
IGUALDADE – TRAJETÓRIAS DE UMA NOÇÃO NO PENSAMENTO E NO IMAGINÁRIO POLÍTICO

*Equality – Trajectory of a Notion in the Political
Thought and in the Political Imaginary*

José D' Assunção Barros

Doutor em História Social pela Universidade Federal Fluminense (UFF); Professor da Universidade Severino Sombra (USS) de Vassouras, nos Cursos de Mestrado e Graduação em História, onde leciona disciplinas ligadas ao campo da Teoria e Metodologia da História, História da Arte e História Cultural.
e-mail: jose.assun@globo.com

Resumo

Este artigo busca elaborar uma visão panorâmica sobre o desenvolvimento da noção de Igualdade no pensamento político e em movimentos sociais e políticos que as favoreceram, procurando trabalhar com alguns modelos clássicos de Igualdade de modo a compará-los no seu contexto de surgimento.

Palavras-chave: Igualdade; Desigualdade; Movimentos Políticos.

Abstract

This article attempts to elaborate a panoramic view on the development of the notion of Equality in the thought politician and in social and political movements which had favored them, attempting to some classic models of Equality in order to compare them in its context of sprouting.

Keywords: *Equality; Inequality; Political Movements.*

A igualdade no âmbito religioso

Igualdade é uma das noções mais ambíguas e complexas da história do pensamento humano. Esta complexidade tem também uma história. De algum modo, todas as sociedades, por mais despóticas ou tirânicas que tenham sido os seus governos, sempre precisaram discutir o problema da igualdade em algum nível. No mínimo, atribuíram certo espaço social à Igualdade, mesmo que adstrito a um número relativamente (ou até extremamente) reduzido de indivíduos.

A idéia mais ampla de que “todos os homens são iguais” também é antiga, mas pode-se dizer que durante muito tempo limitou-se em seu espaço de aplicação às crenças religiosas. O Cristianismo, por exemplo, erigiu-se imaginariamente em torno da idéia de que todos os homens seriam iguais perante Deus. O que não impediu, naturalmente, que a Igreja enquanto Instituição tenha se estruturado em torno de hierarquias e diferenças, e que tenha sido instrumento para a implantação e perpetuação da desigualdade social em diversos momentos no decurso de sua História. Mas a idéia-mestra de que todos os homens são iguais perante Deus estava lançada, com todas as suas extensões e limites implícitos (insistir em dizer que todos os homens são iguais perante o Criador é reconhecer que eles não o são nas várias instâncias da vida). O Cristianismo afirma uma igualdade imaginária dos homens perante o mundo divino e reconhece diferenças e desigualdades na concretude do mundo humano.

O forte caráter hierárquico da Igreja contrasta e tensiona-se precisamente contra esta tênue dimensão igualitária presente na religiosidade cristã, que desde os primórdios afirmava enfaticamente a igualdade fundamental entre todos os homens (mesmo que, em geral, deslocando esta igualdade para a outra Vida). Ainda assim, a idéia de praticar a igualdade no próprio mundo sempre foi uma segunda natureza do Cristianismo – e já as primeiras práticas associadas à religiosidade cristã haviam sido geradas ao amparo de um sincero ideal igualitarista que aparece com as primeiras experiências de comunhão de bens do Cristianismo Primitivo. Mas essa fase terá vida curta e a história de sua superação e distanciamento acompanha a extraordinária trajetória de adaptação do Cristianismo ao mundo político: de seita exótica e mesmo perseguida até o *status* de seita tolerada, daí à confortável posição de nova religião oficial em fins do Império Romano, e depois à posição dominante de braço direito do Estado e mesmo de poder atemporal acima de um mundo fragmentado em novas unidades estatais. Esta história tem avanços e recuos, embora o complexo e tortuoso romance entre a Igreja e o Mundo Político não vá ser tratado diretamente aqui.

Outra tensão inerente ao âmbito Cristão é a contraposição entre a noção de igualdade de todos os homens e a idéia, aliás herdada do judaísmo e de muitas outras religiões, de que a Salvação não é para todos. Da noção judaica de “povo eleito” – que se destaca dos demais povos face ao favorecimento divino – conduzimo-nos à idéia mais propriamente cristã de que não existe um povo eleito, mas que em todo o caso haveria os escolhidos de Deus para o Paraíso. Proibir o Paraíso ou exigir o Paraíso para todos também serão, como veremos oportunamente, temas de movimentos sociais ligados ao cristianismo radical.

Existem ainda os anseios igualitários que partem dos próprios membros da hierarquia eclesiástica. Desde o século XIII, as ordens mendicantes conseguem impor um novo padrão: o do clérigo que vai ao povo, que divide com ele a sua pobreza e que, até mesmo, torna-se voluntariamente mais pobre do que ele. O nome que se destaca mais espontaneamente neste campo é o de São Francisco de Assis, instaurador de um novo padrão de religiosidade que a partir daí se desenvolve paralelamente às tradicionais formas cristãs de religiosidade.

Por fim, à parte estas realizações mais pacifistas e empreendidas com grande espírito de auto-sacrifício, o final da Idade Média também assiste ao surgimento dos clérigos que se tornam líderes de grandes movimentos comunitários de reivindicação social. A princípio são poucos, mas estes movimentos já podem ser vistos, sobretudo, em meados do século XIV – um século de peste e de crise no qual o homem europeu é confrontado drasticamente com seus medos e esperanças.

Estes movimentos – que estão a um passo das modernas lutas pela Igualdade – começam a surgir quase sempre à sombra de grandes líderes religiosos tendentes a padrões heréticos que renunciavam a Reforma luterana. Muito habitualmente são beneficiados pela ocorrência de um triângulo de condições que tem como vértices o milenarismo, a fome e a resistência à opressão.¹ Wyclif (1324-1384) insurgira-se contra a opressão dos tributos cobrados pela Igreja, fortalecera-se com o apoio de um exército de famintos, e já vinha questionando teologicamente a Igreja. Para além disso, introduzira na sua bandeira as cores nacionalistas, em uma época que já começara a assistir à

¹ Ao lado destes movimentos mais amplos amparados por uma perspectiva religiosa, um número significativo de rebeliões camponesas começa a ocorrer após a Peste Negra (1348), pois com a mortandade de cerca de 1/3 da população européia, que desorganiza sensivelmente a produção feudal, os senhores são impulsionados a superexplorar os camponeses, gerando as inevitáveis resistências.

formação das nações centralizadas de acordo com uma perspectiva moderna. Na sua esteira, seu seguidor John Babel dotaria este movimento de um caráter social de luta contra a nobreza e termina por comandar em 1383 a sua revolta, logo reprimida com extrema severidade. Estes movimentos, e também o de John Aos (1370-1415), encontram-se na costura de duas épocas distintas – são movimentos que por um lado ainda estão sintonizados com o padrão identitário medieval e com a noção das igualdades corporativas, e ao mesmo tempo já são timidamente iluminados pelas primeiras luzes do pensamento renascentista, prenunciador de uma inédita noção de Igualdade fundada no individualismo moderno.

A igualdade no mundo laico: os primórdios da matriz liberal

Na história moderna, é com as sociedades que emergem da derrocada do chamado Antigo Regime que a idéia de ‘igualdade comum a todos os homens’ consegue transpor definitivamente o espaço religioso para conquistar o espaço político e o espaço jurídico. O fator de Indiferenciação – de desconstrução da Diferença – já não será mais a pequenez dos homens diante de Deus, mas sim a *racionalidade* comum a todos (que permitiria separar os homens dos animais e falar em “direitos humanos”). É, sobretudo, no século XVIII, com os iluministas europeus, que esta idéia começa a se desdobrar sob a forma de exigência de direitos iguais perante a lei e de direitos iguais de participação política para todos os homens. O Imaginário da Igualdade, por assim dizer, começa a se expandir: do espaço religioso ao espaço político, e daí ao espaço jurídico.

Esta expansão tem também a sua história e oportunamente a retomaremos para tempos anteriores à emergência do pensamento iluminista. Mas, por ora, o que nos interessa é chamar atenção para o fato de que o deslocamento da noção de Igualdade no interior dos âmbitos Jurídico e Político não se fez em uma única direção. Trata-se de um deslocamento que tem comportado variadas trajetórias internas, e tem produzido no decurso de sua história diversificados modelos de pensamento sobre a Igualdade.

Apenas para dar dois exemplos basilares entre as filosofias pré-iluministas e iluministas, será oportuno examinar dois nomes angulares – o de John Locke (1632-1704) e o de Jean-Jacques Rousseau (1712-1778). Em oposição a Hobbes (1588-1679), teórico do poder absoluto que vaticinara que no seu estado essencial “o homem é o lobo do homem”, Locke e Rousseau

partem ambos da idéia de que no estado original de Natureza os homens eram felizes e iguais.² Mas a partir daí os dois autores evoluem para posições distintas que iriam se tornar matriciais para dois campos conceituais bem diferenciados.

John Locke (1998) escreve da Inglaterra no final do século XVII. Ele parte da idéia de que estes homens que eram felizes e iguais precisaram ultrapassar este Estado de Natureza, uma vez que a vida em comum em uma sociedade mais complexa implicou na necessidade da introdução de um elemento de normatização e controle que corresponderia ao governo, ao poder legislativo e a uma série de Instituições sociais. Mas ele não vê esta superação do Estado de Natureza com pessimismo ou com nostalgia (como Rousseau), e sim como uma necessidade. Para viver na Sociedade Civil, o homem teve de aprender a conviver e lidar com as desigualdades, mas ao mesmo tempo poderia e deveria empenhar-se em lutar contra as tiranias e em rejeitar os privilégios sociais adquiridos sem esforço (uma referência à nobreza ociosa do Antigo Regime). Para uma época que ainda respirava a densa atmosfera das monarquias absolutas, as proposições de Locke são bem progressistas. Se pudermos pedir licença ao uso de uma expressão um pouco anacrônica para esta época, poderemos entendê-las como a pedra angular do individualismo liberal, ou mesmo das futuras democracias liberais.

As idéias de Locke viriam a calhar para o tipo de Capitalismo que àquela época se consolidava (ou, antes, suas idéias são produtos deste mesmo Capitalismo). É assim que, por um lado, o filósofo inglês atribui na sua teoria uma centralidade ao *Trabalho* (em oposição aos privilégios hereditários da nobreza do Antigo Regime). Por outro lado a sua teoria política legitima um novo conceito de propriedade que interessava à Burguesia em ascensão. A Igualdade a ser assegurada aos homens em Estado de Sociedade deveria ser mediada tanto pelo Trabalho como pela Propriedade Privada. Vejamos como isto se dá em articulação a outros conceitos importantes do pensamento de Locke.

Um dos elementos importantes desta teoria é a noção de Direito Natural, que para Locke corresponderia à idéia de que os homens teriam um direito primordial à vida, à liberdade e aos bens necessários para sua preservação. Este pensamento ancorava-se na já mencionada idéia de que os homens eram irreduzivelmente livres por natureza (mesmo que houvesse diferenças relativas à força, à habilidade ou à inteligência). Ao serem impulsionados à superação

² Hobbes, ao contrário, define este Estado de Natureza primordial como um “estado de guerra” assaltado pela insegurança e pela violência (HOBBS, Thomas. *Leviatã ou matéria, Forma e poder de um Estado eclesiástico e civil*. São Paulo: Abril, 1974. p. 79).

do Estado de Natureza, os homens tiveram de se articular socialmente por meio de um *Contrato Social*. Esta passagem da vida natural para a vida social, contudo, não deveria implicar em perda essencial da Igualdade primordial entre os homens, no sentido em que Locke entendia esta Igualdade. Afinal, já era um corolário antigo que qualquer Contrato ou Pacto só tem sentido e validade se as partes contratantes forem livres e iguais, e se estiverem firmando o contrato de forma voluntária. Qualquer coerção no momento da associação (uma tirania, por exemplo) invalida necessariamente a idéia de Contrato.

A noção de Contrato Social já havia sido empregada por Hobbes. Mas este teórico do absolutismo a emprega para seus próprios fins. Ele enfatiza a idéia de que os homens – livres por natureza, mas depois reunidos em uma multidão de indivíduos que passa a constituir um ‘corpo político’ – possuem o direito de transferir voluntariamente a liberdade a um terceiro: o soberano absoluto que a partir daí passa a ter legitimada a sua autoridade. Desta forma, em Hobbes, a principal função do Contrato Social é legitimar a soberania de um poder acima de todos para que, desta forma, estabeleça-se um controle sem o qual os homens (lobos de si mesmos) se aniquilariam reciprocamente. Este soberano criado artificialmente é o Estado – que pode ser tanto um monarca, uma oligarquia ou uma assembléia democrática. O fundamental é que este poder seja Absoluto, no sentido de que seja exercido imperiosamente acima dos indivíduos (monopolizando, por exemplo, o controle da violência física por meio do Exército e da Polícia, a justiça por meio das Instituições do Direito Público, ou ainda o direito de coletar impostos). É evidente que esta teoria cai como uma luva para a Monarquia Absoluta (que, em um mundo moderno, só com muita dificuldade poderia amparar-se nas tradicionais teorias de um Direito Divino transferido diretamente de Deus para um rei hereditário). A teoria de Hobbes (1647) permite amparar o poder da monarquia absolutista com um sistema que fala em uma combinação de Direito Natural e Contrato, e não mais em uma combinação de Direito Divino e imposição vinda do alto. Mas o mesmo modelo poderia ser aplicado a uma estrutura republicana.

Se Hobbes utiliza esta argumentação para legitimar o poder absoluto, já em Locke, a principal função do Contrato Social é outra. Embora o Estado gerado pelo Pacto Social possua algumas atribuições que são similares às que lhe são atribuídas por Hobbes, a sua principal finalidade no sistema de Locke é na verdade a de assegurar o Direito Natural do homem à propriedade.³

³ “Propriedade” é utilizada por Locke não só para se referir aos bens de raiz, mas também aos bens móveis (LOCKE, *Segundo tratado sobre o governo civil*. São Paulo: Abril Cultural, 1978. p. 45).

Locke desenvolve uma argumentação na qual se imiscui a benevolência de um Deus Todo-Poderoso que originalmente havia concedido ao homem o direito natural à propriedade como um produto legítimo do Trabalho a que este seria obrigado.⁴ A Propriedade só é gerada, aliás, quando o homem mistura a um objeto ou a um pedaço de terra o seu trabalho. Os primeiros homens teriam criado a Propriedade quando realizaram um trabalho sobre a terra, tornando-a produtiva da perspectiva agrícola, ou quando transformaram a pedra bruta em um objeto. Estabelecida esta Propriedade primordial – “natural” porque concedida e até imposta pelo Criador – agora cabia ao Estado gerado pelo Pacto Social esta função principal: a de assegurar aos proprietários mais este direito natural.

A argumentação de Locke sobre a mistura de Trabalho e Propriedade, esta sancionada pela Vontade Divina, legitima particularmente a Burguesia – tanto por lhe assegurar o acesso e preservação da Propriedade quanto por enaltecer o Trabalho, em oposição a uma nobreza parasitária que ainda vivia de persistências dos privilégios feudais. Ao mesmo tempo, ao relacionar a Igualdade humana com o direito a Propriedade Privada e com a obrigação de trabalhar para obtê-la, o sistema liberal de Locke acaba justificando também a Desigualdade Social que se expressa por meio da existência de pobres – uma vez que estes passam a ser vistos como trabalhadores incompetentes que não conseguem tornar-se proprietários.

De qualquer modo, o estabelecimento da Propriedade como direito natural de cada indivíduo marca uma ruptura importante com o sistema de propriedade e governo implícito no Antigo Regime. A partir daqui passam a existir dois padrões legítimos de Propriedade: de um lado, a propriedade simultaneamente individual e privada; de outro, a propriedade simultaneamente estatal e pública. Mas já não existe mais a idéia da propriedade como patrimônio pessoal de um monarca que seria senhor de todos os bens e riquezas do reino, e que por isso poderia dispor destes bens de acordo com a sua vontade absoluta.

⁴ Já Hobbes, contrastando com esta idéia, asseverava que a propriedade inexistia no estado de natureza e que havia sido instituída precisamente com a formação da Sociedade Civil (HOBBS, 1974, p.81). Neste sentido, o governante poderia – se fosse necessário – confiscar propriedades individuais, o que em Locke não seria possível, já que a Propriedade seria um direito natural concedido pela instância Divina e que precederia o Estado e a própria existência do governante soberano. Por outro lado, é bastante curioso notar que Deus aparece na argumentação de Locke e não de Hobbes, embora seja muito comum o erro crasso de se pensar que Hobbes tem algo a ver com a Teoria do Direito Divino (na qual Deus teria escolhido cada governante por sua obra e graça). Nada mais falso; quem sustentava na época a teoria do Direito Divino era Robert Filmer (1588-1653).

Tal como se disse, as idéias de Locke foram bastante progressistas para a sua época – particularmente por desqualificarem qualquer governo imposto pela tradição ou pela força, e também por sustentarem que a legitimidade de um governo apoiava-se no consentimento expresso dos governados. Confirmando as revoluções burguesas que haviam se dado na Inglaterra seiscentista, e antecipando o clima revolucionário que brevemente agitaria a França setecentista, o seu *Segundo Tratado sobre o Governo Civil* (1690) sustentou a legitimidade da deposição de governantes que não estejam cumprindo adequadamente as suas funções no Estado Liberal (por exemplo, a proteção da Propriedade Privada). Historicamente localizada, esta obra de 1690 cumpriu o papel de legitimar a deposição de Jaime II pela Revolução Gloriosa (1688), com base na doutrina do “direito à resistência” contra governos tirânicos ou incompetentes. Enquanto isto, o *Primeiro Tratado sobre o Governo Civil* já tinha se erigido como uma crítica severa e sistemática à obra *O Patriarca*, de Robert Filmer, que sustentava a teoria do Direito Divino.

Podemos agora focar mais especificamente a questão da Igualdade no interior deste sistema. O sistema liberal de Locke propõe a todos a ‘Igualdade em Algo’ – antes de mais nada no pretense direito à aquisição de propriedade privada. Associado à Democracia, pode-se acrescentar a isto o direito de todos à escolha de seus representantes junto ao Governo – e, mais modernamente, este item evoluiu para o pretense direito de cada cidadão ser elegível. O discurso da ‘Igualdade das oportunidades de trabalho’ é também habitual, embora se saiba que em muitas ocasiões o Capitalismo vive também da existência de uma margem de desempregados que contribuem tanto para valorizar o Trabalho enquanto uma conquista que nem todos logram obter, como para permitir o barateamento da mão-de-obra (já que o trabalhador das profissões menos privilegiadas é compelido a aceitar baixos salários por saber que pode ser eventualmente substituído por um desempregado). Outra Igualdade apregoada pelo pensamento liberal, já desde Locke, refere-se à idéia de que todos devem possuir a mesma liberdade de pensamento, já que o Estado não deve intervir na consciência dos governados. Mas este aspecto também é falacioso, alguém poderia contra-argumentar, já que modelo liberal aceita que seja exercida censura nos casos em que alguém emita opiniões que ponham em risco o próprio Estado.

Ao mesmo tempo, e este é outro ponto capital, a teoria liberal propõe que se respeite a liberdade econômica de todos os proprietários privados, permitindo que eles negociem livremente. Ao lado disso, sustenta-se um direito de livre-organização onde tanto os proprietários privados como os trabalhadores não-proprietários teriam liberdade para criar as suas organizações de classe.

Portanto, de acordo com este sistema, todos são Iguais no direito a agir economicamente – o que se adaptava bem ao padrão de Capitalismo que se consolidava na Inglaterra da época de Locke.

Conforme se vê, o sistema liberal de Locke prevê em tese a Igualdade de todos em relação aos aspectos acima citados, mas na prática beneficia mais especialmente os que conseguiram se tornar efetivamente proprietários individuais. Essa concepção de Igualdade tornar-se-ia, na verdade, o limite da Revolução Francesa e de outras revoluções burguesas. A fronteira que estas revoluções tiveram por intransponíveis foi precisamente a da Propriedade Privada, e sempre as propostas mais igualitárias ou radicais foram refreadas a seu tempo nos processos revolucionários que seguiram o paradigma da Revolução Francesa. De qualquer modo, apesar da sua influência e assimilação pelas revoluções burguesas posteriores, o modelo liberal não foi, obviamente, o único sistema de Igualdade que se expressou na modernidade por meio de práticas concretas ou de formulações imaginárias. Será oportuno contrapô-lo ao modelo proposto por Rousseau, apenas algumas décadas depois de Locke.

O contraponto da igualdade radical: “a matriz Rousseau”

Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), nascido em Genebra, escreve a parte mais importante de sua obra na França setecentista que precede de algumas décadas o período revolucionário. Um dos aspectos mais conhecidos de seu pensamento é a idéia de que a Sociedade, competitiva e autoritária, havia transfigurado o homem natural – o “bom selvagem” que teria vivido primordialmente em um mundo caracterizado pela Inocência original. Situando-se como um crítico inconformado da Sociedade, Rousseau é também precursor do pessimismo romântico do século XIX. Mas, ao mesmo tempo, tornou-se um modelo para alguns dos sistemas de pensamento que buscaram discutir a Igualdade política. Rousseau é, do ponto de vista modelar, uma espécie de “paladino da igualdade”.

Para Rousseau (1987), *O Discurso sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade* (1755) constitui a obra que foca mais diretamente a questão, e posteriormente examinaremos aspectos relativos ao vocabulário deste texto. Interessa também um verbete do mesmo ano para a Enciclopédia Iluminista, e que se intitulou *Discurso sobre a Economia Política*.

Neste último texto, Rousseau já se mostrava preocupado com as injustiças que resultariam da Desigualdade Social. Para minimizar esta desigualdade, ele propunha antes de mais nada a Igualdade de Direitos e Deveres Políticos. Para assegurar Igualdade de Instrução – aspecto a que poucos estiveram atentos na sua época – preconizava educação pública para todas as crianças (curiosamente, propunha para esta Educação um padrão de austeridade inspirado no antigo Modelo Espartano). Por fim, propunha em terceiro lugar a integração de um sistema econômico e financeiro que combinasse os recursos da propriedade pública com taxas sobre as heranças e o fausto. Aqui já aparece um padrão distinto do que vimos em Locke, pois o Estado preconizado por Rousseau deve interferir mais no sentido de corrigir desigualdades geradas pelas atividades econômicas e por diferenças patrimoniais.

A questão da Liberdade também era fundamental para Rousseau, e esta se lhe apresentava como um bem ou um valor irredutível que todos deveriam possuir (portanto, como algo mais que deveria ser considerado em seu sistema de Igualdade). Encarava a Liberdade como um direito e um dever ao mesmo tempo, e afirmava que, uma vez que todos nasciam homens e livres, a liberdade lhes pertencia – de modo que renunciar a ela corresponderia a renunciar à própria qualidade de homem (vimos que, em contraste a isto, os súditos no sistema de Hobbes deveriam transferir sua liberdade ao Estado soberano). Em Rousseau, percebe-se que a articulação entre Liberdade e Igualdade é fundamental, de maneira que nos aproximamos mais do ideário emblemático da Revolução Francesa, ao qual seria acrescentada a noção de Fraternidade.

Assim, para um liberal inspirado na matriz lockiana, existe liberdade na medida que se leve em consideração a desigualdade entre proprietários e não-proprietários, sendo que a igualdade *stricto sensu* mataria a liberdade. De sua parte, para Rousseau, o único fundamento da liberdade é a igualdade, de maneira que não há liberdade onde não existir igualdade. Percebe-se aqui uma primeira distinção entre a matriz igualitária de Locke e a matriz igualitária de Rousseau.

Se bem que difira em muitos aspectos de Locke e também de Hobbes, é também verdade que a obra mais conhecida de Rousseau – *O Contrato Social* – em alguns aspectos importantes, não deixa de sintetizar idéias destes dois autores que, sem a catalisação de Rousseau, tenderiam a ser tão incompatíveis como o Liberalismo em relação ao Absolutismo. Assim, ao considerar que todos os homens nascem livres e iguais (idéia que já vimos em Locke), Rousseau encara o Estado como objeto de um Contrato Social (à

maneira de Hobbes), mas no qual os indivíduos não renunciam a seus direitos naturais. Ao contrário, os indivíduos entram aqui em acordo para a proteção destes direitos, que o Estado é criado precisamente para preservar. Nesta função, o Estado representaria a “Vontade Geral”. Se após o Contrato Social previsto por Hobbes quem governa é um Soberano, para o qual foram transferidos todos os poderes, já em Rousseau quem governa é o próprio Povo, e o Estado é apenas o seu representante (esta idéia seria fundamental para as correntes igualitaristas que animariam a Revolução Francesa).

Ainda dentro deste âmbito, existem outras questões importantes a considerar, e até mesmo algumas ambigüidades que se expressam no pensamento de Rousseau. John Locke e diversos iluministas, encarando a sociedade como um somatório ou uma convergência de indivíduos, haviam assumido que nas grandes questões deveria prevalecer como mais correta a opinião da maioria. Curiosamente, Rousseau questionou a aplicação para todas as ocasiões desta postura – hoje tida por mais democrática – argumentando que os indivíduos que constituem a maioria podem, em muitos casos, desejar algo que seja contrário aos objetivos e necessidades do Estado para assegurar o bem comum. Ou seja, para Rousseau, a Vontade Geral não deveria ser considerada mera soma dos indivíduos, mas sim como algo que os transcende. Napoleão Bonaparte, que durante a juventude fora um voraz leitor de Rousseau, teria visto a si mesmo como um legítimo representante da Vontade Geral, mesmo nos momentos de maior autoritarismo.

É dentro desta linha de pensamento que Rousseau afirma que a Vontade Geral deve dotar o Estado de força para que ele possa atuar em favor da Sociedade, mesmo quando isso signifique ir contra a vontade da maioria em alguma questão particular (aqui, a bem da verdade, Rousseau oscila sutilmente na direção de Hobbes). De igual modo, em certas passagens, Rousseau deixa escapar proposições que facilmente poderiam ser associadas nos dias de hoje ao Autoritarismo. Aparece, por exemplo, a proposição de punição de dissidentes com a morte, que foi mais tarde assumida na Revolução Francesa pelo Terror. Por estas e outras de suas idéias, Rousseau seria tomado posteriormente como um modelo significativo para o Igualitarismo Jacobino, que se autolegitimou por meio de muitas idéias do filósofo suíço.

A frase rousseuniana mais modelar sobre a Igualdade, aliás de impacto bastante panfletário, dizia que “os homens nascem livres e iguais, mas em todo lugar estão acorrentados”. Expressa-se aqui todo o inconformismo de Rousseau diante de uma sociedade que desviara os homens de sua liberdade e igualdade naturais. Este inconformismo – só que se afastando das tonalidades

nostálgicas e revestindo-se de real ímpeto revolucionário – logo agitaria a França da época de Luís XVI. Da mesma forma, outra contribuição importante a destacar é o fato de que Rousseau foi o primeiro teórico moderno da Assembléia Popular, afirmando a idéia de que a Assembléia é o único órgão soberano e apontando o caminho para uma prática que seria crucial durante o período revolucionário. Neste aspecto, Rousseau mostra-se mais uma vez como oposto a Hobbes, que no Décimo Capítulo do *De Cives* havia argumentado contra os inconvenientes da Assembléia Popular quando em confronto contra o poder único do rei, sugerindo que alguns dos principais defeitos no primeiro caso seriam a incompetência, o domínio da eloquência (facilmente factível de ser convertido em domínio da Demagogia), e a formação de partidos que se tornam entraves à formação de uma Vontade Coletiva.⁵

A questão central, que permite contrastar mais claramente a matriz lockiana e a matriz igualitária de Rousseau, refere-se à posição que a Propriedade encontra nestes dois sistemas. Para Locke, a Propriedade era natural (sancionada por Deus) e a sua preservação era desejável. Para Rousseau, a instauração da Propriedade privada teria constituído um ato violento e antinatural, e, uma vez que já havia sido instituída, o melhor que os homens poderiam fazer era lidar com ela de um modo que não gerasse demasiada desigualdade social. Sua descrição da instauração da propriedade é particularmente romântica:

O primeiro homem que, ao cercar um terreno, afirmou ‘isto é meu’, encontrando pessoas suficientemente estúpidas para acreditarem nisso, foi o verdadeiro fundador da sociedade civil. [...] Quantos crimes, quantas guerras, quantos assassinatos, quantas misérias e horrores teriam sido poupados à humanidade se alguém arrancasse os marcos, ou nivelasse os fossos, gritando aos seus semelhantes: ‘não ouçam este impostor, vocês estarão perdidos se esquecerem que os frutos são de todos e a terra não pertence a ninguém.’ (ROUSSEAU, 1987).

⁵ No sistema proposto por Rousseau, deixaria de existir a separação dos três poderes que Montesquieu tinha proposto no *Espírito das Leis* (1748), e que já existia na Inglaterra anteriormente. A distinção entre os poderes legislativo (parlamento), executivo (governo) e o judiciário (instituições da Justiça) teria sido elaborada com a finalidade de limitar o poder executivo, que estava nas mãos do soberano. Na época, Montesquieu preconizava uma monarquia de tipo constitucional. Contra esta proposta, Rousseau negaria a distinção entre os poderes, visando afirmar acima de tudo o poder da Assembléia. Não poderia existir um poder executivo distinto do da Assembléia (do poder representativo). Esta proposta será retomada na ocasião da Revolução Russa, no período em que, nos *soviets*, os poderes legislativo e executivo identificam-se e o poder representativo mostra-se dominante. Rousseau, aliás, também foi o criador da expressão “comissário do povo”, também utilizada pelos bolchevistas.

Mas é patente que Rousseau não previu nenhuma fórmula para reverter a existência de Propriedade. A bem da verdade, ele também não consegue imaginar nenhuma fórmula de reversão ao estado Natural que idealiza como um patamar primitivo e mais puro da experiência humana. A sua postura é mais a de aceitar esse movimento irreversível da História humana que teria conduzido à Sociedade Civil, e a partir daí propor transformações que pudessem tornar a existência humana mais suportável. Seu sonho de retorno ao “bom selvagem” é assumido romanticamente, da maneira quimérica. Mas paradoxalmente algumas de suas propostas reforçam o autoritarismo, e não é à toa que a ‘matriz Rousseau’ tenha sido reapropriada em alguns aspectos por igualitarismos articulados a propostas autoritárias.

A assimilação de Locke e Rousseau pelo pensamento burguês

A “matriz Rousseau”, poderemos concluir, é complexa e não exclui alguns traços paradoxais. Ela intermescla prenúncios de um Romantismo imobilista com antevisões do Igualitarismo jacobino – atuante, violento e autoritário – mas também algo da imaginação utópica que iria grassar no século XIX. Por outro lado, a “matriz Rousseau” admite traços arcaicos ocultos nos sonhos de retorno ao “paraíso perdido” do Estado Natural, mas tenta sistematizar um austero sistema Educacional bastante moderno para a sua época.

Enquanto isto, a “matriz Locke” tornou-se a pedra angular do pensamento liberal. Ela legitima a Propriedade que a “matriz Rousseau” tratara como um desvio. Por outro lado, assume a Desigualdade Social como um mal necessário que, destarte, deveria ser minimizado pelas igualdades relativas voltadas para algumas “variáveis focais”⁶ como a liberdade de ação econômica, as oportunidades de venda e compra da força de Trabalho, ou o direito de escolha dos representantes políticos. A Igualdade de todos com relação ao direito de agir economicamente (portanto um combinado de Igualdade e Liberdade voltado para um campo específico) é uma das variáveis focais que encontrou mais franca assimilação. Ela seria reencaminhada pelos economistas setecentistas, e encontrou uma feliz expressão na frase de Gournay: “laissez faire, laissez passer” (“deixe fazer, deixe passar”[...]). Adam Smith, de sua parte, deslocaria este mesmo combinado de Igualdade de oportunidades e

⁶ O conceito de “variável focal” como uma especificação que tenta responder a questão “Igualdade de que” foi proposto em seu livro por SEN, Amartya Kumar. *Desigualdade reexaminada* Rio de Janeiro: Record, 2001.

Liberdade de ação para outra variável focal – o Trabalho, que se expressaria como um trabalho livre, sem intervenções, guiado espontaneamente pela natureza. Eis aí a “matriz Locke”, adaptando-se aos novos padrões do Liberalismo e à constante reatualização das necessidades capitalistas.

Cada uma das duas matrizes que examinamos até aqui foi, a seu modo, assimilada pela Revolução Francesa e por outras revoluções burguesas. Mas, para além do agitado quadro dos movimentos sociais dos séculos XVIII e XIX, a “matriz Locke” difundiu-se comodamente pelo mundo das monarquias parlamentaristas e das democracias liberais, assim como também a “matriz Rousseau” foi relativamente assimilada nos tempos que se seguiram – por exemplo, pelos padrões de organização de Assembléias nas instituições políticas e sindicalistas. E deixou algumas marcas nas primeiras experiências de Socialismo Real.

Também podem ser buscados na história subsequente das idéias políticas os pensadores que tendem a uma destas tendências, ou que em alguns casos as combinam. Escrevendo da Inglaterra de meados do século XIX, John Stuart Mill (1806-1873) aprimora o liberalismo herdado de Locke e o direciona para uma aspiração mais democrática, temperando-o ao seu modo com algumas preocupações sociais que em algumas ocasiões parecem aproximá-lo também da “matriz Rousseau” (na verdade, a sua influência nesta última direção passa pelas idéias socialistas de Saint-Simon). A preocupação de John Stuart Mill com o destino das classes oprimidas é bastante nítida, e ele chega a defender a idéia de que a Indústria incorporasse mecanismos de co-participação dos trabalhadores nos lucros. Ao mesmo tempo, radicaliza a proposta liberal de ‘liberdade de expressão’, e revela a preferência por um mundo em que, tanto quanto possível, se acolhesse a diversidade humana e o pluralismo de idéias. Por fim, incorpora uma preocupação que ainda não havia sido abraçada pelo liberalismo tradicional: a extensão do direito de voto às mulheres. Desta forma, a discussão liberal da Igualdade avança aqui para um campo que só seria realmente ocupado no século XX.

Mas focando mais especialmente o próprio movimento revolucionário de 1789 – por tantos considerado como o grande divisor de águas em termos de extensão da noção de Igualdade aos âmbitos jurídico e político – este mostrou uma assimilação imediata das duas matrizes (“Locke” e “Rousseau”) devidamente combinadas. Assim, a *Declaração dos Direitos do Homem*, elaborada pouco depois da Tomada da Bastilha, apresenta-se como uma combinação da “matriz Locke” com a “matriz Rousseau”. Partindo no ‘Artigo 1’ da idéia de que “os homens nascem livres e iguais” (ponto comum

entre os dois filósofos), os principais pontos do liberalismo lockiano são em seguida convertidos em direitos humanos inalienáveis – destacadamente os direitos à Propriedade Privada, à Liberdade (*lato sensu*), à prosperidade, ao livre agir econômico, à liberdade de consciência e expressão (ressalvando-se os casos de ameaça ao poder constituído, tal como propunha Locke). A “teoria da Resistência” proposta por Locke é sintetizada em “direito à resistência à opressão” (‘Artigos 2 e 11’). Da mesma forma, são assimiladas claramente as marcas discursivas de Rousseau, com referência direta à *Vontade Geral* (‘Artigo 6’ – “A lei é expressão da Vontade Geral”). Assim, pode-se dizer que a *Declaração de Direitos do Homem* assimila os principais pontos de conteúdo difundidos pela “matriz Locke”, e acrescenta-lhe aspectos discursivos da “matriz Rousseau”.

A pronta assimilação das duas matrizes, enfim, mostra bem claramente como a noção de Igualdade foi penetrando em novos espaços a partir do período moderno, tomando grande vulto no período iluminista. Ao mesmo tempo, ao imaginarem a Igualdade em um sentido mais extenso – isto é, uma Igualdade abrangente a todos os homens e integrando os âmbitos político e jurídico – alguns filósofos do século XVIII já começavam a intuir que não bastaria igualizar os homens nas leis escritas se isto não correspondesse a uma realidade social efetiva. Condorcet, escrevendo do final do século XVIII (1793),⁷ já reconhecia que “existe uma diferença entre os direitos que a lei reconhece aos cidadãos e os direitos que eles gozam em realidade”. Percebia-se também que essa extensão da Igualdade a âmbitos mais amplos também implicava em colocar em jogo, além da Igualdade Política e da Igualdade Jurídica, a Igualdade Social. Mas o adentramento mais sistemático deste último âmbito, conforme veremos, estaria muito mais presente no pensamento político do século XX. De qualquer modo, o próprio Condorcet já dava a perceber, em 1793, que as Igualdades Política e Jurídica poderiam ficar comprometidas caso não se atentasse para a “desigualdade de riqueza”, para a “desigualdade de estado social” e para a “desigualdade de instrução”.

De qualquer modo, as matrizes igualitárias que foram assimiladas após as revoluções burguesas – isto é, aquelas que se *institucionalizaram*, por assim dizer – referiram-se mais particularmente aos espaços jurídico e político, e foram assimiladas precisamente nos aspectos que favoreciam ao desenvolvimento da Sociedade Burguesa. Muitos dos filósofos iluministas, aliás, não reclamavam mais do que a igualdade civil perante a lei e o direito político

⁷ CONDORCET, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*. (1793). Paris: Flammarion, 1988.

de eleger representantes. No plano da Igualdade Social, poucos destes filósofos iluministas avançaram mais especificamente. Voltaire, por exemplo, chegou a considerar a desigualdade como “eterna e fatal”.

Por outro lado, o mesmo século que gestou o pensamento iluminista gerou correntes de pensamento bem mais igualitárias, que também conseguiram sua representação no movimento revolucionário, embora a seu tempo estes movimentos também tenham sido reprimidos sem a mesma assimilação que beneficiou as matrizes iluministas. Examinaremos oportunamente algumas destas ‘matrizes igualitárias’ – igualitárias em *stricto sensu*, e, conforme veremos, mais “igualitaristas” do que “igualitárias” (de acordo com uma delimitação conceitual que oportunamente será precisada).

Quando afirmamos que a grande conquista do século XVIII dá-se mesmo na consolidação de um Imaginário da Igualdade Política e da Igualdade Jurídica, atentamos para o fato de que “Imaginário” é mesmo uma palavra bastante adequada, uma vez que os ideais de Igualdade continuaram a habitar, mesmo a partir desta época, muito mais a Teoria do que a Prática. A Revolução Francesa, por exemplo, acenou estrondosamente para as possibilidades de realizar simultaneamente a Igualdade Jurídica, a Igualdade Política e a Igualdade Econômica (ou a igualdade relativa ao espaço das condições materiais). A *Constituinte* (produzida no movimento revolucionário francês) – em sintonia com a *Declaração de Direitos do Homem e do Cidadão* na idéia central de que “os homens nascem e permanecem livres e iguais no direito” – teria realizado de maneira plena a Igualdade Jurídica, um tanto imperfeitamente a Igualdade Política, e fracassado claramente nas suas possibilidades de se aproximar de uma Igualdade Econômica.

De qualquer maneira, o que se conseguiu foi conquistado à custa de muitas colisões e hesitações. O ideal da Igualdade entrechocou-se em diversas ocasiões com o ideal da Liberdade, com o qual iria partilhar – juntamente com o ideal da Fraternidade – o próprio lema central da Revolução.⁸

⁸ Apenas para dar um exemplo, alguns historiadores levantam a questão de que na Revolução Francesa o dilema jacobino foi precisamente o de respeitar o direito à propriedade e correr o risco de perder o apoio das massas, ou de intervir na propriedade e conseqüentemente enfrentar uma oposição à direita, que só poderia ser solucionada com o recurso ao Terror. Diante deste dilema, os jacobinos preferiram a Igualdade à Liberdade, e seus caminhos históricos são bem conhecidos.

As resistências à noção de igualdade

Será oportuno, neste ponto, chamar atenção para história que se vai desenrolando paralelamente à complexa elaboração da noção de Igualdade no período moderno. A história da noção de Igualdade é contrapontada a todo instante pela história das resistências concretas e imaginárias à idéia da Igualdade. Assim, desde o nascedouro da moderna noção de Igualdade e dos primeiros sonhos de utopia igualitária, começaram a aparecer na mesma medida os pensadores pessimistas em relação à idéia de uma Igualdade que fosse extensível a toda a sociedade. Maquiavel (1469-1527), por exemplo, partira em seu realismo político da idéia primordial de que a sociedade seria originariamente dividida entre os “grandes” e o “povo” – e de que a imagem da unidade indivisa, quando apregoada, seria não mais do que uma Máscara pela qual os “grandes” ocultariam a realidade social para enganar e oprimir o povo (MAQUIAVEL, 1982). Interessado em trazer a nu a realidade política, tal como nunca havia sido feito antes, Maquiavel esclarece em *O Príncipe* que o objetivo da Política era sempre e em todos os casos a tomada e manutenção do poder – e não o estabelecimento da justiça e do bem comum como queriam diversas das teorias políticas aceitas.

Maquiavel toca no problema da Desigualdade de uma nova maneira: a Igualdade não é vista por ele como produto de um sistema imposto pela própria vontade divina em favor de um mundo que devia ser harmonicamente ordenado em funções ou estamentos sociais. A esta matriz Medieval, que de algum modo afirmava que a Igualdade era “divina” (isto é, sancionada pelo próprio Criador), Maquiavel opõe a idéia de que a Desigualdade era natural sim – mas porque intrínseca à Natureza Humana. Ele quis desvendar para todos os interesses de dominação que estavam presentes nos próprios homens; e, à guisa de escrever um manual de Política para uso dos príncipes no exercício desta dominação, estava partilhando segredos do fazer político que até então haviam sido ciosamente ocultados das pessoas comuns. À parte isto, a sua visão fundamental do ser humano é profundamente pessimista (ou realista, conforme o ponto de vista). Para Maquiavel, a Desigualdade sempre existiria e propor a sua superação era uma quimera. E depois de Maquiavel viriam outros com idéias igualmente pessimistas acerca da sociabilidade humana – como próprio Thomas Hobbes, do qual já tivemos oportunidade de examinar algumas idéias.

Foi particularmente após a convulsão histórica mais significativa no sentido de trazer a questão da Igualdade para o cenário central do moderno

pensamento político – a Revolução Francesa – que começariam a surgir novos críticos da Igualdade. Foi o caso do historiador liberal inglês Edmond Burke (1729-1797), que sustentava que a pregação demagógica da Igualdade na Revolução Francesa havia permitido que as massas irrompessem indesejavelmente no palco central da História, provocando tumultos e instaurando o caos político.⁹ Com isso, segundo Burke, gerou-se inevitavelmente um vazio de poder que precisou ser ocupado em seguida por uma Ditadura. Assim, o historiador inglês evocava os acontecimentos revolucionários e seus desdobramentos posteriores para vaticinar que, para preservar a Liberdade, era preciso combater com firmeza as ilusões perniciosas de Igualdade.

A interpretação de Burke é um dos muitos exemplos de utilização da noção de Liberdade para confrontar a noção de Igualdade. E não faltam também os exemplos de utilização da noção de Fraternidade para conter a expressão de suas duas vizinhas na bandeira revolucionária: A Igualdade e a Liberdade. Na verdade, estes três aspectos fundamentais das utopias humanas – tão bem situados no lema imaginário da Revolução Francesa – correspondem aos três sonhos fundamentais pelos quais, no limite, os homens são capazes de lutar espontaneamente: Igualdade, Liberdade e Paz. Neste último caso, a idéia da Paz está implícita na idéia da Fraternidade.

Alex Tocqueville, já escrevendo da primeira metade do século XIX, também tomou como um tema particularmente caro para as suas reflexões este confronto entre a Igualdade, a Liberdade e a Fraternidade (TOCQUEVILLE, 1989). Não que ele fosse um defensor da Desigualdade. Bem ao contrário, Tocqueville sustentava que a Liberdade não poderia se sustentar sobre a Desigualdade. Mas também acrescentava que a Liberdade não deveria ser oprimida pela Igualdade. Mesmo sem se colocar como um entusiasta das formas democráticas, que no entanto considerava irresistíveis a partir dos acontecimentos de sua época, o Estado liberal ideal para Tocqueville era a América do período imediatamente posterior à Independência, tal como ele a via. Era este modelo americano que ele queria contrastar com o francês.

Tocqueville avaliava que os franceses do período revolucionário tinham abrigado uma predileção tão acentuada pela Igualdade que, para

⁹ BURKE, Edmund. Reflexões sobre a Revolução em França. Brasília: UnB, 1982. Este texto é respondido na sua época por Thomas Paine, em um célebre ensaio intitulado *Os direitos do homem – Uma resposta ao ataque do Sr. Burke à Revolução Francesa* (PAINE, Thomas. *Os direitos do homem – Uma resposta ao ataque do Sr. Burke à Revolução Francesa*. Petrópolis: Vozes, 1989).

continuar encaminhando os seus anseios igualitários, não se furtaram a renunciar em determinado momento à própria Liberdade. Assim, Napoleão Bonaparte, mesmo que se apresentando como herdeiro da Revolução, pôde, sem grandes obstáculos, flertar com a Igualdade, enfraquecendo a Liberdade. Transparece na interpretação de Tocqueville um certo pessimismo com relação às reais possibilidades de preservar integralmente Igualdade e Liberdade sem que uma destas noções acabe colidindo com a outra.

Por outro lado, apesar de não abrir mão de uma certa visão aristocrática do mundo, Tocqueville dá mostras de que tinha plena consciência de que a implantação e a expansão da Democracia era irreversível e inevitável. Mas não escondia o fato de que no fundo lastimava esta tendência, e temia, sobretudo, que a Democracia conduzisse finalmente à “tirania da maioria”, onde passaria a prevalecer a força do número acima da Individualidade.

A uma relação de críticos da idéia de Igualdade poderiam ser acrescentados diversos outros nomes, como o de Friedrich Nietzsche – filósofo cuja ‘crítica do conhecimento’ mostra-se cada vez mais fundamental para a filosofia contemporânea, mas que na sua crítica à moral tradicional defende posições bastante polêmicas. Para ele, a Igualdade (cristã ou socialista) conduzia a uma “moral de rebanho” que deveria ser rejeitada pelo “homem superior”. Por ora, interessa apenas dar a perceber que a noção de Igualdade teve de enfrentar muitas resistências concretas e imaginárias, e que a sua trajetória pelo moderno pensamento político é complexa e tortuosa.

Em seguida, para facilitar a nossa caminhada interpretativa, tentaremos organizar e distribuir em categorias conceituais mais definidas algumas das múltiplas experiências e trajetórias desta irrequieta partícula quântica que é a noção de Igualdade.

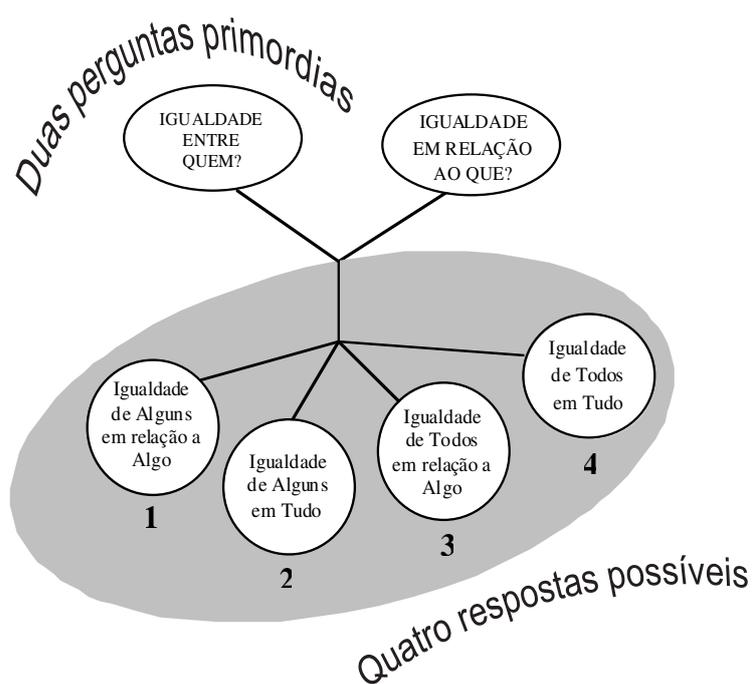
Duas perguntas fundamentais sobre a igualdade

Uma baliza de sistematização para a compreensão dos sistemas que discutem a Igualdade foi proposta por Norberto Bobbio na sua *Teoria Geral da Política*. Para o cientista político italiano, todo esforço no sentido de refletir sistematicamente sobre a Igualdade deve partir inicialmente de duas perguntas fundamentais. Quando se começa a falar em Igualdade, uma primeira pergunta é: “igualdade entre quem?”. Concomitantemente, pergunta-se: “igualdade em relação ao que?” (BOBBIO, 2000).

A indagação “igualdade de que” pode ter vários desdobramentos que, utilizando uma expressão de Amartya Sen, poderemos chamar aqui de *variáveis focais*. Cada variável focal define um espaço ao qual se refere à Igualdade proposta ou pretendida. Nós vimos em exemplos anteriores que pode ser proposta a Igualdade de Algo como a escolha de representantes, as oportunidades de trabalho, de instrução, e, no limite, a Igualdade de Tudo.

Em seguida, deve-se ter em vista que as duas perguntas primordiais unidas (“igualdade entre quem” e “igualdade de que”) podem se ramificar em quatro possibilidades de respostas que, segundo Bobbio, seriam as seguintes: • Igualdade de Alguns em relação a Algo; • Igualdade de Alguns em Tudo; • Igualdade de Todos em alguma coisa; • Igualdade de Todos em Tudo.

Será possível esquematizar este plano de categorias:



Os exemplos enquadráveis em cada um destes casos podem ser encontrados fartamente na História das idéias e na História de fato. Não vale a pena insistir na primeira possibilidade (Igualdade de Alguns em relação a Algo). Tal como faz notar Bobbio, este é o lugar comum de qualquer lei ou regulamentação. Toda Lei refere-se a sujeitos ou pacientes que possuam algo em comum que os enquadre na situação específica de que trata a Lei (e que desta forma correspondem apenas a um subconjunto do universo maior de cidadãos), e ao mesmo tempo a Lei estabelece direitos ou penalidades relativamente a algum aspecto. Resumindo a questão, uma lei refere-se a indivíduos específicos com relação a um problema igualmente específico.

A resposta número 2 (bem como as demais respostas) já nos conduz à aventura humana do pensamento político. “Igualdade de Alguns em Tudo” era o que propunha Platão para a sua *República* (PLATÃO, 1993). E, de certo modo, era também a base da sociedade Espartana. Platão era crítico do modelo político de sua própria cidade – a Atenas clássica que se transformara em uma Democracia plena, incluindo amplos direitos políticos para a parte mais miserável da população (conservando obviamente a exclusão dos escravos, dos estrangeiros e, em nível à parte, das mulheres).

A utopia platônica será um princípio oportuno para a discussão das matrizes igualitárias que geram, com aparente paradoxo, clivagens sociais internas dentro das quais a Igualdade é repensada mais uma vez, ao mesmo tempo em que se tenta revestir a totalidade social de algum tipo de Igualdade em sentido mais amplo.

Utopia platônica: a desigualdade planejada

A utopia platônica apresenta dois traços bastante igualitários para a época: são eliminadas a propriedade e a família. A Educação seria igual para todos aos 20 anos, mas aí se produziria um primeiro corte no igualitarismo inicialmente proposto. Platão imaginava que, neste ponto, o Sistema Educacional promovido pelo Estado poderia começar a discriminar – com base em avaliações rigorosas das trajetórias individuais – o “tipo de alma” de cada um. O primeiro tipo a abandonar o sistema integral de Educação eram as “almas de bronze”, que seriam mais grosseiras e por isto, a partir dos 20 anos, deveriam se dedicar à subsistência da cidade em atividades como a agricultura, o artesanato e o comércio.

Os demais seguiriam nos seus estudos por mais dez anos, quando então ocorreria um segundo corte. As “almas de prata” – focadas na virtude da coragem e prontas a desempenhar com eficiência os ofícios da guerra – formariam uma nova classe: a dos “guerreiros”, que cuidariam permanentemente da defesa da cidade. As “almas de ouro” seguiriam nos estudos mais adiante, agora centrados na Filosofia. E aos cinquenta anos os que fossem bem-sucedidos numa avaliação final passariam a ser magistrados, adquirindo a ciência da Política e responsabilizando-se pelo governo da cidade.

A idealização de Platão, deste modo, aponta para uma possível Igualdade primordial na repartição de bens, mas para uma bem calculada desigualdade no que se refere ao direito ao poder e ao saber. Como para os filósofos da Grécia Antiga saber é sabor, a formação de uma elite do Poder e do Saber também implicaria, podemos acrescentar já ao nível interpretativo, em uma elite do Prazer. Além disso, a definição das almas como metais menos e mais nobres mostra aí uma bem articulada discriminação social, pois haveria um jogo desigual de prestígios aí envolvido. O princípio democrático quebra-se também, apesar de uma pequena capa que preservava a aparência de democracia: no exercício de sua função política e diante de grandes decisões a serem tomadas, os filósofos-dirigentes primeiro lançariam mão da persuasão para convencer os demais cidadãos de suas decisões; mas falhando este recurso teriam todo o direito à utilização da força para fazer valer as suas decisões que, no fim das contas, seriam as mais justas de acordo com as expectativas platônicas.

A *República* de Platão pode lembrar a alguns as partições igualitárias de uma Sociedade de Formigas, que possuem as formigas-operárias, as formigas-guerreiras, e uma formiga-rainha. Mas, neste caso, a formiga-rainha corresponde ao núcleo de filósofos dirigentes. Os aspectos igualitários ocorrem no interior de cada grupo funcional. Por outro lado, o grupo dos filósofos-dirigentes seria efetivamente aquele que teria *Tudo* o que um grego considerava necessário para uma vida plena. Afinal, os atenienses da época sempre consideraram dimensões imprescindíveis da vida verdadeiramente plena o exercício da Política e da Filosofia, necessariamente amparados por um tempo liberado para o ócio criativo. No caso dos filósofos da utopia platônica, o tempo do ócio criativo poderia se estender à totalidade – ao contrário do que ocorria com os filósofos que viviam no mundo real das democracias atenienses, já que nenhum cidadão poderia deixar de ir à guerra e de comandar a administração de suas propriedades.

Conforme se pode ver, o modelo platônico opõe-se frontalmente à Igualdade democrática que existia na Atenas da época – período em que os direitos democráticos haviam se estendido aos pobres e que, para Platão, havia permitido a livre proliferação de Demagogos que eram hábeis em manipular a opinião pública despreparada em favor dos seus interesses particulares. Platão questionava a Igualdade aritmética, particularmente no que se referia à distribuição dos valores políticos. Para ele, a Igualdade deveria ser necessariamente geométrica – isto é, ser aferida em razão do mérito e da qualidade do tipo de contribuição para a Sociedade. No modelo que ele radicaliza com a *República* – apesar dos traços igualitaristas que aparecem para Todos no que se refere à ausência de Propriedade e da família nuclear – pode-se dizer que, no limite, temos a fórmula do “todos os cidadãos são iguais, mas uns são mais iguais do que os outros”. Poder-se-ia argumentar que isto corresponde mais rigorosamente a uma *Distopia* (uma Utopia ao contrário). De qualquer forma, no interior de cada categoria funcional proposta pela utopia platônica realiza-se a fórmula do “Igualdade de Alguns em Tudo”.

Admirável mundo novo: a desigualdade clonada

Quem de alguma maneira transpõe a severa matriz da utopia platônica para uma obra de ficção, dialogando criticamente com este modelo, é o romancista Aldous Huxley em sua célebre obra “Admirável Mundo Novo” (HUXLEY, 1974 [original: 1931]).

O mundo novo também é clivado em categorias bem delimitadas umas das outras: os alfas, betas, gamas deltas e ipsítons. Mas esta clivagem não é extraída da própria natureza humana a partir de um rigoroso Sistema de Instrução que vai fazendo aflorar a natureza essencial de cada homem. As “almas de bronze, prata e ouro” – que na utopia platônica tinham de ser descoberta a partir de um cuidadoso processo educacional e seletivo – são simplesmente produzidas com precisão por meio de um processo futurista de clonagem, enriquecido por um cuidadoso trabalho de condicionamentos psicológicos e sociais. A Educação, bem entendido, também desempenha um papel importante nesta moldagem de tipos humanos, mas ela é precedida de outros recursos que incluem a própria manipulação da genética humana. Huxley, aliás, foi um visionário que previu as possibilidades de controle da engenharia genética pela Ciência humana.

No Mundo Novo, o sexo não é mais necessário como meio para atingir a reprodução (na República de Platão, bem como no pensamento grego de modo geral, a principal função do sexo entre homens e mulheres inseridos dentro do sistema de cidadania seria a de gerar cidadãos). Os indivíduos do Admirável Mundo Novo são clonados na quantidade prevista e desejada pelo Sistema Social, e já produzindo indivíduos de um tipo ou outro que irão se encaixar perfeitamente no interior da classe social e funcional à qual estão destinados. Assim, os coeficientes de inteligência de cada um já aparecem determinados em função da atividade que irá exercer. As suas mentes, inclusive, são produzidas para que se sintam perfeitamente felizes dentro das classes a que estão destinados – e a isto se junta um sistema de instrução e convivência que desde o princípio já é separado para cada uma das classes. Em uma palavra, no Admirável Mundo Novo, a própria Sociedade fabrica em série as suas “almas de bronze”, “almas de prata” e “almas de ouro” – e, desde que tudo funcione sem erros, não há possibilidade de insatisfações sociais geradas pela desigualdade social, o que excluiria em primeira instância os movimentos revolucionários que ambicionassem mudar a situação.

Também aparece outra perspectiva sombria. Neste Novo Mundo, o Afeto – particularmente o que aparece envolvido com as relações amorosas entre homem e mulher – tende a desaparecer. Na verdade, se em algumas sociedades puritanas de épocas anteriores a palavra “sexo” podia ser tratada como tabu, no Mundo Novo a palavra “Amor” é que é passível de sofrer este estigma. As relações entre homens e mulheres agora se dão apenas com vistas ao prazer, e misturam-se à efemeridade do gozo sexual. Outro aspecto do *Admirável Mundo Novo* é a ausência da família – que aquela sociedade abolira por julgar responsável por muitos dos males dos tempos antigos. Acompanhando a abolição da monogamia, a sexualidade é estimulada desde a infância e posteriormente a promiscuidade sexual torna-se obrigatória.

Por outro lado, para afastar definitivamente qualquer fantasma de insatisfação pessoal (já que a insatisfação social é praticamente extinta com o cuidadoso sistema de clonagem), a Felicidade também pode ser comprada sob a forma de um sedativo chamado “Soma”. Adicionalmente, também não existem mais as insatisfações decorrentes de problemas físicos, e mesmo a velhice foi extinta: todos são jovens, belos e saudáveis – embora cada um dentro do padrão da categoria social a que pertence. A estabilidade social, para o Mundo Novo, depende diretamente de que seja assegurada a estabilidade pessoal. Ao nível individual – e, logo, social – nenhum delta desejaria ser um beta, e nenhum gama desejaria ser um alfa.

A Distopia proposta por Huxley – *Distopia* e não *Utopia*, já que no caso ele a utiliza como um caminho para criticar os sistemas totalitários – encobre uma arguta reflexão sobre a felicidade, a liberdade e a desigualdade humana. Para além disso, atenta-se também para os riscos do uso da tecnologia a partir de uma perspectiva totalitária. Mas uma das análises mais profundas que Huxley encaminha é a dos sistemas de condicionamento que gradualmente forjam mentalidades e comportamentos. A diferença entre o Admirável Mundo Novo e o mundo real – no caso de Huxley, a modernidade do século XX – seria a de que neste último os processos de condicionamento ocultam-se na Educação, na ideologia, nas sugestões planejadas e não planejadas, no direcionamento de uma cultura de Massa. De forma contrária, o Mundo Novo traz a nu para os seus próprios habitantes, sem ocultações, tanto os processos de condicionamento como as intenções a que eles atendem – em última instância o interesse máximo da conservação da estabilidade social. Todos têm clara compreensão acerca do papel da Genética, da Psicologia e da Educação na formação das mentalidades de grupo (os berçários são explicitamente inseridos em “salas de condicionamento neopavloviano”), bem como todos são cômicos da função da sexualidade livre e da droga ‘Soma’ no sentido de contribuir para evitar instabilidades emocionais ao nível individual.

As semelhanças entre a utopia platônica e a distopia do Admirável Mundo Novo partem das clivagens sociais assumidas como planeamento social. As ausências da família e da sexualidade monogâmica também estão contempladas nos dois casos, bem como o controle da procriação pelo Estado. Na utopia Platônica, o Estado direciona e interfere nas relações sexuais que visarão à procriação, e é de se supor que, caso Platão pudesse imaginar a possibilidade dos recursos de procriação em laboratório, também os teria preferido como soluções mais precisas. Os processos de condicionamento – desenvolvidos sistematicamente ao mesmo tempo em que são postos a nu – também estão contemplados nos dois casos. Apenas que, tal como já foi ressaltado, na *República* de Platão, o Estado se ocupa de perceber quais são as almas de “ouro” ou “bronze” para a partir daí lhes oferecer a Educação necessária, enquanto no Mundo Novo o próprio Estado já produz estas almas desde o útero de proveta. Em ambos os casos, enfim, realiza-se no interior de cada categoria social e funcional específica a Igualdade, consoante a fórmula “Igualdade de alguns em Tudo”. Destacar-se do padrão do grupo, em um caso e outro, equivale a ameaçar a estabilidade social do sistema.

As democracias liberais e a desigualdade oculta

Devemos agora avançar em nosso esquema. Com a resposta número 3 (“Igualdade de Todos em relação a Algo”), entramos no âmbito das Constituições Liberais. O Sufrágio Universal, por exemplo, corresponde à idéia de que o direito de eleger representantes políticos por meio do voto deve ser extensivo a *todos* os cidadãos ou componentes de uma sociedade (ou quase todos, se considerarmos a exclusão de crianças e loucos). Temos aqui a Igualdade de Todos com relação a Algo. Mas ao mesmo tempo uma sociedade liberal burguesa não prevê que todos tenham efetivamente direito à Propriedade, por exemplo. Na verdade, o “direito à Propriedade” – que vimos registrado na ‘matriz Locke’ – corresponde essencialmente ao direito de preservar a Propriedade já possuída e também à preservação dos meios de adquiri-la. Mas não significa que todos irão se *tornar* proprietários ou terão concretamente esta possibilidade assegurada.

O argumento pode ser naturalmente distorcido, e um teórico liberal pode argumentar que na sua sociedade liberal e capitalista todos teriam direito a adquirir propriedades mediante a troca de dinheiro, e que todos teriam direito a adquirir dinheiro com a venda de seu trabalho livre. Mas isso, obviamente, seria uma falácia – e facilmente se pode perguntar pela existência efetiva de uma “igualdade de oportunidades” em uma sociedade liberal-capitalista. Inegavelmente, uma sociedade liberal ampara-se claramente em Desigualdades de todos os tipos, sobretudo as mediadas pelo fator econômico. Mas, tal como vimos com o exame da “matriz Locke”, o pensamento liberal sempre reserva um espaço focal onde a Igualdade possa ser em tese proposta para Todos, mesmo que no momento seguinte precise acrescentar um âmbito de exceções que rigorosamente exclui a igualdade ou a liberdade plena mesmo no espaço focal considerado. Por exemplo, admite-se Igualdade de todos com relação à liberdade de expressão, *ressalvando*-se os casos em que esta liberdade de expressão possa ameaçar o poder constituído ou o próprio Estado Liberal.

Por fim, a Desigualdade imiscui-se de outras maneiras no programa de igualdades focais proposto pela ‘matriz Liberal’. Para retomar o mesmo exemplo igualdade de todos relativamente à “liberdade de expressão”, pode-se lembrar que – se possui uma caneta ou papel – posso exercer a liberdade de expressão por meio da escrita de uma maneira que não está franqueada àqueles que não possuem este objeto ou meios para adquiri-la. A caneta pode ser substituída por uma Máquina de Escrever, por um Computador, por uma rede de jornais que alguém comande – tanto faz. E a isso se acrescenta que, de

acordo com o seu nível de instrução (também passível de ser adquirido por meio de dinheiro, como a caneta ou o papel) um indivíduo pode desenvolver mais competência para se expressar do que outro. O mesmo raciocínio pode ser estendido para aqueles que buscam Trabalho – considerando-se que terão mais oportunidades os que possuem mais instrução, ou roupas que lhe assegurem uma melhor apresentação. Estas são as ambigüidades ocultas nas variáveis focais propostas desarticuladamente pela ‘matriz Liberal’.

A “matriz Liberal” vive da ocultação da Desigualdade da qual ela mesma se alimenta. Ela ampara-se no imaginário da Igualdade Democrática, ao mesmo tempo em que se sustenta na concretude da Desigualdade Capitalista. Também este mundo é crivado de marcas e processos de condicionamento diversos – a maioria dos quais desenvolvendo-se inconscientemente sem que mesmo os seus próprios interessados disto se apercebam. As manipulações superficiais e explícitas estão longe de constituírem os principais recursos de dominação, e entramos aqui em questões mais intrincadas como as da ideologia e da alienação. Ao contrário da *República* de Platão e do *Mundo Novo* de Huxley, no mundo liberal são ocultados os mecanismos de condicionamento e de clivagem social (e de manutenção da clivagem social). Da mesma forma, as arestas sociais são cuidadosamente aparadas, e a Educação é proposta como universal e pública (mas na verdade assume um papel igualmente relevante na moldagem dos indivíduos, sem que estes tomem consciência disso). A Família também internaliza muitas vezes os próprios processos de condicionamento: A natureza autoritária e hierárquica refugia-se na figura do Pai, a desigualdade social dos sexos ali se instala. Os tempos reviram esta matriz conforme os movimentos capitalistas. Pode ser que as mães assumam o controle familiar, mas a hierarquia persiste, os casamentos monogâmicos encobrem por vezes alianças econômicas emparelhando indivíduos do mesmo tipo, o afeto é exposto na prateleira como se fosse uma mercadoria.

A Desigualdade e os processos que a geram e perpetuam estão ocultos daqueles que os sofrem e daqueles que deles se beneficiam. E, no entanto, basta sair às ruas para perceber a Desigualdade para muito além da inapelavelmente visível desigualdade econômica. Os preconceitos afloram, as falas dos passantes revelam discursos cultivados em diferentes níveis de instrução e de inserção social, os serviços públicos mostram maior eficácia nos bairros privilegiados, há buracos nos bairros pobres, os sistemas de saúde amparam e prolongam a vida dos favorecidos. A “matriz Liberal” oferece este jogo de Igualdade e Desigualdade para além da fórmula que concede “Igualdade a Todos em Algo”. De resto, as democracias liberais não constituem o único

modelo que elabora esta fórmula. Mas inegavelmente elas são hábeis no seu emprego imaginário.

Igualitarismos: a história continua

A resposta número 4 (“Igualdade de Todos em Tudo”) nos conduz às utopias e propostas igualitaristas. Não haverá possibilidade de examinar os imaginários igualitaristas da Igualdade nos limites deste artigo, mas pode-se de passagem dizer que as duas respostas imediatamente precedentes (“Igualdade de Alguns em Tudo” e “Igualdade de Todos em Algo”) correspondem, cada qual à sua maneira, a padrões igualitários de algum tipo. A *República* de Platão – uma “Igualdade de Alguns em Tudo” – é uma utopia igualitária dentro dos limites a que se propõe (uma utopia com exclusão social daqueles que estão fora destes limites, e com clivagens sociais e funcionais específicas). Mesmo a “matriz Locke”, dentro da perspectiva liberal, circula dentro de uma proposta igualitária (“Igualdade de Todos em alguns aspectos”). Quem negará que a *Declaração dos Direitos do Homem*, carregada das mesmas idéias que vimos em Locke e temperada com um pouco de Rousseau, é um empolgante documento igualitário nos artigos que descrevem os direitos inalienáveis dos seres humanos? E por todo lado as democracias liberais amparam-se no imaginário da Igualdade, mesmo que a sua base capitalista sustente-se amplamente na Desigualdade.

Estes dois campos – república platônica e democracia liberal – desenvolvem-se dentro dos limites *igualitários*. Mas o âmbito que deixaremos a uma reflexão futura refere-se ao *igualitarismo*. Há uma sutil diferença entre “igualitário” e “igualitarista”. Se repararmos bem, existe um superlativo bastante significativo envolvido na passagem de uma palavra a outra. O Igualitarismo propõe a plenitude da Igualdade nos dois termos da equação: “Igualdade para Todos em Tudo (ou quase tudo)”. Agora, sujeito e objeto do processo de Equalização são expandidos tanto quanto possível. Num limite, o sujeito da igualdade tende à unidade absoluta e desaparecem as classes sociais; no outro limite, o objeto da Igualdade estende-se a todas as condições de vida, e sintomaticamente pode desaparecer a Propriedade Privada. Não é preciso que sejam atingidos estes limites mais extremos para que já seja pertinente falar em Igualitarismo, mas de alguma maneira deveremos estar mais próximos a eles.

Ficará, contudo, para oportunidade futura, a reflexão sobre os diversos modelos e matrizes igualitaristas.

Referências

- BOBBIO, Norberto. **Teoria geral da política**. São Paulo: Campus, 2000.
- BURKE, Edmund. **Reflexões sobre a revolução em França**. Brasília: UnB, 1982.
- CONDORCET. **Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain** (1793). Paris: Flammarion, 1988.
- HOBBS, Thomas. **Elementorum philosophiae, sectio tertia: De Cive**. Amsterdã: Elzevier, 1647.
- _____. **Leviatã ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil**. São Paulo: Abril, 1974.
- HUXLEY, Aldous. **Admirável mundo novo**. São Paulo: Abril Cultural, 1974.
- LOCKE, John. **Segundo tratado sobre o governo civil**. São Paulo: Abril Cultural, 1978.
- _____. **Dois tratados sobre o governo**. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- MAQUIAVEL. **O Príncipe**. Brasília: UNB, 1982.
- MONTESQUIEU. **O Espírito das leis**. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1962.
- PAINE, Rhomas. **Os direitos do homem: uma resposta ao ataque do Sr. Burke à Revolução Francesa**. Petrópolis: Vozes, 1989.
- PLATÃO. **A república**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1993.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens**. São Paulo: Nova Cultural, 1987.
- _____. **Do contrato social: princípios de direito político**. 4. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1987.
- _____. **Emílio ou da educação**. São Paulo: Difel, 1979.
- SEN, Amartya Kumar. **Desigualdade reexaminada**. Rio de Janeiro: Record, 2001.
- TOCQUEVILLE, Aléxis de. **O antigo regime e a revolução**. Brasília: UNB, 1989.

Bibliografia complementar

ARIÉS, Philippe. **História da família e da criança**. Rio de Janeiro: Zahar, 1980.

ARISTÓTELES. **Política**. São Paulo: Ediouro, 2000.

_____. **Ética a nicômano**. São Paulo: Martin Claret, 2000.

BOBBIO, Norberto. **A era dos direitos**. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Campus, 1992.

FOUCAULT, Michel. **A Microfísica do poder**. Rio de Janeiro: Graal, 1975.

GREIMAS, Algirdas J; COURTÉS, Joseph. **Dicionário de semiótica**. São Paulo: Cultrix, [19--?].

NIETZSCHE, Friedrich. **Para além do bem e do mal**. São Paulo: Schwarcz, 2001.

WALTZER, Michael. **Spheres of justice**. Oxford: Martin Robertson, 1983.

WILLIAMS, Raimond. **Keyword**. Londres: Fontana, 1976.

Recebido em/*Received in:* 22/02/2007
Aprovado em/*approved in:* 14/03/2007