

A ÉTICA DA IGUALDADE: EM BUSCA DE FUNDAMENTOS UNIVERSALIZANTES

*Darcísio Corrêa**

*Tobias Damião Corrêa***

Resumo: Este artigo analisa a igualdade sob o ponto de vista da ética e da cidadania, buscando fundamentos universalizantes que lhe deem sustentação. A ética vem relacionada com o pressuposto da finitude humana e a busca de transcendência. Procura-se aprofundar as categorias da liberdade e da igualdade, no intuito de superar sua concepção jurídica meramente formal. Busca-se uma nova dimensão da cidadania contemporânea, tendo como fundamento uma ética de caráter horizontal e universalizante, capaz de imprimir à trajetória humana novas formas e espaços de transcendência.

Palavras-chave: Ética. Cidadania e direitos humanos. Finitude humana. Liberdade e igualdade.

Abstract: This article has as its main object the analysis of equality from the point of view of ethics and citizenship, seeking universalizing foundations for support. Ethics is related to the assumption of human finitude and the search for transcendence. In order to overcome its merely formal legal concept, the categories of freedom and equality are seen and analyzed in depth. A new dimension of contemporary citizenship is sought and it is based upon an ethic of horizontal and

* Mestre e Doutor em Direito pelo Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Direito da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), docente dos Cursos de Graduação em Direito e do Mestrado em Desenvolvimento da Universidade Regional do Noroeste do Estado do Rio Grande do Sul (Unijuí), docente do Instituto Cenecista de Ensino Superior de Santo Ângelo (IESA).

** Mestre na Linha de Pesquisa Direito, Cidadania e Desenvolvimento pelo Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento, Gestão e Cidadania da Universidade Regional do Noroeste do Estado do Rio Grande do Sul (UNIJUÍ), docente do Curso de Graduação em Direito do Departamento de Estudos Jurídicos da Unijuí.

universalizing character, able to imprint new forms and spaces of transcendence in the human trajectory.

Keywords: Ethics. Citizenship and human rights. Human finitude. Freedom and equality.

1 Introdução

Ética e cidadania são conceitos históricos cuja abrangência analítica depende essencialmente dos fundamentos eleitos para lhes servir de sustentação discursiva. De qualquer forma, não há como não referi-los ao ser humano em sua existência planetária. Sob tal premissa fundante, sua apreciação primeira diz respeito ao ser humano na convivência com seus semelhantes, embora não se possa excluir dessa análise a relação Homem-Natureza. Para efeitos da presente abordagem a ética é considerada como pressuposto da cidadania, assim como esta última é tomada como pressuposto dos direitos humanos. Por tal razão, inicia-se pela análise conceitual da ética. Na sequência aborda-se a questão da finitude humana, tomada como pressuposto indispensável da ética por representar o caminho da busca da transcendência no decorrer da trajetória terrena do ser humano. Por fim, o foco da ética é direcionado para as questões da liberdade e da igualdade: a ética da liberdade, da igualdade e da dignidade da pessoa humana é analisada enquanto princípio fundamental dos direitos de cidadania.

2 Em busca de uma concepção abrangente de ética

A ética pode ser vista inicialmente como a ciência da moral enquanto esfera do comportamento humano. Explica-se, portanto, como a reflexão ou a teoria sobre o comportamento prático-moral, caracterizando-se por sua generalidade. Não estabelece, dessa forma, uma norma de ação que dê soluções para cada situação concreta com que se defronta a conduta humana, limitando-se a dizer, de forma geral, o que é um comportamento pautado por normas. Parte da existência

da história da moral, tendo como referência a diversidade de morais surgidas através do tempo, com seus respectivos valores, princípios e agendas. Na definição de Adolfo Sánchez Vasquez, “a ética é a teoria ou ciência do comportamento moral dos homens em sociedade”¹. Para sua melhor compreensão importa, por isso, situar a ética em sua dimensão histórica.

Mesmo que as principais características da ética se configurem em sua inserção histórica, variando seus princípios de acordo com os valores dominantes em cada formação social específica, não é contraditório propor uma elaboração teórica sua de caráter universalizante que permita aplicar a moralidade a questões concretas da atualidade. Com tal intuito toma-se primeiramente como referencial a reflexão de Peter Singer expressa na obra **Ética prática**. Antes de esclarecer o sentido da ética para a contemporaneidade o autor busca derrubar alguns preconceitos ou estereótipos segundo os quais ela é transformada num “sistema de irritantes proibições puritanas cuja função básica seria a de impedir que as pessoas se divirtam”². Para tal esclarece o que a ética não é.

A ética não pode ser reduzida a uma série de proibições ligadas ao sexo, pois a atividade sexual em si não coloca nenhuma questão moral específica, mesmo na era da Aids. Também não se identifica com um sistema ideal de preceitos abstratos cuja aplicação na prática pode significar um antivalor, como no caso de se avaliar se é ou não ético mentir sobre um judeu num contexto de perseguição feita pelos nazistas. Da mesma forma, a ética não é “algo inteligível somente no contexto da religião”, uma vez que o comportamento não exige a crença no céu ou no inferno, mas a benevolência e a solidariedade para com os outros.

A questão central a ser posta é: no campo social, qual o critério de ética ou de verdade a seguir se em determinada sociedade é aceita

¹ VÁSQUEZ, Adolfo Sánchez. **Ética**. Tradução de João Dell’Anna. 5. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1982, p. 12.

² SINGER, Peter. **Ética prática**. Tradução de Jefferson Luiz Camargo. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 9.

como justa a escravidão enquanto em outra é profundamente rejeitada? A mesma pergunta vale para o campo subjetivo: qual é a opinião individual mais verdadeira em termos de juízos de valor quando, sabidamente, os juízos éticos não são imunes à crítica?

Como resposta, Singer, ao construir sua concepção de ética, atribui um papel importante à razão nas decisões de caráter moral sob forma de um raciocínio ético, o que exige a busca de pressupostos fundantes capazes de elucidar de que modo os juízos morais diferem de outros juízos práticos, ou seja, qual sua natureza específica: “Por que achamos que, ao resolver abortar, uma mulher está tomando uma decisão que coloca uma questão ética, mas não pensamos o mesmo quando ela resolve mudar de emprego? Qual é a diferença entre uma pessoa que vive segundo padrões éticos, e outra que não pauta a sua existência pelos mesmos padrões?”³

Para alguém poder afirmar que vive de acordo com padrões éticos, sejam eles convencionais ou alternativos (considerar que trapacear ou mentir é correto), é necessário que encontre razões justificadoras pelas quais seja levado a acreditar que seu modo de agir é correto. Consequentemente, não se pode excluir do campo da ética aqueles que sustentam como corretas crenças morais não convencionais. É, portanto, a tentativa de justificação, bem sucedida ou não, que delimita a esfera da ética das demais esferas do comportamento social.

De outra parte, é indispensável que a justificativa moral não se dê exclusivamente em termos de interesse pessoal:

Para serem eticamente defensáveis, é preciso demonstrar que os atos com base no interesse pessoal são compatíveis com princípios éticos de bases mais amplas, pois a noção de ética traz consigo a ideia de alguma coisa maior que o individual. Se vou defender a minha conduta com bases éticas, não posso mostrar apenas os benefícios que ela me traz. Devo reportar-me a um público maior.⁴

³ Idem, p. 17.

⁴ SINGER, op.cit., p. 18.

Entra-se aqui na questão central a embasar uma concepção convincente de ética, historicamente abordada por filósofos e moralistas das mais diversas posturas teóricas: um ponto de vista de certa forma *universal*, ou universalizável, da conduta ética, segundo o qual os interesses alheios devem ter o mesmo peso que atribuímos aos nossos. O afirmado pode ser exemplificado com o bíblico “amar o próximo como a si mesmo” ou “não façamos aos demais o que não gostaríamos que eles nos fizessem”. Trata-se da filosofia já presente nos estoicos greco-romanos, para quem a ética advém de uma lei natural universal, posteriormente formulada de maneira esclarecedora por Immanuel Kant: “Aja somente segundo a máxima através da qual você possa, ao mesmo tempo, desejar que ela se transforme numa lei universal”⁵.

Esse ponto de vista universal não significa que qualquer juízo ético particular deva ser universalmente aplicável, pois não se podem ignorar as circunstâncias específicas dos atos morais. A lógica dos juízos éticos está, portanto, na “universabilidade”, ou seja, um princípio ético não pode simplesmente ser justificado em termos de qualquer grupo parcial ou local, extrapolando, portanto, suas preferências e aversões. Nas palavras do autor, “a ética exige que extrapolemos o ‘eu’ e o ‘você’ e cheguemos à lei universal, ao juízo universalizável, ao ponto de vista do espectador imparcial, ao observador ideal, ou qualquer outro nome que lhe dermos”⁶.

Esse foco universalista permite assumir de forma convincente também uma posição utilitarista, vista por muitos como essencialmente egoísta: é legítimo que meus interesses sejam levados em conta, desde que minha preocupação ética seja estendida igualmente aos outros que são afetados por minha decisão. A fórmula utilitarista exige, neste caso, que devo escolher, em minha ação, a alternativa que traga, em termos de interesses, as melhores consequências para todos os envolvidos.

Singer assume essa tese utilitarista ressaltando, todavia, que ela “difere do utilitarismo clássico pelo fato de ‘melhores consequências’

⁵ Idem, p. 19.

⁶ SINGER, *Ética prática*, p. 20.

ser compreendido como o significado de algo que, examinadas todas as alternativas, favorece os interesses dos que são afetados, e não como algo que simplesmente aumenta o prazer e diminui o sofrimento”⁷. Deixa claro, por outro lado, que a tese utilitarista não rejeita outros ideais éticos considerados universais, como os direitos individuais, o caráter sagrado da vida, a justiça, a pureza etc., ao entender que “a postura utilitarista é uma posição mínima, uma base inicial à qual chegamos ao universalizar a tomada de decisões com base no interesse próprio. Se pretendemos pensar eticamente, não podemos nos recusar a dar esse passo”⁸. Reafirme-se que numa acepção mais abrangente de ética não pode faltar o papel da razão e do argumento.

3 Ética, finitude humana e busca da transcendência

Para poder adentrar-se nos diversos momentos históricos em que se expressou a variação da dimensão ética do ser humano na construção de sua trajetória faz-se necessário estabelecer o pressuposto existencial fundamental a partir do qual se pautam os comportamentos em sociedade. Trata-se de uma constatação ao mesmo tempo sociológica e filosófica que diz respeito ao homem, cuja principal característica é a liberdade: o pressuposto da *finitude humana*.

Bauman assim expressa tal pressuposto inelutável: “A maior descoberta feita pela espécie humana, descoberta que a tornou tão especial e sua paz de espírito, sua sensação de segurança, tão difícil de alcançar, foi a da fatalidade da morte, universal, inevitável e intratável, a aguardar todos os indivíduos”⁹. E complementa: “O homem é a única criatura viva que sabe da sua transitoriedade; e como sabe que é apenas *temporário*, pode – tem que – imaginar a *eternidade*, uma existência perpétua que, ao contrário da sua, não tem começo nem fim”¹⁰. Essa

⁷ Idem, p. 22.

⁸ Ibidem, p. 22.

⁹ BAUMAN, Zygmunt. **Em busca da política**. Tradução de Marcus Penchel. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2000, p. 39.

¹⁰ Ibidem, p. 39.

condição humana, esse modo especificamente humano de ser/estar no mundo traz perguntas antiquíssimas e fundamentais que persistem em atravessar os séculos: De onde venho? O que devo fazer da minha vida? O que acontece após a morte?

Dessa realidade existencial resultam medos e angústias que muitas vezes paralisam a vida e que exigem respostas consistentes na busca da transcendência. Tais respostas são encontradas usualmente nas religiões e na filosofia, uma vez que a pura psicologia delas não dá conta. Também Luc Ferry aponta que “aprender a viver, aprender a não mais temer em vão as diferentes faces da morte, ou, simplesmente, a superar a banalidade da vida cotidiana, o tédio, o tempo que passa, já era o principal objetivo das escolas da Antiguidade grega. [...] As filosofias do passado ainda nos falam”¹¹.

Para o mesmo autor, a filosofia:

[...] parte de uma consideração muito simples, mas na qual se encontra latente a interrogação central de toda filosofia: o ser humano, diferentemente de Deus – se é que ele existe –, é mortal, ou, para falar como os filósofos, é um “ser finito”, limitado no espaço e no tempo. Mas, diferentemente dos animais, é o único que tem consciência de seus limites. Ele sabe que vai morrer e que seus próximos, aqueles a quem ama, também.¹²

Os dois principais caminhos de salvação em relação à finitude humana, ou seja, de busca de transcendência, remetem à religião (resposta teológica) e à filosofia (resposta laica ou secularizada). O lado trágico a ser superado e que se insere no cerne mesmo da vida é o “nunca mais” que a morte representa e da qual decorrem os medos existenciais. Como afirma Luc Ferry, “podem ser as férias da infância, passadas em lugares e com amigos de quem nos afastamos sem

¹¹ FERRY, Luc. **Aprender a viver**: Filosofia para os novos tempos. Tradução de Vera Lucia dos Reis. Rio de Janeiro: Objetiva, 2007. p. 16-17.

¹² Idem, p. 19-20.

possibilidade de volta, o divórcio dos pais, as casas ou as escolas que uma mudança nos obriga a abandonar, e mil outras coisas”¹³.

Um terceiro autor a analisar a questão da finitude humana e a consequente busca de transcendência é Immanuel Kant¹⁴, que trata especificamente dessa problemática na obra **A religião dentro dos limites da simples razão**, escrita em 1793, quando reflete sobre o mal radical da natureza humana, confrontando-o com a liberdade vista como sua característica específica e fundamental. Partindo da premissa de que a *liberdade* é o grande direito natural do qual derivam todos os demais, Kant elabora sua teoria do *mal radical*, próprio da finitude humana. O homem é um ser constitutivamente finito, limitado, portanto imperfeito, podendo, no uso de seu livre-arbítrio, orientar sua vida de forma construtiva/positiva ou destrutiva/negativa. Resultam daí duas necessidades: uma, de o homem se submeter ao imperativo fundamental do dever moral; outra, a existência do Direito como mecanismo regulador do exercício das liberdades do homem.

Pelo visto, mais do que perceber na finitude humana a irreversibilidade da morte, Kant acentua outro aspecto nela presente em razão do direito fundamental da liberdade: as limitações e a imperfeição que lhe são intrínsecas. Em outros termos, por causa do mal radical da finitude o homem pode inclinar-se naturalmente para a prática tanto do bem quanto do mal. No pensamento kantiano, o Direito tem, por isso, a função primordial de controlar juridicamente o convívio das liberdades diante desse mal radical da vulnerabilidade humana.

Da premissa da falibilidade da natureza humana deduz o filósofo a necessidade da ética, a consistir no dever moral de construir sua liberdade sem ferir a liberdade dos demais frente à variedade de suas paixões e inclinações naturais, próprias da sensibilidade e do desejo. A ética, portanto, ao invés de ser um atributo espontâneo da natureza humana, é dela uma decorrência necessária construída pela comunidade humana para viabilizar o convívio das diversas subjetividades. Cabe à ética pautar o uso adequado das liberdades estabelecendo um dever moral, uma vez

¹³ Ibidem, p. 22.

¹⁴ KANT, Immanuel. **A religião dentro dos limites da simples razão**. Tradução de Tânia Maria Bernkopf. São Paulo: Abril Cultural, 1984. (Os Pensadores).

que o homem, embora imperfeito, é ao mesmo tempo perfectível, ou seja, capaz de se aperfeiçoar no convívio com seus pares.

Juntando as interpretações expostas a respeito da finitude humana, torna-se mais clara a preocupação com a necessidade de se estabelecer um sentido para ela no contexto concreto da convivência social, não apenas para sobreviver pelo dever moral aos conflitos de liberdades, mas também para alcançar a transcendência frente ao sem-sentido do imediato tendente a desaparecer para sempre. Sob tal entendimento, Kant coloca a questão da bondade ou da maldade natural do homem em outros termos: “o homem é (por natureza) *moralmente bom ou moralmente mau*”¹⁵.

A ética é, sob esse viés, o suposto básico do consenso quanto à necessidade de cumprimento de normas, o que justifica a existência de um Estado Democrático de Direito. A teoria kantiana da moralidade, diferentemente das anteriores, enfatiza, por um lado, a vontade livre do homem e, por outro, a importância do dever moral, visto como um imperativo categórico a prescrever formas de comportamento que sejam universalizáveis no sentido de servirem de normas gerais para toda a humanidade. Disso resulta que, ao contrário de Aristóteles, para Kant a vida política não exige virtudes subjetivas: a virtude da justiça como disposição interior de cumprir as leis da comunidade exige apenas o cumprimento público e externo das leis jurídicas que normatizam o exercício comum da liberdade.

Kant é o filósofo moderno que melhor representa a passagem da ética das virtudes (Aristóteles e Tomás de Aquino) para a ética das normas. Por outro lado, é questionável essa redução da ética à mera regulação normativa das condutas intersubjetivas, uma vez que persiste a necessidade de se buscarem explicações e possíveis soluções que afastem os medos, as angústias e as incertezas de um ser humano consciente de suas próprias limitações no espaço e no tempo. É necessário deixar claro que o imperativo fundamental do dever moral de Kant necessita ser abordado igualmente como uma estratégia moderna de salvação da finitude humana, imprimindo-lhe a dimensão da transcendência afirmada pelo discurso iluminista com base na ação

¹⁵ KANT, Immanuel, op.cit., p. 275.

racional do Estado nacional e na asserção de um conjunto de direitos humanos considerados universais.

4 Liberdade e igualdade antropocêntricas¹⁶

Se a ética pode ser considerada como o pressuposto da cidadania, esta é modernamente definida por Marshall como uma “igualdade humana básica”¹⁷. Resta esclarecer agora como dar maior concretude a tal definição genérica. Tomando-se como ponto de partida a moderna afirmação da igualdade humana em contraposição às estratificações dominantes tanto da Antiguidade escravista quanto do sistema de servidão feudal, percebe-se que as grandes Declarações de Direitos do século 18 afirmam categoricamente a igualdade natural própria de todos os seres humanos.

A **Declaração de Direitos do Estado da Virgínia**, publicada em 16 de junho de 1776 e em nome da qual foi proclamada a Independência dos Estados Unidos da América, assim se expressa em seu primeiro artigo:

1º. Todos os seres humanos são, pela sua natureza, igualmente livres e independentes, e possuem certos direitos inatos, dos quais, ao entrarem em estado de sociedade, não podem, por nenhum tipo de pacto, privar ou despojar sua posteridade; nomeadamente, a fruição da vida e da liberdade, com os meios de adquirir e possuir a propriedade de bens, bem como de procurar e obter a felicidade e a segurança.¹⁸

¹⁶A inclusão do adjetivo “antropocêntricas” quer deixar claro que a análise se restringe ao âmbito da espécie humana (a liberdade e a igualdade *entre* os seres da espécie humana), embora se reconheça ser possível analisar a questão da liberdade e da igualdade sob um enfoque mais abrangente, ou seja, estendendo os princípios de liberdade e de igualdade aos animais não humanos, como o faz, por exemplo, Peter Singer (2006) em sua obra **Ética prática**. Apesar de sua atualidade, a abordagem da relação Homem-Natureza (seres sencientes) sob o ponto de vista ético não é objeto de análise do presente texto.

¹⁷MARSHALL, T. H. **Cidadania, classe social e status**. Tradução de Meton Porto Gadelha. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1967.

¹⁸MONDAINI, Marco. **Direitos humanos**. São Paulo: Contexto, 2006, p. 49.

Já a **Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão**, proclamada pelo Terceiro Estado, quando este se rebelou e enfrentou o poder dos nobres e do alto clero para legitimar a deflagração da Revolução Francesa de 1789, assegura também em seu primeiro artigo que “os homens nascem e permanecem livres e iguais em direitos; as distinções sociais não podem ser baseadas senão na utilidade comum”¹⁹. Com a radicalização da Revolução Francesa pelos jacobinos influenciados por Rousseau surgiu a Declaração de Direitos de 1793 em substituição à Declaração de Direitos de 1789. Ao afirmar no art. 1º que a finalidade da sociedade é a felicidade comum e que o governo é instituído para garantir ao homem a fruição de seus direitos naturais e imprescritíveis, reforça nos arts. 2º e 3º o direito à igualdade: “Art. 2. Esses direitos são a igualdade, a liberdade, a segurança, a propriedade. Art. 3. Todos os homens são iguais pela natureza e perante a lei”²⁰.

Observação interessante é feita por Trindade²¹ ao comentar a nova Constituição do Ano III, de 1795, da fase do Diretório na qual os conservadores representantes da alta burguesia – os girondinos – retomaram o controle interno da Revolução Francesa. Segundo ele, a grande ênfase desta Constituição burguesa foi posta no direito de propriedade, dando-lhe um caráter individualista e ilimitado (art. 5º), enquanto o art. 8º o colocava como fundamento da sociedade e da cidadania. De outra parte, também a luta pela igualdade restringiu-se a seu sentido estritamente jurídico. Se o art. 1º da Declaração de 1789 afirmava solenemente que “os homens nascem e permanecem livres e iguais em direitos”, o art. 3º da Constituição de 1795 declarava apenas que “a igualdade consiste no fato de a lei ser igual para todos.”

Já a Constituição da II República Francesa, de 1848, proclama em seu art. 4º que a República “tem por princípio a Liberdade, a Igualdade e a Fraternidade”²², embora dentro da ótica especificamente burguesa. Por isso, na segunda metade do século 19 os movimentos socialistas se voltaram à conquista da *igualdade real* pela Revolução

¹⁹ Idem, p. 66.

²⁰ MONDAINI, Marco. **Direitos humanos**, p. 76.

²¹ TRINDADE, José Damião de Lima. **História social dos direitos humanos**. 2. ed. São Paulo: Petrópolis, 2002, p. 69-72.

²² MONDAINI, op. cit., p. 85.

proletária proposta no **Manifesto do Partido Comunista** de 1848, lançado por Marx e Engels em que conclamam: “Podem as classes dominantes tremer ante uma revolução comunista! Nela os proletários nada têm a perder a não ser suas cadeias. Têm um mundo a ganhar. Proletários de todos os países, uni-vos!”²³. Nesse período da “Primavera dos Povos” juntou-se uma plêiade de lideranças socialistas engajadas na luta pela realização do ideal de igualdade social, embora divergissem em muitos aspectos a respeito da forma de pensar a luta contra o capitalismo. Se as lideranças socialistas na França do final do século 18 incluíam nomes como Robespierre, Saint-Just e Babeuf, o século 19 tinha como expoentes Proudhon, Blanqui e Louis Blanc, todos eles inspirados nos ideais da Revolução de 1789. O Manifesto da Reforma, surgido com Louis Blanc em 1848, trazia por título **Todos os homens são irmãos** e assim se iniciava:

Onde a igualdade não existe, a liberdade é uma mentira.

A sociedade só pode sobreviver através da desigualdade das aptidões e da diversidade de funções. Mas as aptidões superiores não devem conferir maiores direitos. Eles impõem deveres maiores.

Tal é o princípio da igualdade: a associação é sua forma necessária.²⁴

Por fim, a Declaração Universal dos Direitos Humanos, proclamada em 1948 pela Assembleia Geral das Nações Unidas (ONU), afiança em seu art. 1º que “todos os homens nascem livres e iguais em dignidade e direitos. São dotados de razão e consciência e devem agir em relação uns aos outros com espírito de fraternidade”.²⁵ A Constituição da República Federativa do Brasil, de 1988, propõe-se, em seu Preâmbulo, instituir um Estado Democrático, “destinado a assegurar o exercício dos

²³ MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. Manifesto do Partido Comunista. In MARX; ENGELS. **Obras escolhidas**. Tomo I. Tradução de Álvaro Pina. Lisboa: Edições Avante, 1982, p. 136.

²⁴ MONDAINI, Marco. **Direitos humanos**, p. 103.

²⁵ Idem, p. 149.

direitos sociais e individuais, a liberdade, a segurança, o bem-estar, o desenvolvimento, a igualdade e a justiça como valores supremos de uma sociedade fraterna, pluralista e sem preconceitos, fundada na harmonia social e comprometida, na ordem interna e internacional, com a solução pacífica das controvérsias [...]”²⁶. Além disso, afirma no art. 4º, II, como critério de suas relações internacionais a “prevalência dos direitos humanos”, enquanto no art. 5º reitera que “todos são iguais perante a lei, sem distinção de qualquer natureza, garantindo-se aos brasileiros e aos estrangeiros residentes no País a inviolabilidade do direito à vida, à liberdade, à igualdade, à segurança e à propriedade [...]”²⁷.

Da exposição da igualdade como um princípio fundamental presente nas principais Declarações de Direitos a partir do século 18 é fácil concluir que se trata de um conceito de difícil elaboração em razão de ser abstrato e indeterminado. Para Norberto Bobbio “a igualdade é pura e simplesmente um tipo de relação formal, que pode ser preenchida pelos mais diversos conteúdos”.²⁸ Sob essa premissa, depende do contexto em que se atualiza. Por outro lado, é preciso ter cuidado em não confundir desigualdade com diferenças próprias da individualidade de cada um. Ou seja, a igualdade representa antes de tudo uma unidade de essência presente em todos os integrantes da espécie humana. Visto sob este aspecto, o direito à igualdade não se restringe absolutamente à igualdade perante a lei.

Ronald Dworkin, ao indagar se no limiar do século 21 a igualdade ainda importa, assevera que ela constitui a espécie ameaçada dentre os ideais políticos, e isso até por parte da velha esquerda. Mesmo que as democracias mais prósperas estejam longe de oferecer uma vida mínima decente a todos os seus membros, o autor entende que igualdade não se reduz a suficiência de condições mínimas de vida digna numa determinada comunidade política, e isso porque a postura de se ater ao requisito mais exigente da igualdade estrita pode constituir-se numa estratégia autodestrutiva, especialmente pela dificuldade de

²⁶ BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil**. São Paulo: Saraiva, 2007, p. 1.

²⁷ Idem, p. 4.

²⁸ BOBBIO, Norberto. **Igualdade e liberdade**. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. 4.ed. Rio de Janeiro: Ediouro, 2000, p. 12.

se definir qual seja o padrão de vida mínimo e decente. Por isso, “substituir ‘igualdade’ por ‘suficiência’, na retórica das metas políticas de longo prazo, provavelmente dará cabo de qualquer tentativa de meramente conquistar esta última”.²⁹

Ao reconhecer a igualdade como um tema filosófico polêmico, Dworkin não deixa de apontar uma das causas históricas que, em meados do século 20, fizeram com que fosse ridicularizada e facilmente rejeitada:

Alguns partidos de esquerda, e alguns socialistas e liberais acadêmicos, pareciam de fato supor que a igualdade genuína significa que todos devem ter a mesma riqueza a todo momento da vida, a despeito de escolherem ou não trabalhar ou do trabalho que venham a escolher – que o governo deve constantemente tirar das formigas e dar aos gafanhotos.³⁰

Para o mesmo autor é relevante não esquecer o ideal abstrato da igualdade enquanto compromisso de uma comunidade política legítima e o define como “uma igual preocupação [por parte dos governantes] pelo destino de todas as pessoas sobre as quais afirma seu domínio e das quais requer fidelidade [...]”.³¹ O critério para se analisar se determinada distribuição dos recursos e oportunidades é consistente e justa é, portanto, a igual preocupação com todos. Por exemplo, quando em democracias prósperas há limitação de programas de bem-estar social que afeta ainda mais a vida dos pobres, é preciso explicar aos que sofrem “que eles foram não obstante tratados com a igual preocupação a que têm direito”, caso contrário, mudem-se os programas adotados como políticas públicas. A grande indagação que persiste é até que ponto as políticas de uma democracia madura do século 21 preenchem os requisitos de tal preocupação.

²⁹ DWORKIN, Ronald. A igualdade importa? In: GIDDENS, Anthony (org.). **O debate global sobre a Terceira Via**. Tradução de Roger Maioli dos Santos. São Paulo: Ed. Unesp, 2007, p. 246.

³⁰ Idem, p. 246.

³¹ Idem, p. 247.

No intuito de conciliar a teorização da filosofia política e a prática das políticas reais e específicas, Dworkin propõe dois traços centrais, dois princípios humanistas, por ele chamados de princípios do individualismo ético, a caracterizar uma descrição persuasiva de igualdade:

O primeiro deles é o princípio de igual importância: do ponto de vista objetivo, é importante que as vidas humanas sejam bem-sucedidas, e não desperdiçadas, e isso é igualmente importante para cada vida humana. O segundo é o princípio da responsabilidade especial: embora devamos todos reconhecer a igual importância objetiva do sucesso na vida humana, há uma pessoa que tem responsabilidade especial e final por esse sucesso, ou seja, a pessoa a quem pertence tal vida.³²

O princípio da igual importância para todos não significa que os seres humanos sejam iguais em tudo, igualmente racionais ou bons ou que tornem igualmente valiosas as vidas que eles próprios criam e levam, pois este princípio de igualdade não se refere à propriedade das pessoas, à correção ou não de seu comportamento individual, mas à importância dada a suas vidas. A mais forte implicação do princípio da igual importância se dá no contexto político, no sentido de que um governo democrático atribua a mesma importância ao destino de todos os seus cidadãos, sem discriminações de indivíduos ou grupos, para que suas vidas não sejam desperdiçadas.

Já no que se refere ao princípio da responsabilidade especial, este é visto como um princípio relacional e não sociológico ou metafísico, ou seja, não se trata de dar explicações causais das razões por que diferentes pessoas escolhem este ou aquele modo de vida. O princípio afirma apenas que, “na medida em que se devem fazer escolhas quanto ao que representaria uma vida bem-sucedida para uma pessoa em particular, essa pessoa, dentro da gama de opções que lhe for permitida pelos recursos e pela cultura, é responsável por fazer ela própria tais escolhas”³³. E o autor complementa: “O princípio não endossa nenhuma escolha de valor ético. Não condena a vida tradicional

³²DWORKIN, Ronald, op.cit, p. 250.

³³Idem, p. 251.

e sossegada, nem tampouco a inusitada e excêntrica, desde que elas não sejam impostas ao indivíduo pelo julgamento alheio de que são a vida correta para ele”.³⁴

Em sua proposta, portanto, a teoria geral da igualdade deve contemplar os dois princípios:

O primeiro princípio exige que o destino das pessoas, na medida em que isso estiver ao alcance do governo, independa de quem elas são – seus históricos, seu sexo, sua raça ou seus conjuntos particulares de habilidades e deficiências. O segundo princípio exige que seu destino, também neste caso dentro do alcance do governo, dependa das escolhas que elas fizeram.³⁵

Por isso, mesmo dentro do princípio da igualdade, cada pessoa é eticamente responsável pelas escolhas que suas convicções, preferências ou personalidade a levaram a praticar.

O problema colocado pelo autor reside no fato de que “os antigos igualitários insistiam em que uma comunidade política tinha a responsabilidade coletiva de demonstrar igual preocupação por todos os seus cidadãos, mas definiam essa igual preocupação em termos que ignoravam as responsabilidades pessoais desses cidadãos”³⁶, enquanto os conservadores insistiam nessa responsabilidade pessoal, ignorando, por sua vez, a responsabilidade coletiva. A solução está, pois, em unificar os princípios da igualdade e da responsabilidade.

A respeito da posição assumida por Dworkin, no que se refere a uma concepção universalizante de igualdade, Anthony Giddens³⁷ reforça tal entendimento ao asseverar que não se trata de desqualificar o princípio tradicional da igualdade defendido pelo socialismo, mas é preciso reconciliá-lo com o pluralismo e a diversidade de estilos de vida, que oportuniza colisões entre liberdade e igualdade.

³⁴ Idem, p. 251.

³⁵ DWORKIN, Ronald, op.cit, p. 251-252.

³⁶ Idem, p. 252.

³⁷ GIDDENS, Anthony. A questão da desigualdade. In GIDDENS, Anthony (org.). **O debate global sobre a Terceira Via**. Tradução de Roger Maioli dos Santos. São Paulo: Ed. Unesp, 2007, p. 253-254.

As responsabilidades especiais de escolha implicam, na explanação deste autor, desigualdades de resultados, gerando uma diversidade social e cultural à medida que os indivíduos e grupos aproveitam de forma diferenciada os talentos pessoais, uma vez que o princípio da liberdade lhes permite desenvolver suas vidas como julgarem melhor. Com isso, afasta-se do socialismo tradicional ao mesmo tempo em que se aproxima do liberalismo ético ao adotar uma atitude afirmativa com relação aos mecanismos de mercado: a concorrência econômica é desejável, “mas presume a comunidade e a cooperação, que precisam ter uma base ética.” No dizer de Hobhouse, citado por Giddens, “o governo e o Estado não devem ‘alimentar, abrigar ou vestir’ seus cidadãos, mas devem ‘assegurar condições dentro das quais seus cidadãos possam conquistar com esforços próprios todo o necessário para uma plena eficiência cívica’”,³⁸ oportunizando, dessa forma, o equilíbrio entre preocupações públicas e privadas.

Com relação à desigualdade no campo econômico, Giddens assevera não ser a privação econômica em si que importa, mas suas consequências para o bem-estar dos indivíduos, uma vez que há uma diferença fundamental entre a pobreza de uma vida frugal voluntariamente escolhida e a pobreza indesejada. Em razão disso, o princípio da igualdade de oportunidade não pode dispensar a redistribuição de riqueza e de renda. Primeiramente, “como a igualdade de oportunidade produz desigualdade de resultados, a redistribuição é necessária porque as chances na vida precisam ser realocadas ao longo das gerações”, no sentido de que, sem essa redistribuição, “a desigualdade de resultados de uma geração é a desigualdade de oportunidades da geração seguinte”³⁹. Outra razão da necessidade de redistribuição reside no fato de que “sempre haverá pessoas para quem as oportunidades serão necessariamente limitadas, ou que são deixadas para trás enquanto outros se saem bem. Não se deve negar a elas a chance de levar vidas gratificantes”.⁴⁰

³⁸ GIDDENS, Anthony, op. cit. p. 254.

³⁹ Idem, p. 256.

⁴⁰ Ibidem, p. 256.

A questão da igualdade vem da mesma forma analisada por Amartya Sen sob a ótica do desenvolvimento como liberdade. Tomando como ponto de partida a condição de agente dos indivíduos, percebe-a extremamente restrita e limitada pelas oportunidades sociais, políticas e econômicas, do que resulta a necessidade de considerar a liberdade individual um comprometimento social. Reconhece, por isso, a expansão da liberdade como o principal fim e o principal meio do desenvolvimento, sendo que este último “consiste na eliminação de privações de liberdade que limitam as escolhas e as oportunidades das pessoas de exercer ponderadamente sua condição de agente”⁴¹. A essência do desenvolvimento reside, portanto, na expansão das liberdades substantivas e não no aumento do PIB, embora este seja igualmente necessário para a eliminação das desigualdades econômicas.

A preocupação central do autor é, portanto, garantir as condições materiais indispensáveis para a vivência das liberdades substantivas dos indivíduos, o que pressupõe o princípio da igualdade em suas duas dimensões defendidas por Dworkin, ou seja, o princípio da igual importância para todos e o princípio das responsabilidades especiais. O processo de desenvolvimento tem como critério avaliativo o aumento e a expansão das liberdades substantivas das pessoas (princípio da igual importância), ao mesmo tempo em que sua realização depende da livre condição de agente dessas pessoas (responsabilidades especiais).

Por outro lado, com relação à perspectiva da liberdade, a materialização da igualdade fundamental dos seres humanos deve nortear-se, para Sen, pela preocupação comum com a qualidade de vida das pessoas, seja no referente aos recursos e rendas de que elas dispõem, seja com relação ao modo como escolhem viver. O desenvolvimento como liberdade global não pode, por isso, deixar de levar em conta as privações que afetam as pessoas, especialmente nas áreas da educação e da saúde. Em outros termos, a vivência das liberdades substantivas não pode prescindir da preocupação de *como*

⁴¹SEN, Amartya. **Desenvolvimento como liberdade**. Tradução de Laura Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 2000, p. 10.

as pessoas conseguem viver de fato dentro daquilo que elas realmente valorizam, o que exige uma conciliação entre renda real e diversidade dos seres humanos:

Diferenças de idade, sexo, talentos especiais, incapacidade, propensão a doenças etc. podem fazer com que duas pessoas tenham oportunidades de qualidade de vida muito divergentes *mesmo quando* ambas compartilham exatamente o mesmo pacote de mercadorias. A diversidade humana figura entre as dificuldades que limitam a serventia das comparações de renda real para julgar as vantagens respectivas de pessoas diferentes.⁴²

Ao se referir aos fundamentos da justiça Amartya Sen não deixa de fazer uma crítica às limitações para ele presentes especialmente nas teorias do utilitarismo, questionando na ética utilitarista o seu não interesse e sua não sensibilidade na efetiva *distribuição* das utilidades, “pois a concentração se dá inteiramente sobre a utilidade *total* de todos considerados em conjunto”⁴³, além de criticar seu descaso com os direitos e as liberdades enquanto desvinculadas da utilidade. Reconhece, por outro lado, como méritos do utilitarismo a importância de julgar as disposições sociais a partir dos resultados, bem como a preocupação com o bem-estar das pessoas envolvidas no caso de avaliar as disposições sociais.

A crítica de Sen procede à medida que se refere ao utilitarismo clássico. Se, todavia, for tomada em conta a defesa em novos termos que Singer faz do utilitarismo, tal crítica perde em boa medida seu alcance, pois o mesmo, como anteriormente analisado, introduz na ética utilitarista o ponto de vista universal, um juízo universalizável, segundo o qual “é legítimo que meus interesses sejam levados em conta desde que essa preocupação ética seja estendida igualmente aos outros que

⁴² SEN, Amartya, op. cit. p. 89-90.

⁴³ Idem, p. 75.

são afetados por minha decisão”⁴⁴. Isso requer que a escolha individual recaia sobre a alternativa que traga as consequências mais vantajosas para todos os envolvidos. Nas palavras do próprio autor, a expressão “melhores consequências” deve ser compreendida “como o significado de algo que, examinadas todas as alternativas, favorece os interesses dos que são afetados, e não como algo que simplesmente aumenta o prazer e diminui o sofrimento”⁴⁵. Singer ressalta igualmente que o utilitarismo não rejeita outros ideais éticos, como os direitos humanos, a justiça e o caráter sagrado da vida, também considerados universais por outras correntes teóricas.

Para a ética prática de Singer, o princípio de que todos os seres humanos são iguais faz parte, hoje, da ortodoxia ético-política predominante. Lembra, todavia, a necessidade de se esclarecer os fundamentos éticos do princípio da igualdade diante de problemas concretos postos pela discriminação racial e pela questão das cotas nas Universidades, por exemplo. Nesse sentido a igualdade é um princípio ético básico e não uma assertiva factual⁴⁶. É inegável a existência de diferenças de capacidades, como variação de inteligência, conhecimento matemático, velocidade nas corridas, sem falar em diferenças emocionais (gênios diferentes) a par de tantas outras.

O maior fato gerador de divergências e polêmicas é a não distinção entre diferenças de indivíduos e diferenças de raças e sexos. Em se respeitando tal diferenciação, não se pode colocar a reivindicação da igualdade na posse de inteligência, de personalidade moral ou de racionalidade, características próprias de indivíduos e não de raças e sexos. Por isso, a tese do autor coloca a essência do princípio da igualdade no *princípio da igual consideração de interesses*, que vai além do ponto de vista meramente pessoal ou grupal.

Tomando ilustrativamente o exemplo da indesejabilidade da dor, trata-se de considerar os interesses de todos os envolvidos, independentemente de raça ou posição social, pois o que conta são os interesses em si:

⁴⁴ SINGER, Peter. *Ética prática*, p. 20.

⁴⁵ Idem, p. 22.

⁴⁶ Idem, p. 30.

O princípio da igual consideração de interesses atua como uma balança, pesando imparcialmente os interesses. As verdadeiras balanças favorecem o lado em que o interesse é mais forte, ou em que vários interesses se combinam para exceder em peso um menor número de interesses semelhantes; mas não levam em consideração quais interesses estão pesando”.⁴⁷

Tal critério não admite distinções arbitrárias, como no caso do nazismo ou do escravismo. Em síntese, “o princípio da igual consideração de interesses pode ser uma forma defensável do princípio segundo o qual todos os seres humanos são iguais, uma forma que podemos usar ao discutir questões mais polêmicas sobre a igualdade”.⁴⁸

Importa destacar que se trata de um princípio mínimo de igualdade, que não impõe necessariamente um tratamento igual na prática, pois depende da gravidade da situação de interesses. Exemplificando: no caso de dois doentes, um com dor mais intensa, justifica-se um tratamento desigual na tentativa de chegar a um resultado mais igualitário, tornando a dor suportável para ambos. Em termos diferentes, esse princípio está de acordo com o princípio da utilidade marginal adotado pelos economistas: “certa quantidade de alguma coisa é mais útil para quem a possui em pequena quantidade do que para quem a possui em grande”.⁴⁹ Neste sentido, o princípio da igual consideração de interesses permite a defesa da igual distribuição de renda.

No caso de diversidades genéticas e diferenças raciais, o importante não é perquirir suas causas (se hereditárias, ambientais, de moradia, de escolaridade), mas ajudar os que partem de situação desfavorável, tendendo a um resultado mais igualitário (caso das cotas raciais nas Universidades). Como justificativa, pode-se argumentar que o *status* da igualdade não depende da inteligência ou da genética, pois

⁴⁷ SINGER, Peter. *Ética prática*, p. 31.

⁴⁸ Idem, p. 32-33.

⁴⁹ Idem, p. 33.

“o princípio de igualdade não se baseia em nenhuma igualdade concreta compartilhada por todas as pessoas”⁵⁰.

O mesmo vale na questão da igualdade sexual em termos de diferenças de aptidões. É preciso enfatizar que a origem das diferenças de gênero, sejam elas psicológicas e culturais (educação infantil, papéis sociais diferentemente atribuídos) ou biológicas (os homens considerados com mais raciocínio matemático e maior aptidão “visual-espacial”, bem como com maior grau de agressividade e propensão à violência; mulheres consideradas com maior aptidão para verbalização e com mais desvelo pelos outros) não justificam a discriminação sexual.

É notório que em contextos históricos específicos o condicionamento social pode enfatizar ou atenuar essas diferenças, o que explica que as mulheres muitas vezes não tenham as mesmas oportunidades que os homens. O autor observa ainda que “qualquer que seja a origem das diferenças psicológicas entre os sexos, elas só existem quando as médias são consideradas; assim, algumas mulheres são mais agressivas e têm melhor aptidão visual-espacial do que alguns homens”⁵¹.

Portanto, com relação às diferenças de raça (questão do Q.I.) e de gênero (questão de maior agressividade ou não), pode-se afirmar que os interesses humanos mais importantes independem tanto de diferenças de agressividade quanto de inteligência. Como esclarece Singer, “as pessoas menos agressivas têm o mesmo interesse em evitar a dor, desenvolver as suas aptidões, morar e alimentar-se adequadamente, desfrutar de boas relações pessoais etc., ou seja, exatamente as mesmas coisas que caracterizam as mais agressivas”⁵², não havendo razão para que as pessoas mais agressivas – caso dos homens – sejam agraciadas e privilegiadas com melhores salários.

A proposta do autor é substituir o princípio da igualdade de oportunidades pelo princípio da igualdade de consideração de interesses por entender que o argumento da igualdade de oportunidades, utilizado

⁵⁰ Idem, p. 40.

⁵¹ SINGER, Peter. *Ética prática*, p. 46.

⁵² Idem, p. 46-47.

para justificar as desigualdades, não significa igualdade de condições, recompensando antes os que têm sorte e herdam maiores aptidões. Segundo ele, o slogan marxista “de cada um segundo sua capacidade, a cada um segundo as suas necessidades” permite o princípio da igual consideração de interesses, do que decorre a necessidade de redistribuição. Sua justiça distributiva reconhece ser mais justo pagar mais às pessoas por seu esforço do que por suas aptidões: “[...] Trabalhar para o maior reconhecimento do princípio do salário segundo as necessidades e o esforço, e não conforme a aptidão inata, é tão realista quanto justo [...]”.⁵³

Singer encerra suas reflexões sobre a questão da igualdade referindo-se às ações afirmativas⁵⁴, ao reconhecer que a tão eticamente desejável passagem para uma sociedade igualitária é de difícil concretização na prática. Se não é possível instituir uma igualdade geral em termos de renda, *status* e poder, por que não adotar medidas afirmativas para que mulheres e minorias raciais não fiquem na extremidade mais desfavorecida em números desproporcionais aos seus números na comunidade como um todo? Com relação às cotas para negros, para deficientes físicos (podem acrescentar-se, no caso brasileiro, as cotas de vagas reservadas para mulheres candidatas a cargos no Legislativo), prefere aplicar como justificativa o princípio da igual consideração de interesses ao invés do puro critério da inteligência, pois este último não contempla suficientemente as condições necessárias para uma boa qualificação profissional.

⁵³ Idem, p. 53.

⁵⁴ As ações afirmativas são também denominadas discriminações positivas ou compensatórias. Segundo Bortolotti (2009, p. 75), “as diferentes designações têm em comum a ideia de que o mecanismo consiste não em privilegiar, mas em possibilitar alternativas para o acesso à educação, a cultura, ao emprego etc., de forma igualitária aos grupos de minorias discriminadas/desiguais em relação às classes dominantes.” Em termos de justiça social, tais ações visam a tratar desigualmente os desiguais no intuito de corrigir distorções perversas estabelecidas em longos períodos históricos nos quais se consolidaram estruturas opressivas sobre minorias vulneráveis que, sem as referidas medidas afirmativas, levariam outros longos e penosos períodos de discriminação até alcançar a igualdade fundamental a que têm direito.

Permanece relevante a questão de como chegar a uma igualdade racial e sexual dentro de uma sociedade não igualitária. Contribui para tal a ênfase nos campos da educação e do trabalho, com destaque para estratégias afirmativas, no caso de ingresso nas Universidades, ao se beneficiar as minorias desfavorecidas (cotas para negros...) tendo como princípio ético a igual consideração de interesses em substituição ao exclusivo critério da inteligência: “Portanto, não se pode, com justiça, condenar a ação afirmativa com base na alegação de que ela viola os direitos dos candidatos à universidade, ou não os trata com igual consideração. Não existe nenhum direito inerente à admissão, e a igual consideração dos interesses dos candidatos não está em jogo nos testes normais de admissão”.⁵⁵ A única objeção admitida é se tais medidas afirmativas propiciam os objetivos desejáveis.

Se os objetivos da ação afirmativa estão voltados à igualdade social e à maior representatividade das minorias no campo profissional, torna-se difícil a seus adversários encontrar argumentos convincentes, tendo em vista que a ação afirmativa por cotas ou métodos similares não viola quaisquer direitos dos que são por ela excluídos por estar em harmonia com a igual consideração de interesses, ao menos no que se refere a suas aspirações e enquanto não surgirem alternativas mais promissoras. Na ponderação de Singer,

a igual consideração dos interesses caminha pra a igualdade por causa do princípio da utilidade marginal decrescente, porque atenua o sentimento de irremediável inferioridade que pode existir quando membros de uma raça ou de um sexo estão sempre em posição de inferioridade diante de membros de outra raça ou de outro sexo, e porque a extrema desigualdade entre as raças significa uma comunidade dividida, com a tensão racial consequente⁵⁶.

⁵⁵ SINGER, Peter, op.cit, p. 58.

⁵⁶ Idem, p. 59.

Pode-se concluir que a abordagem da igualdade até aqui realizada sinaliza para uma convergência teórica construída a partir de ângulos diferentes, mas expressando fundamentalmente a mesma compreensão analítica. Na ótica filosófico-política de Ronald Dworkin a igualdade é vista como igual importância para todos; na perspectiva utilitarista de Peter Singer sua compreensão parte de um interesse individual que possa ser universalizado para todos os demais na forma de igual consideração de interesses; na análise do desenvolvimento como liberdade de Amartya Sen, a igualdade fundamental dos indivíduos consiste na preocupação com a qualidade de vida a partir da ampliação das liberdades substantivas pela plena valorização do conjunto de capacidades dos agentes, respeitado o tipo de vida que eles com razão valorizam.

Acresçam-se a essa síntese teórica interdisciplinar as preocupações do sociólogo português Boaventura de Sousa Santos⁵⁷ quando expõe sua concepção intercultural dos direitos humanos na obra **A gramática do tempo: para uma nova cultura política**. Sua análise tem como pano de fundo o atual cenário mundial, no qual percebe dois tipos de globalização: a *globalização hegemônica*, denominada neoliberal, que atua de cima para baixo na forma do capitalismo e do imperialismo globais (universalismo desenraizado e individualista, apresentado como cidadania mundial negadora de fronteiras territoriais e culturais) e a *globalização contra-hegemônica*, que se expressa na forma de um cosmopolitismo subalterno insurgente, impulsionado por articulações transnacionais de iniciativas, movimentos e organizações abertas que partilham a luta contra a exclusão e a discriminação sociais pela utilização das tecnologias de informação e de comunicação.

Para desqualificar o discurso hegemônico, no qual predomina o esforço autoritário de homogeneizar vivências e culturas na forma de um pensamento único próprio das elites dominantes, Santos defende o diálogo intercultural presente numa “concepção mestiça de direitos humanos” na qual se defrontam dois princípios competitivos de pertença

⁵⁷ SANTOS, Boaventura de Sousa. **A gramática do tempo: para uma nova cultura política**. São Paulo: Cortez, 2006. (Coleção Para um novo senso comum; v. 4).

hierárquica: o princípio da igualdade e o princípio da diferença. Sua conclusão é de que uma política emancipatória de direitos humanos deve “saber distinguir entre a luta pela igualdade e a luta pelo reconhecimento igualitário das diferenças a fim de poder travar ambas as lutas eficazmente”⁵⁸. Trata-se, em outros termos, de garantir o espaço necessário para que a ética da liberdade, da igualdade e da dignidade da pessoa humana possa realizar-se enquanto princípio fundamental dos direitos de cidadania.

Para concluir esta análise da dialética entre liberdade e igualdade com base em princípios éticos voltados à transcendência das angústias existenciais derivadas da finitude humana vem a calhar o pensamento de Luc Ferry ao propor uma moral fundada na sacralização de outrem: a divinização do humano. Admite ele que, no atual contexto planetário impregnado de um materialismo mercantilizador da condição humana, a moral humanista ainda permite novos espaços de cidadania em relação ao projeto da modernidade no qual os motivos tradicionais do sacrifício falharam:

Em outros termos, as transcendências de outrora – as de Deus, da pátria ou da revolução – não foram absolutamente substituídas pela imanência radical prezada pelo materialismo, pela renúncia ao sagrado e pelo sacrifício, mas sim por formas novas de transcendência, transcendências “horizontais” e não mais verticais: enraizadas em seres que estão no mesmo plano que nós, e não mais em entidades situadas acima de nossas cabeças [grifo do autor].⁵⁹

O movimento do mundo contemporâneo sinaliza, para o autor, duas significativas tendências que se cruzam: de um lado, a tendência à *humanização do divino*, no sentido de que a Declaração dos Direitos do Homem nada mais é do que um cristianismo “secularizado”; de outro, o movimento inverso de divinização ou de *sacralização do*

⁵⁸Idem, p. 447.

⁵⁹FERRY, Luc. **Aprender a viver**: Filosofia para os novos tempos, p. 278.

humano, no sentido de que, em lugar de as pessoas se sacrificarem pelas grandes entidades de antigamente, como pátria e revolução, elas aceitam assumir riscos em favor de outro homem, numa espécie de redefinição da salvação mediante um humanismo não metafísico. Trata-se de um processo de humanização que dá todo um novo sentido à vida.

5 Conclusões

Contempla-se na presente abordagem uma concepção de igualdade que não se reduz à igualdade jurídica meramente formal e distanciada das condições concretas da vida real. Por outro lado, também não se busca reduzi-la a situações específicas que impedem sua universalização nem se pretende subsumi-la na liberdade e na responsabilidade exclusiva dos indivíduos, deixando de lado a responsabilidade coletiva. Entende-se possível preservar um ideal abstrato de igualdade desde que seja caracterizado eticamente como um compromisso com uma comunidade política legítima na qual os governantes zelem pelo destino de todos os cidadãos, dando-lhes a mesma importância por ocasião da alocação e da distribuição das políticas públicas.

O princípio da igual importância para todos não significa nivelar em tudo a diversidade dos seres humanos, não se referindo, por isso, a suas propriedades individuais nem à opção de suas condutas éticas. Já pelo princípio da responsabilidade especial cada pessoa dispõe de sua própria liberdade para escolher o caminho a seguir, utilizando-se de seus talentos pessoais da maneira que mais lhe convier, o que, na realidade, produz resultados diferentes pelos quais cada qual é especialmente responsável a partir do conjunto de suas capacidades.

Cabe ao esforço das autoridades políticas, bem como da sociedade civil a tarefa de propiciar, com base no princípio da igual importância/preocupação, as condições necessárias para a realização das liberdades substantivas de cada cidadão, independentemente de como cada qual utiliza seus talentos nas escolhas individuais de seu

bem-estar. Muitas vezes, a diversidade de resultados, as consequências das opções pessoais, geram desigualdades sociais que irão exigir políticas públicas de redistribuição de renda e de oportunidades, respeitando sempre o princípio da igual importância para todos e o da responsabilidade especial, como requer Dworkin.

Também o utilitarismo renovado, aqui apresentado na versão de Peter Singer, traz sua contribuição para uma concepção mais abrangente e não reducionista de igualdade quando, mesmo sem falar em direitos humanos e em justiça social, estabelece como critério de igualdade o ponto de vista de um juízo universalizável no que tange aos interesses das pessoas, ou seja, as ações individuais de cada sujeito devem orientar-se no sentido de que tragam as melhores consequências para todos os envolvidos por sua conduta. Em outros termos, a preocupação ética com os interesses próprios deve levar em conta a preocupação com o respeito aos interesses dos demais envolvidos, não se reduzindo, portanto, a um simples aumento socialmente quantificado de prazer e de bem-estar geral.

Os princípios da igual preocupação/importância com todos e da igual consideração de interesses, de caráter universalizante, podem servir de parâmetro confiável nas estratégias contemporâneas voltadas à busca de efetivação de uma ética da igualdade no complexo e conturbado cenário de inícios do terceiro milênio.

Acrescentando às teses de Dworkin e de Singer as ponderações de Sen, para quem a promoção da igualdade deve enfatizar as condições para que o conjunto de capacidades dos agentes possa realizar-se plenamente em termos de liberdades substantivas, respeitando sempre a responsabilidade especial pelas opções individuais, bem como as reflexões sobre o diálogo intercultural, efetuadas por Santos, tendo como referência uma concepção mestiça dos direitos humanos, pode-se estabelecer uma ilação final: a dimensão maior de uma ética universalizante tem como pressuposto indispensável a consciência de cada cidadão em construir com dignidade sua própria existência, o que não é possível sem o sentido de uma alteridade que permita uma partilha respeitosa na comunhão com os demais seres humanos.

Acredita-se, com isso, que a busca de transcendência para as

angústias existenciais da finitude humana pode encontrar como resposta contemporânea a dimensão ética do altruísmo e da solidariedade, numa espécie de divinização do humano com base no respeito recíproco à igualdade e à diferença. Valoriza-se, com isso, a ação coletiva de sujeitos autocriadores e autônomos que não abdicam de suas opções pessoais, mas também não se negam a reconhecer a igual importância de seus semelhantes, tendo para com eles uma igual consideração de interesses. É esta a nova dimensão universalizante da ética contemporânea.

REFERÊNCIAS

BAUMAN, Zygmunt. **Em busca da política**. Tradução de Marcus Penchel. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2000.

BOBBIO, Norberto. **Igualdade e liberdade**. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. 4.ed. Rio de Janeiro: Ediouro, 2000.

BORTOLOTTI, José Carlos Kraemer. Direito fundamental à igualdade: ações afirmativas para que(m)? In: BORTOLOTTI, José Carlos Kraemer; AMARO, Luciane Drago (orgs.). **Temas contemporâneos de Direito**. Passo Fundo: Méritos, 2009.

DWORKIN, Ronald. A igualdade importa? In: GIDDENS, Anthony (org.). **O debate global sobre a Terceira Via**. Tradução de Roger Maioli dos Santos. São Paulo: Ed. Unesp, 2007.

FERRY, Luc. **Aprender a viver: Filosofia para os novos tempos**. Tradução de Vera Lucia dos Reis. Rio de Janeiro: Objetiva, 2007.

GIDDENS, Anthony. A questão da desigualdade. In: GIDDENS, Anthony (org.). **O debate global sobre a Terceira Via**. Tradução de Roger Maioli dos Santos. São Paulo: Ed. Unesp, 2007.

KANT, Immanuel. **A religião dentro dos limites da simples razão**. Tradução de Tânia Maria Bernkopf. São Paulo: Abril Cultural, 1984. (Os Pensadores).

MARSHALL, T. H. **Cidadania, classe social e status**. Tradução de Meton Porto Gadelha. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1967.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. Manifesto do Partido Comunista. In MARX; ENGELS. **Obras escolhidas**. Tomo I. Tradução de Álvaro Pina. Lisboa: Edições Avante, 1982.

MONDAINI, Marco. **Direitos humanos**. São Paulo: Contexto, 2006.
SANTOS, Boaventura de Sousa. **A gramática do tempo: para uma nova cultura política**. São Paulo: Cortez, 2006. (Coleção Para um novo senso comum; v. 4).

SEN, Amartya. **Desenvolvimento como liberdade**. Tradução de Laura Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

SINGER, Peter. **Ética prática**. Tradução de Jefferson Luiz Camargo. 3.ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

TRINDADE, José Damião de Lima. **História social dos direitos humanos**. 2.ed. São Paulo: Peirópolis, 2002.

VÁSQUEZ, Adolfo Sánchez. **Ética**. Tradução de João Dell'Anna. 5.ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1982.