

A desigualdade econômica e a isonomia: uma reflexão sobre os perfis das desigualdades*

Economic inequality and isonomia: a reflection on the profiles of inequalities

Tercio Sampaio Ferraz Junior**

RESUMO

A Constituição Federal tem na igualdade um de seus núcleos basilares. Porém, é particularmente significativa a questão da desigualdade econômica. É esse “jogo” entre a igualdade de direito e a desigualdade de fato, pela percepção das diferenças, uma das questões cruciais de nossa era. Entender como se configura o perfil da igualdade/desigualdade econômica parece uma tarefa simples, mas é merecedora de uma reflexão. Esse questionamento é abordado, historicamente, no artigo em tela, à luz de Stiglitz, Huntington, Bienveniste, Arendt, Marx e Hegel, o que evoca

* Artigo recebido em 4 de outubro de 2019 e aprovado em 8 de novembro de 2019. DOI: <http://dx.doi.org/10.12660/rda.v279.2020.81365>.

** Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, SP, Brasil. E-mail: tercio@sampaioferraz.com.br. Professor titular aposentado da Faculdade de Direito da USP, professor da Faculdade de Direito da PUC-SP, professor emérito da Faculdade de Direito da USP-Ribeirão Preto, doutor em filosofia pela Universidade de Mainz, Alemanha, doutor em direito pela Faculdade de Direito da USP, advogado.

uma complicada relação entre política, direito e economia em que a desigualdade socioeconômica adquire um relevo ímpar. Em suma, é esse tema em toda sua complexidade que se torna o ponto crucial para os paradigmas clássicos na configuração de regimes políticos em termos de estado de direito.

PALAVRAS-CHAVE

Desigualdade econômica — desigualdade socioeconômica — igualdade — igualdade de direito — isonomia

ABSTRACT

The Federal Constitution has equality one of its basic nucleus. However, the issue of economic inequality is particularly significant. It is this “game” between equality of law and inequality in fact, by the perception of differences, one of the crucial issues of our era. Understanding how the profile of equality/economic inequality is configured seems a simple task, but it is deserving of a reflection. This question is historically addressed in the screen article, in the light of Stiglitz, Huntington, Bienveniste, Arendt, Marx e Hegel which evokes a complicated relationship between politics, rights and economy in which socioeconomic inequality acquires an unmatched relief. In short, it is this theme in all its complexity that becomes the crucial point for classical paradigms in the configuration of political regimes in terms of State of Law.

KEYWORDS

Economic inequality — socioeconomic inequality — equality — equality of law — isonomy

I

A Constituição Federal tem na igualdade um de seus núcleos basilares. A igualdade tem um sentido superlativo, quando se percebe seu reconhecimento (art. 5º) em termos de isonomia (igualdade perante a lei) e de sua inviolabilidade como direito: *todos são iguais perante a lei, sem distinção de qualquer natureza*, e a todos se garante a inviolabilidade do direito à igualdade.

Nessa ordem, garante-se o direito aos *brasileiros* e aos *estrangeiros residentes* no país, estabelecendo que *homens e mulheres são iguais em direitos e obrigações, nos termos da Constituição*.

A igualdade como *direito* fundamental presume, no entanto, o *fato* da diferença (*homens e mulheres, brasileiro e estrangeiro*) e das *desigualdades* (*de origem, raça, sexo, cor, idade*). Por isso se constitui como objetivo fundamental da República (art. 3º-IV) *promover* o bem de todos, *sem preconceitos de origem, raça, sexo, cor, idade e quaisquer outras formas de discriminação*.

Particularmente significativa é a questão da desigualdade econômica. Em certos casos, a percepção da diferença é tratada com rigor: (art. 7º-XXXIII) *proibição de trabalho noturno, perigoso ou insalubre a menores de 18 e de qualquer trabalho a menores de 16 anos, salvo na condição de aprendiz, a partir de 14 anos*. E, nessa linha (art. 7º-XXX), a proibição de diferença de salários, de exercício de funções e de critério de admissão por motivo de sexo, idade, cor ou estado civil. Em outros, é percebida como objetivo. No art. 3º-III, fala-se em *erradicar a pobreza e a marginalização e reduzir as desigualdades sociais e regionais, vale dizer, situações que existem e que devem ser eliminadas (erradicar) ou diminuídas ao máximo possível (reduzir)*. Na mesma linha (art. 170-VII), a *redução das desigualdades regionais e sociais* como princípio da ordem econômica.

É esse “jogo” entre a igualdade de direito e a desigualdade de fato pela percepção das diferenças uma das questões cruciais de nossa era. A igualdade é reconhecida como direito fundamental, a desigualdade é denunciada como fato e às diferenças são garantidas afirmações importantes.

Entender como se configura o perfil da igualdade/desigualdade econômica parece uma tarefa simples, mas é merecedora de uma reflexão.

É esse, aliás, o espírito do livro de Stiglitz — *The price of inequality*.¹ Países ao redor do mundo, diz ele (p. 4), oferecem exemplos assustadores do que acontece às sociedades, quando elas alcançam um nível de desigualdade para o qual se movem. O quadro não é bom: são países em que os ricos vivem em comunidades muradas, à espera de hordas de trabalhadores com renda abaixo da sobrevivência; sistemas políticos instáveis em que promessas populistas às massas de uma vida melhor desabam em frustrações. E, em tudo, talvez o mais importante, a ausência de esperança, pois, nesses países, os pobres sabem que seus propósitos de emergir da pobreza apontam para um longo caminho de realização minúscula.

¹ *The price of inequality*. Londres: Penguin, 2013.

Nesse sentido, quando se fala em “preço”, põe-se em questão o reconhecimento de uma realidade e os ônus de sua relação retributiva, mais especificamente, o *custo* a pagar pela desigualdade. Ora, o *custo* a pagar pela desigualdade significa, porém, na esfera simbólica, mais do que perguntar por que somos desiguais e como lidar com sua existência, pois nos leva simplesmente ao que chamamos à exigência de suprimir a *pobreza*, marca indelével da era que se segue à Revolução Francesa. Ou seja, à percepção da desigualdade política como desigualdade social e desta como um problema de pobreza.

O conceito de pobreza tem experimentado uma notável variação qualitativa em seu conteúdo. Usualmente, o conceito de pobreza alude a uma dimensão estritamente econômica, ou seja, à capacidade de consumo, em uma estrutura na qual não existe mobilidade porque essa não constitui uma “ordem social competitiva”. Assim, para mudar, seria preciso aumentar a incorporação de novas variáveis: os valores que o sujeito pode capitalizar, o capital simbólico (capital educacional), a segurança (papel da insegurança na condição de pobreza), a saúde (valor vital), todas, condições de participação autônoma do povo, em seu ambiente social e político como fator apto à “superação da pobreza”.

No início da década de 1970, dizia Samuel Huntington, numa declaração reproduzida em jornais brasileiros:

Em países com um nível um pouco superior de desenvolvimento, que estão começando a industrialização, há indícios substanciais de que os sistemas democráticos podem retardar o crescimento econômico. Tomemos o Brasil, que apresentou um crescimento espetacular nos últimos 7 ou 8 anos. Teria tido grande dificuldade em consegui-lo com um regime democrático.

Essa manifestação ocorreu num contexto específico. O imediato pós-guerra ocupava-se, basicamente, com a reconstrução da base material das nações diretamente envolvidas no conflito. Essa tarefa estava praticamente terminada por volta de 1950, quando tem início o grande surto de expansão econômica, primeiro com o milagre alemão, depois com o crescimento do Japão e, em tudo, com o nascimento da hegemonia norte-americana. E, bem cedo, o ritmo acelerado de produção de bens, sua acumulação e os problemas de sua distribuição, bem como a enorme multiplicação e entrelaçamento dos

fios da “economia mundializada”, deram origem a uma complicada assimetria entre **a esfera material e a esfera simbólica da vida**.

Àquela época observava-se que, nos países em vias de desenvolvimento, o debate mostrava o complicado problema dos pré-requisitos básicos da democracia.

A ideia dos pré-requisitos significava o pressuposto de que os ideais democráticos só seriam viáveis se se conseguisse reproduzir, nos países em transição desenvolvimentista, o curso dos países desenvolvidos que teriam realizado, historicamente, a modernização da sua sociedade e a industrialização da sua economia. Esta ideia, paradoxalmente, estaria bastante influenciada por Marx, para quem “o país industrialmente mais avançado representa, para os menos desenvolvidos, um panorama do seu futuro”.

No plano empírico, o que Samuel Huntington queria dizer era que os avanços em modernização, sobretudo como mobilização social e participação política, não implicavam necessariamente um desenvolvimento político, podendo ocorrer, inclusive, o movimento oposto, isto é, a decadência política.

Por de trás dessa tese estaria a exigência de realizar *integralmente* altas taxas de desenvolvimento econômico, aproveitando inclusive a poupança externa — o que colocava para os povos do terceiro mundo, os subdesenvolvidos, os emergentes, o problema a) da autonomia nacional, b) da eficiência governamental, c) do bem-estar social a curto prazo e d) da elevação na taxa de incerteza que a participação política extensa normalmente acarreta.

Era, pois, com respeito à democracia que, naquele contexto, o tema da igualdade e da desigualdade se tornava emblemático.

Essas observações, afinal, nada mais fazem senão testemunhar uma obviedade de nossos tempos. Mas isso é algo novo na cultura ocidental. Não a pobreza como fato nem as demandas dela decorrentes, mas seu perfil simbólico no trato jurídico-constitucional da desigualdade.

II

Nas origens da civilização, Émile Bienveniste² mostra como uma organização parental aponta para “os traços de um parentesco com predominância do tio maternal”, embora presentes fortemente os traços patriarcais. Donde,

² *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1969. t. I, p. 275.

nela, o papel da mobilização da *phratria*,³ como, aliás, até hoje, a *famiglia* das gangues mafiosas.

Essa observação é interessante para entendermos de que modo, em suas origens ocidentais, se organiza a comunidade humana em igualdades e desigualdades. Assim, se examinamos a origem da palavra grega *phratria* como grupo de vários gens (*genos*), por aí chegamos à temática da sua organização jurídica em um duplo sistema de *nomoi*: o intrafamiliar e o interfamiliar, um dado importante para se entender o surgimento da noção de *ison* (igualdade) na cultura ocidental, qualidade máxima do homem livre (*eléuteros*).

O mundo *interfamiliar* leva ao círculo exterior (os *eleuterioi*, os *cives*, os *quirites*), mas também à necessidade de encarar os *outros* (*metoikos*, o estrangeiro, o estrangeiro), donde as regras romanas do *cuique* (*suum cuique tribuere*), do *alterum* (*alterum non laedere*) e da con-vivência (*honeste vivere*). Aqui ganha expressão a igualdade (*ison*), qualidade máxima do homem livre, *eléuteros*.

A expressão *eléuteros* vem do período homérico.⁴ No período pós-homérico, ela sofre modificações importantes, ao assimilar-se a ideia de povo/clã à de pólis no sentido de território próprio e não submetido *como um todo*. A pólis é o lugar onde domina uma lei (*nomos*), no qual, portanto, força (*bia*) e direito/justiça (*diké*) estão em harmonia. Em consequência, *eléuteros*, como aquele que pertence à pólis e nela não se submete a ninguém, deixa de ser o antônimo puro de prisioneiro para ser o oposto de não grego, de bárbaro, daquele cujo agrupamento social não constitui uma pólis. Ou seja, *eléuteros* passa por um processo de abstração: supera-se a oposição ao concreto — o prisioneiro —, instaura-se a oposição a uma organização social, donde *eléuteros* passa a ser usado no sentido de *status* daquele que vive na pólis, que é *político* nesse sentido estrito, no sentido do que vive em igualdade perante a lei (*isonomia*), em oposição ao que vive sob anarquia, isto é, sob normas que não são para todos.

Já no mundo familiar, o centro do sistema de referência é o círculo da família e, nele, a figura do pai, com a forte presença de uma agregação natural marcada pela desigualdade. Em tudo, a marca do *discrimen* (no sentido de *separar, separação*) confere ao sistema o seu perfil orgânico. Nele, é

³ GLOTS, Gustace. La solidarité de la famille dans le droit criminel en Grèce. *Revue des Études Grecques*, Paris, p. 136-140, 1905.

⁴ RITTER, Jochim. *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1972. Trabalhei esse tema da liberdade e direito em *Estudos de filosofia do direito*. 3. ed. São Paulo: Atlas, 2009.

o metabolismo da vida que marca e sustenta as diferenças (procriar, criar, alimentar, ser pai, mãe, homem, mulher, filho, irmão, servo, escravo).

Entretanto, se a desigualdade, própria do mundo familiar, pertence à necessidade, faz parte da natureza, serve ao metabolismo da vida, é inerente à sobrevivência, sua força simbólica se transporta, de algum modo, para o mundo da *civitas/polis*, quer pela guerra, que faz dos inimigos vencidos escravos, quer pelo credor não pago, que faz do devedor um escravo (*doulós*). Tanto o guerreiro como o credor aspiram a algo mais que uma reparação: um vencido vivo, testemunho irrecusável de sua audácia, um servidor. E, assim, esse mundo ensolarado da *polis* mostra sua face soturna: a escravidão, o racismo, sem falar da degradação da mulher, enfim, todo um complexo de relações em que o sentimento que o homem tem de sua dignidade se alimenta do fato de recusar essa dignidade a algum *outro*.

O mundo em que vivemos não desconhece o fato dessas manifestações de desigualdade, mesmo quando as criminaliza: *a prática de racismo constitui crime inafiançável e imprescritível*. Disposições que talvez marquem essa presença sutil da desigualdade no mundo da igualdade...

III

Mas a tradição ocidental conhece outra vertente, extremamente significativa para a percepção da desigualdade: a tradição semítica. O pensamento judaico-cristão traz, em termos simbólicos, para o Ocidente, uma espécie de confluência, para não dizer confusão do *intra* e do *interfamiliar*. A igualdade/ desigualdade torna-se uma questão de inclusão/exclusão, no sentido de trazer o tema da igualdade para o interior mesmo da comunidade familiar. Ou seja, a dualidade igual/desigual entendida como incluído/excluído generaliza a igualdade como condição da natureza humana ao mesmo tempo que a desigualdade se torna uma espécie de castigo. Assiste-se ao aparecimento de uma antropologia diferente da antropologia greco-romana, na medida em que faz do ser humano o eterno acusado de uma falta indefinível, irrecusável, para todo o sempre, já cometida.

De se lembrar que, no Velho Testamento, a serpente, em Gênesis (época dos *reis*), é o sedutor primordial, maldito sem remissão, e, depois do exílio, um inimigo misterioso, chamado, em hebraico, *satã* e, em grego, geralmente, *diabolos*, e que, no Novo Testamento (João, VIII, 44), se identificam: com a serpente e por meio dela o mal entra no mundo. Deus é comparado, assim, a um

credor exigente ou misericordioso. Donde a redenção cristã, assimilada a um pagamento de uma dívida, o resgate de toda a humanidade tornada cativa por sua dívida/pecado. E, por consequência, uma diferente inflexão valorativa na percepção dos iguais e dos desiguais.

Nesse quadro, igualdade e desigualdade sofrem uma inflexão original pelo sentido de pertença a um *status*, ao mesmo tempo de dominação/suserania (*dominus/servus* e *suserano/vassalo*), regulado como *inclusão* e *exclusão* em mundos singularmente separados: o reino dos céus, o reino da terra, a *lex divina*, a *lex humana*.⁵

De um lado, a desigualdade é um dado estamental, sustentada por uma confluência *sui generis* entre o mundo *intra* e *interfamiliar*, como se percebe no poder medieval, preso à concepção ritualística da realeza, cuja legitimidade se baseia na herança transmitida pelo sangue. Como a terra de onde vem a seiva que alimenta as plantas, é o sangue que transmite o poder, donde as séries hereditárias (dinastia) que legitimam e desigualam a autoridade: *primus inter pares*. Mas o senhor feudal, o suserano, é, de outro lado e ao mesmo tempo, *dominus* (ver o título de *dom* nas realezas ibéricas), fórmula desconhecida entre os romanos para designar os detentores do poder político (*dominus* era apenas o proprietário). Donde a extensão da dicotomia igualdade e desigualdade para o interior da organização político-econômica: suserano e vassalo, senhor e servo, mestre e aprendiz, engendrando o aparecimento da *pobreza* como tema nuclear da dicotomia (igual/desigual).

Contudo, ao trazer para o interior da dicotomia a imagem forte da pobreza, a desigualdade em termos de *inclusão/exclusão* não se equipara imediatamente ao domínio de bens materiais. Se ainda prevalece uma organização estamental (estática) da sociedade, a figura do *pobre* adquire um novo estatuto, não só no plano metabólico da vida (pobreza em oposição a riqueza), mas também no plano da ação e da conduta (suserania, vassalagem e servidão). Por consequência, a figura fica ambigualmente envolta na negatividade e na positividade de um perfil simbólico.

Talvez, por isso, uma razão pela qual a pobreza não viesse a ser apontada como base em uma desigualdade execrável, mas, ao revés, como um *status* até exaltado. Veja-se, por exemplo, o livro de Enoch,⁶ que contém maldições

⁵ Ver Agostinho: “a verdadeira justiça não existe salvo na república cujo fundador e governante é Cristo” (*Cidade de Deus*, Livro II, cap. 21).

⁶ Sobre este personagem bíblico existem os livros apócrifos pseudoepígrafos: “Livro de Enoque I” e o “Livro de Enoque II”, que fazem parte do cânone de alguns grupos religiosos, principalmente dos cristãos da Etiópia, mas que foram rejeitados pelos cristãos e hebreus,

violentas contra o mundo dos ricos e poderosos, no qual o luxo é apresentado como um crime: “Ai de vós que edificais vossos palácios com o suor dos outros! Cada pedra, cada tijolo que os compõe é um pecado” (Enoch, XCIX, 13, 14). A palavra “pobre” se identifica com “amigo de Deus”. Daí, no cristianismo, a riqueza vista como um obstáculo à inclusão (“é mais fácil um camelo passar pelo buraco da agulha que um rico entrar no reino de Deus”), sendo a pobreza vista como um estado permanente (“pobres sempre tereis”), mas um *status* de miséria bem-aventurada (*bem-aventurados os pobres de espírito, porque deles é o reino dos céus*), como desígnio divino (“Rabi, quem pecou, para que ele tenha nascido cego, ele ou seus pais?” A resposta de Jesus: “para que nele se mostrem os desígnios de Deus”).

E mais: a mendicância, no correr dos tempos, torna-se uma virtude, um *status* de santidade, o que explica o grande movimento úmbrio do século XII, estruturado em nome da pobreza (São Francisco de Assis), transformando a pobreza em um objeto de amor e de desejo que, ao marcar a “desigualdade” (da pobreza), o faz como uma aspiração de inclusão exemplar.

Entende-se, assim, que, na sociedade medieval, do ponto de vista econômico, o trabalho não fosse um objeto de troca no mercado. Como se entende, também, na alta Idade Média, que os *estamentos* sociais fossem divididos entre aqueles que cultivavam as terras, sem possuí-las, e os que as possuíam, sem cultivá-las, o que estruturava, então, as relações econômicas,⁷ donde a importância da *caritas* no trato da pobreza (quem dá aos pobres empresta a Deus...), importante para o surgimento das *santas casas de misericórdia*.⁸

Entende-se, assim, de que modo pôde surgir, ainda no século XVI, a chamada política econômica elisabethana (Elisabeth I), que responsabilizava

por serem particularmente incômodos para os clérigos do ponto de vista político. Todavia, a epístola de Judas, no Novo Testamento, faz uma menção expressa ao Livro de Enoque, fazendo uma breve citação nos versos 14 e 15 de seu único capítulo: “Quanto a estes foi que também profetizou Enoque, o sétimo depois de Adão, dizendo: Eis que veio o Senhor entre suas santas miríades, para exercer juízo contra todos e para fazer convictos todos os ímpios, acerca de todas as obras ímpias que impiamente praticaram e acerca de todas as palavras insolentes que ímpios pecadores proferiram contra ele”.

⁷ TOCQUEVILLE, Alexis de. *Mémoires sur le paupérisme*. Tradução para o inglês. Chicago: Ivan R. Dee, 1997. p. 43.

⁸ Caso paradigmático da família Fugger, com a criação de abrigos com fins sociais para pobres. Os Fugger foram uma importante família germânica de banqueiros e mercadores, durante o período do Sacro Império Romano-Germânico, entre o final da Idade Média e o início da Idade Moderna, incluindo o Renascimento. Foram financiadores de importantes empreitadas, como as grandes navegações e campanhas militares, que se distinguiram pelo seu poder financeiro e pelo papel desempenhado na economia europeia do século XV e século XVI. Seu poder resultou também da ingerência em questões políticas. Por iniciativa dos Fugger, foi erguido entre os anos de 1516 a 1525 o primeiro conjunto habitacional do mundo com fins sociais.

as comunidades pela remuneração dos “pobres”, entendidos como aqueles que, ou não tinham meios de subsistência suficientes, ou eram desempregados no sentido moderno da expressão. Essa política, por sinal, que ficou mais conhecida como Poor Law, vigorou até 1832, quando o correspondente *statute* foi revogado sob a alegação de que favorecia a preguiça e inibia o desenvolvimento. Esse sistema, conhecido em formas semelhantes em outras regiões europeias, inibiu, na Inglaterra, a eclosão de uma revolução que, na França, porém, redundou na Revolução Francesa.

Mas, com ela, o tema da igualdade/desigualdade adquire um novo perfil.

IV

A monetarização do trabalho é reconhecida como um fator fundamental para o advento da sociedade de mercado, aquela sociedade que vai se desenvolver a partir de meados do século XVIII e que culmina, politicamente, na Revolução Francesa. Na sociedade de mercado, a economia capitalista passa a ver no dinheiro o meio hegemônico de qualquer troca, neutralizando os objetos e os sujeitos da troca e criando uma igualdade/desigualdade antes insuspeitada. As diferenças estamentais são substituídas por uma nova mentalidade: a ação humana movida pelo ganho e pela acumulação, o que exige eficiência (Estado burocrático/racional somado à franca liberdade empresarial).

Não se pode menosprezar essa transformação, mediante a qual ocorre o aparecimento de uma nova circunstância condicionadora da percepção da dicotomia *desigualdade/igualdade*: de um lado, a industrialização e, com ela, o advento da economia de mercado, fundada no dinheiro como meio hegemônico de troca, supostamente capaz de igualar os agentes econômicos, neutralizados na condição de *agentes econômicos/sujeitos de direitos*; e, de outro, ao equiparar todos os produtos, neutralizados na condição de utilidades, como objetos de interesse (bens de uso, serviços, o próprio consumo como objeto de troca e, afinal, o próprio dinheiro como objeto de si mesmo), capaz de criar uma desigualdade saudável em termos de competição: a noção de *interesse* como ganho, vantagem, lucro, mola propulsora que se expande e atinge, assim, todas as relações econômicas.

É nesse quadro que a desigualdade ganha uma expressão inovadora e sem precedentes, fazendo-se da igualdade dos sujeitos, neutralizados pelo dinheiro, uma base comum do inter-relacionamento social.

E é nessa nova relação agonística (igualdade competitiva/desigualdade de competição) que a desigualdade em termos de pobreza econômica adquire um estatuto inteiramente diferente, ao tornar-se o centro da preocupação política:

Proudhon chega, através do fato da miséria, da pobreza, unilateralmente a suas reflexões, nele ele vê uma contradição em desfavor da igualdade e da justiça. Ela empresta-lhe suas armas. Assim, esse fato, o fato da propriedade, torna-se, para ele, de um absoluto justificado, um absoluto injustificado. [...] A economia política até o presente partia da riqueza, supostamente engendradora para as nações pelo movimento da propriedade privada, para chegar às suas considerações apologéticas sobre esse regime de propriedade. Proudhon parte do lado inverso, aquele que a economia política esconde sofisticamente, [parte] da pobreza gerada pelo movimento da propriedade privada, para chegar às suas considerações, que negam esse tipo de propriedade. A primeira crítica da propriedade privada baseia-se, naturalmente, naquele fato, no qual sua essência contraditória se manifesta na forma mais significativa, gritante, imediatamente escandalosa para o sentimento humano — o fato da pobreza, o fato da miséria.⁹

Nesse quadro, a percepção da pobreza (proletariado) como um tema nuclearmente político foi, para Hannah Arendt,¹⁰ o ato genial de Karl Marx, embora, em seu modo de ver, também um grande erro teórico, fruto de uma interpretação que ele fez da dialética hegeliana do senhor e do escravo. De todo modo, isso significou ler a questão social em termos políticos. Essa transformação da questão social em uma força política estaria contida no termo

⁹ "Proudhon kommt durch die Tatsache des Elends, der Armut, einseitig zu seinen Betrachtungen, in ihr sieht er einen Widerspruch gegen die Gleichheit und Gerechtigkeit; sie leiht ihm seine Waffen. So wird ihm diese Tatsache zu einer absoluten, berechtigten, die Tatsache des Eigentums zu einer unberechtigten. [...] Die bisherige Nationalökonomie kam von dem Reichtum, den die Bewegung des Privateigentums angeblich für die Nationen erzeugt, zu ihren das Privateigentum apologisierenden Betrachtungen. Proudhon kommt von der umgekehrten, in der Nationalökonomie sophistisch verdeckten Seite, von der durch die Bewegung des Privateigentums erzeugten Armut, zu seinen das Privateigentum negierenden Betrachtungen. Die erste Kritik des Privateigentums geht natürlich von der Tatsache aus, worin sein widerspruchsvolles Wesen in der sinnfälligsten, schreiendsten, das menschliche Gefühl unmittelbar empörendsten Gestalt erscheint — von der Tatsache der Armut, des Elendes." MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Die heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik gegen Bruno Bauer und Kunsorten*. Hofenburg: Dietz Verlag, 2014, IV. KAPITEL Kritische Randglosse Nr. II.

¹⁰ ARENDT, Hannah. *On revolution*. Nova York: Viking Press, 1963. p. 60.

“exploração”, ou seja, na noção de que a pobreza é o resultado da desigualdade na exploração econômica da classe dominada pela classe dominante em posse dos meios de violência no exercício do poder político. A genialidade (e, para Hannah Arendt, o equívoco) dessa contribuição original estaria em que Marx teria interpretado a necessidade vital da massa em termos políticos, isto é, não em termos propriamente de luta por pão ou riqueza, mas pela própria liberdade.

Essa predicação categorial da pobreza como exploração (econômica) e opressão (política) é um motivo para pensar na famosa relação dialética do senhor e do escravo. Foi Marx, sem dúvida, quem fez dessa página de Hegel uma espécie de chave para a leitura da história universal. Ao fazê-lo, Marx,¹¹ aliás, na esteira do próprio Hegel, colocou no plano do desenvolvimento histórico a necessidade econômica como sua lei de ferro, donde a superação da necessidade como condição da liberdade em sentido político.

A dialética do senhor e do escravo aflora, na superfície do texto de Hegel, a partir desse veio muito profundo ou dessa experiência fundadora que configura as sociedades ocidentais desde sua aurora grega como sociedades *políticas*, ou seja, sociedades constituídas em torno da luta pelo reconhecimento, oscilando entre os polos da *physis* que impele a particularização do interesse e do desejo, e do *nomos* que rege a universalização do consenso em torno do bem reconhecido e aceito.

A importância de Hegel (e, por extensão, de Marx) tem sua relevância no moderno entendimento da dicotomia igualdade/desigualdade na medida em que com ele se introduz a noção de trabalho como *trabalho social* e o ser humano não apenas como um produtor de necessidades vitais e dos meios de sua satisfação, mas como um superador desse processo monótono e infinito, fazendo da política o lugar da verdade do econômico e, da verdade do econômico, o momento de libertação humana. Essa concepção, por assim dizer, incorpora o espírito igualitário da Revolução Francesa e impõe sua marca sobre a desigualdade como um estigma.

Hegel trata da *dialética do Senhor e do Escravo* no início da segunda parte (B) da *Fenomenologia do espírito* de 1807, intitulada “A consciência-de-si”. Entende que a natureza é um processo linear e suas formas são apenas diferentes em

¹¹ Ver de Karl Marx, em especial, sua *Kritik des Hegelschen Staatsrechts (§§261-313)*, de 1843 (ver a crítica da *liberdade concreta/konkrete Freiheit*), em MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Werke*. Band I. Dietz Verlag Berlin, 1964. p. 203 ss.

graus de necessidade (mais ou menos necessárias). Mas, na esfera do Espírito, isto é, na esfera do humano, a necessidade se torna evolução no sentido de superação: o homem é o “mestre da natureza”; ao corrigi-la e “educá-la” pelo trabalho, ele introduz nela a liberdade. Entenda-se: a rigor, no seu trabalho rudimentar e direto sobre a natureza, o homem não precisa pensar o que ele faz nem como faz. Mas isso não é o trabalho no sentido humano, que é esforço corpóreo que vence a natureza e esforço intelectual que ilumina sua opacidade.

Como o trabalho é, então, ação pensante, o trabalho é, assim, o mediador da liberdade: somente pelo trabalho o homem realiza sua liberdade. Nesse sentido, o trabalho do escravo, na dialética senhor/escravo, é a manifestação da consciência de si como servil. E, na medida em que o produto do trabalho, que é a corporificação da essência material e espiritual do escravo, é alienado ao senhor, a sua essência se exterioriza a algo fora dele, donde a interpretação marxista da alienação como perda de sua essência. Mas no momento em que o escravo toma consciência da necessidade do seu trabalho para o senhor e o senhor se torna, em si, dependente do ser dependente do escravo, ocorre o salto dialético: concebe-se a consciência de si como livre.

Talvez se possa resumir — um tanto toscamente — a contribuição de Hegel por sua fórmula grandiosa de fazer com que a liberdade viesse a emergir diretamente da necessidade, no sentido de que com isso ele acabou por introduzir no pensamento e na experiência política ocidental a ideia de que a vida é o maior de todos os bens e de que o processo vital está no centro de todo esforço humano. Daí essa fusão da economia com a política (economia política e política econômica), na qual a abundância se funde com a liberdade e essa, na luta contra a pobreza. Aflora aqui uma mudança na estrutura temporal da política, cujo vetor se volta para o futuro, que passa a ter um papel significativo na formatação de políticas, impondo-se como escolha entre políticas alternativas, entre programas políticos ou mesmo entre ideologias, capazes de alterar, supostamente sempre para melhor, o *status quo*. Isto é, um vetor contra a desigualdade socioeconômica, que se torna um alvo essencial do planejamento político.

Nessa linha não espanta o crescimento que sofre já durante o século XIX a chamada “questão social” no cerne de todas as disputas políticas. Ou seja, a compaixão (Rousseau), a solidariedade como máxima virtude revolucionária (Robespierre) e a *caritas* (a *justiça social* na palavra dos papas) passam a dominar a esfera política.

Nesses termos, pode-se dizer que a Revolução Francesa de 1789 e, depois, a de 1848 e a de 1871 foram antes revoluções cujo núcleo estava em **questões de desigualdade social** e não, estritamente, de disputa de poder político.

Entende-se, nesse sentido, a conotação que assume a palavra “povo”, a designar, para o senso comum, algo que se opõe à elite em todas as suas formas: povo como o conjunto dos “desafortunados”, social, econômica e intelectualmente.¹²

Em suma, é esse tema em toda sua complexidade que se torna o ponto crucial para os paradigmas clássicos na configuração de regimes políticos em termos de estado de direito (a Constituição brasileira fala em estado democrático de direito e incorpora a *justiça social* na sua Ordem Econômica e o primado do trabalho na sua Ordem Social), que evoca, assim, uma complicada relação entre política, direito e economia em que a desigualdade socioeconômica adquire um relevo ímpar. E, nessa linha, uma conotação especial para o trato da desigualdade como pobreza.

V

Um reflexo dessa formulação pode ser visto na Constituição Federal em que a igualdade é posta como direito fundamental (art. 5º), mas numa formulação particularmente expressiva. O texto, que proscree qualquer tipo de discriminação, contém uma enunciação superlativa da igualdade: “todos são **iguais** perante a lei”, garantindo-se a todos a inviolabilidade do “direito à **igualdade**”. Com isso se generaliza uma aspiração que alcança as desigualdades de fato: a igualdade tomada não apenas como condição para o exercício das liberdades fundamentais (isonomia), mas como equalização de possibilidades na realização econômica e social. Donde garantir o desenvolvimento nacional como objetivo fundamental da República (art. 3º-III) e a redução das desigualdades regionais e sociais como princípio da Ordem Econômica (art. 170-II).

O que se deve perguntar, no entanto, é se, com isso, o esquema inclusão/exclusão não poderia, de certa forma, estar sendo escamoteado: sendo impossível ignorar as diferenças sociais, as diferenças de condição de participação

¹² Encyclopaedie (peuple, demos, populos, plebs): “povo (people), nome coletivo de difícil definição, pois nele se têm ideias diferentes em diversos lugares, em variados tempos, conforme a natureza dos governos” (Jaucourt).

social, essas diferenças passam a ser percebidas não como um problema *estrutural*, mas como um problema de *tempo*, portanto, de igualdade de risco e oportunidade, garantida a todos pela lei:¹³ no estado de direito, todos **são** iguais perante a lei (isonomia), mas, no estado *democrático* de direito, a igualdade é um objetivo de realização permanente.

Ou seja, os direitos (subjettivos fundamentais), enquanto condições de ação do *homo oeconomicus*, têm por limite de agir apenas o agir do outro. O que faz da Constituição um artifício de acomodação da tensão do viver como um *con-viver*. Mas nessa acomodação da tensão, a igualdade, como projeto de realização, introduz uma nova tensão: a tensão *sujeito abstrato/sujeito concreto, gênero humano/ser humano singular*.

Nesse sentido, o objetivo fundamental da República: *erradicar a pobreza e a marginalização e reduzir as desigualdades sociais* (CF, art. 3º-III). Não há, certamente, uma estabilidade conceitual no uso da expressão *pobreza* em termos de desigualdade. Por exemplo, ao falar-se da pobreza enquanto vinculada à desigualdade socioeconômica, faz-se referência ao diferencial entre as pessoas e grupos; bem como para a dotação desigual em termos econômicos e sociais, mais as diferentes perspectivas nos diversos contextos.

Pode-se falar, assim, de duas leituras políticas da desigualdade socioeconômica:¹⁴ a primeira diz que a desigualdade socioeconômica é explicada e justificada pelas capacidades e méritos de indivíduos diferentes. Trata-se de uma perspectiva provinda de um fluxo de sociobiologia que extrapola a noção de Darwin sobre a sobrevivência do mais apto para a estratificação da sociedade. Se somos diferentes, se temos diferentes habilidades, se temos habilidades diferentes e competências distintas, é porque somos desiguais e, portanto, essa desigualdade é justa porque é inevitável. Assim, justifica-se, no extremo, que alguns indivíduos ou grupos apoderem-se dos bens e recursos da sociedade e que possam gozá-los, desde que são considerados mais capazes.

A segunda é uma definição mais próxima das teorias do conflito, de base marxista, em que a desigualdade socioeconômica é produto da organização social, da produção coletiva, de apropriação privada e da distribuição desigual da riqueza. Portanto, a diferença é injusta, é inaceitável. E transformar as

¹³ LUHMANN, Niklas. *Die Gesellschaft der Gesellschaft*. Berlin: Suhrkamp, 1998.

¹⁴ Cf. MARTINO, Antonio A. *Pobreza y política*. In: RedPoliticayPobrezaALAS2011@gruposyahoo.com.ar.

causas que estão na origem da desigualdade e garantir os direitos universais é objetivo necessário.

Mas há uma terceira perspectiva, mais sutil, com apelo à lógica do consenso, especialmente desenvolvida pelas teorias da sociologia funcionalista,¹⁵ que merece destaque, ao interpretar a desigualdade socioeconômica (pobreza/riqueza) como resultado do sistema de valores de cada sociedade, papéis e posições — funções — que os indivíduos ocupam nele e o valor que uma sociedade em particular atribui a essas funções. Como cada sociedade é diferente e, portanto, dá peso e importância diferente para certos valores, isto explicaria e justificaria a desigualdade entre grupos e indivíduos.

A sutileza dessa terceira perspectiva está em sinalizar o aparecimento das democracias ocidentais como meios de realização da igualdade na forma de **sistemas sociais funcionais**, ou seja, sistemas não mais voltados às segmentações sociais conforme uma lógica da inclusão/exclusão (dentro/fora), mas voltados para processos de equalização, em que o fator **tempo** passa a desempenhar um papel decisivo no trato da *igualdade* e da *desigualdade*.

Nessa concepção, uma sociedade se organizaria conforme funções (função política, função jurídica, função econômica, função social, função religiosa) que podem ser preenchidas — absolutamente — por qualquer indivíduo. Isto é, a sociedade moderna não oferece mais *status*, que era o que definia, para cada indivíduo, por sua origem e qualidades, o que ele é (e daí o inclui ou exclui das diferentes relações), e passa a oferecer *funções*, que tornam, em princípio, todos capazes de participar. Assim, se alguém não participa desta ou daquela função, isto é visto como uma questão individual e não social, cabendo ao Estado a implementação de políticas capazes de propiciar a todos o acesso à igualdade.

No entanto, para tornar-se uma realização viável, a perspectiva funcional acaba por provocar uma significativa alteração na estrutura da dicotomia desigualdade/igualdade. Ou seja, nesse esquema funcional surge um detalhe que vem marcando a percepção simbólica da desigualdade em novos termos: **a desigualdade como diferença e a diferença como fundamento da isonomia.**

¹⁵ Caso de Luhmann, *Die gesellschaft der gesellschaft*, op. cit.

VI

A postulação da igualdade como processo de concretização afeta, na verdade, o modo como o **diferente** se insere na igualdade de todos: um *diferente* num universo de iguais cria uma tensão inusitada entre ser humano livre e igual, entre liberdade e igualdade.

O caráter problemático do tema aí subentendido está no modo de lidar com a igualdade como algo diferente de identidade. O idêntico reduz o plúrimo ao único ($A=B$, $B=C$, então $C=A$). A igualdade supõe uma identidade parcial, pois parte da diversidade e busca semelhanças. O dever de igualdade significa, assim, perceber na diversidade alguma semelhança, a partir de um determinado ponto de vista, abstração feita dos demais: igualdade exige sempre um *tertium comparationis*. Por isso, toda igualdade é sempre relativa ($A=B$ na medida em que A e B compartilham C). E aí reside a base para a busca de uma razoabilidade das justificações (ainda que o risco de um subjetivismo *nihilista* não se possa afastar inteiramente).

Nesses termos, vislumbram-se duas possibilidades: (i) partir do princípio constitucional de igualdade deve significar postular um tratamento desigual das diferenças; é a construção de igualdades de fato mediante diferenciações ou desigualdades jurídicas (proteção especial da mulher, direito das crianças e adolescentes, proteção aos deficientes, aos idosos etc.). Essa primeira possibilidade implica a aceitação da seguinte máxima: se há razão suficiente para um tratamento desigual, prevalece o tratamento desigual (supremacia da diferença ou exclusão positiva da igualdade).

Ou (ii) considerar os direitos a prestações expressas para os diferentes como especificações da igualdade substancial entre todos, o que significa um modo de ver amparo à velhice, privilégios aos deficientes, as chamadas *prioridades*, como formas de “igualá-los” na medida das suas diferenças. Nessa segunda hipótese surge uma espécie de recurso à razoabilidade, que implica a aceitação prática da seguinte máxima: se não há razão para permitir um tratamento diferente, então prevalece o tratamento igual (supremacia da igualdade *a contrario sensu*, isto é, inclusão negativa da diferença).

Nesse contexto, o direito à igualdade termina, assim, por postular algo mais que uma abstenção de discriminação (por exemplo, na Constituição Federativa do Brasil, art. 7º, XXX — **proibição** de diferença de salários, de exercício de funções e de critério de admissão por motivos de sexo, idade, cor ou estado civil, ou XXXI — de **discriminação do trabalhador portador de deficiências**), e até mais do que exigir o **gozo de um regime diferenciado**

ou desigual em face, precisamente, de uma **singularidade de fato a ser delimitada e superada**: por exemplo, estabelecimento de “cotas” para negros ou para mulheres no trabalho ou na educação, a concessão de direitos individualizados no tratamento médico e farmacológico em face de sua extensão como um direito da coletividade, a sustentação de foro privilegiado em nome da garantia ao exercício do Poder Legislativo etc.

O trato da dicotomia, porém, torna-se bem mais complexo. Assim, se estendemos ao máximo o *direito de ser diferente* (i), entendido como liberdade de participar socialmente (direitos fundamentais sociais) nos termos da liberdade em sentido *problemático* (mínimo de impedimento socioeconômico), isso não implica necessariamente um aumento da chance de aproveitamento efetivo da liberdade individual em sentido *assertivo* (liberdade em termos de autorrealização efetiva).¹⁶ E a extensão ao máximo da eliminação das diferenças (ii), enquanto mínimo de impedimento no terreno concreto da vida social e econômica e não apenas *perante a lei*, não implica uma percepção e o efetivo aproveitamento da chance de autorrealização da liberdade de desenvolver-se (liberdade em sentido assertivo).

Ora, isso parece conduzir à percepção de que o “preço” da desigualdade persiste como um desafio para o mundo que estaria surgindo hoje dessas transformações: entre a proclamação formal dos direitos e o real estatuto político dos indivíduos e dos grupos, como lidar com as *diferenças*? De certo modo, nem igual nem desigual, mas diferente, a diferença estende-se em um vasto espaço ocupado por formas antigas e novas de violência, desde o uso ostensivo da *vis* (força física: polícia, forças armadas) até as sutilezas do **acesso social** *funcionalmente assegurado, mas estruturalmente escamoteado* (problema do estabelecimento de cotas).

E o futuro, o que nos reserva o futuro? Recentemente, em uma licitação mediante um leilão eletrônico, realizado por empresa estatal, deparamos com uma regra que proibiu lances com espaço temporal inferior a cinco segundos. A regra decorria de uma informação, segundo a qual a mente humana não consegue reagir mais rápido e que, por conseguinte, se houvesse lances em tempo inferior, isso significava que alguém estava usando computadores programados para concorrer.

Eis uma desigualdade que desponta em nosso horizonte: máquinas informatizadas disputando com seres humanos a tomada de decisão...

¹⁶ Os termos liberdade em sentido *problemático e assertivo* são de DAHRENDORF, Ralf. *Sociedad y libertad*. Madri: Tecnos, 1971.

Referências

AGOSTINHO, Santo. *Cidade de Deus, Livro II*, Rio de Janeiro: Vozes, 2013. cap. 21.

ARENDT, Hannah. *On revolution*. Nova York: Viking Press, 1963.

BENVENISTE, Emile. *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1969. t. I, p. 275.

DAHRENDORF, Ralph. *Sociedad y libertad*. Madri: Tecnos, 1971.

GLOTS, Gustace. La solidariteé de la famille dans le droit criminel en Grèce. *Revue des Études Grecques*, Paris, p. 136-140, 1905.

LUHMANN, Niklas. *Die Gesellschaft der Gesellschaft*. Berlim: Suhrkamp Verlag, 1998.

MARTINO, Antonio A. *Pobreza y política*. In: RedPoliticayPobrezaALAS2011@gruposyahoo.com.ar.

MARX, Karl. *Kritik des Hegelschen Staatsrechts*. 1843. §§261-313.

____; ENGELS, Friedrich. *Die heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik gegen Bruno Bauer und Kunsorten*. Hofenburg: Dietz Verlag, 2014, IV. KAPITEL Kritische Randglosse Nr. II.

____; _____. *Werke, Band I*. Berlim: Dietz Verlag, 1964.

RITTER, Joachim. *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1972.

STIGLITZ, Joseph. *The price of inequality*. Londres: Penguin, 2013.

TOCQUEVILLE, Alexis de. *Mémoire sur le paupérisme*. Tradução para o inglês. Chicago: Ivan R. Dee, 1997.

