy e HONNETH, Axel. *Redistribution or Recognition: a Political-Philosophical Exchange*. London: Verso, 2003.

de tornar-se um dia consumidores como os das sociedades ricas (*affluent societies*). Um sonho não somente irrealizável, mas perigoso pelos riscos que comporta à própria sobrevivência da humanidade. Enquanto as éticas do mercado propõem como sujeito o consumidor, as éticas alternativas propõem o cidadão.

Apesar de tudo, a igualdade não desapareceu do horizonte da filosofia política e das lutas sociais, ao contrário, ela continua como uma categoria interpretativa central em algumas das principais teorias políticas da atualidade. Não é possível, com efeito, pensar numa sociedade justa sem que se estabeleça algum critério de igualdade: econômico, político, social, jurídico.

O que falta, e não é pouco, é identificar a política capaz de realizar essa igualdade.