

Desigualdade

Atahualpa Fernandez; Atahualpa Fernandez Bisneto

atahualpaf@yahoo.es

Todo professor de ética, ou de filosofia jurídica, moral e política seguramente já se encontrou em alguma ocasião assediado e angustiado pelas inquietudes de estar ensinando algo que tem pouco a ver com o “mundo real”. A oportuna, cuidadosa e por vezes necessária distinção entre *ser* e *dever-ser* leva, com frequência, a este particular tipo de esquizofrenia. Por exemplo, um assunto em especial faz com que isso suceda com certa e virtuosa reiteração: o problema da desigualdade social.

De fato, a constância com que se fala da desigualdade social faz com que nos olvidemos de acentuar o fato empírico de seu acelerado crescimento, de expor suas causas e origens, de ponderar suas consequências e, mais ainda, de refutar as falsas e falaciosas justificações ideológicas oferecidas pelos habituais peritos em legitimação. Na mesma medida, também nos esforçamos em esquecer e/ou dissimular o fato de que a desigualdade - seja lá de que forma seja medida - parece galopar de maneira desregrada e sem rendas tanto a escala planetária como local, tanto em países pobres como nos ricos. Com efeito, já faz algum tempo que, sobre essa questão, se rebaixou o nível do social, do ético e do esteticamente tolerável. A extrema desigualdade está fazendo desse nosso mundo um lugar instável, reprovável e feio: nunca na história da humanidade houve tão poucos ricos e nem tantos pobres tão pobres¹.

E isso é mau ao menos pelas seguintes razões de *conseqüência*: primeiro, porque torna extremamente vulneráveis, e em grau diverso, a amplíssimas capas subalternas da sociedade. E com a vulnerabilidade vem a dependência, com a dependência a falta de liberdade e com a falta de liberdade, em grau diverso, a condição servil e a perda do auto-respeito². Segundo, porque põe em mãos de uns poucos poderes e recursos desmedidos que podem direcionar e condicionar o processo político do lado de seus interesses privilegiados, socavando assim toda esperança de democracia real e quebrando a igualdade política que subjaz ao ideal de cidadania.

Finalmente, a desigualdade extrema entre ricos e pobres (entendidos estes em sentido amplo) quebra a comunidade, rompe os laços de fraternidade e desata, de um lado, a cobiça de uns poucos e, de outro, quando não a inveja e o ressentimento, sempre ao menos a frustração, e muitas, muitas vezes, a angústia e o desespero de muitos.

Pese a estas razões - que por si já seriam bastantes para se insistir nessa estratégia sócio-adaptativa chamada *igualdade* - não faltam as *justificações* da desigualdade. Trataremos apenas de duas. A primeira delas vem a dizer que *a gente têm o que merece*. Assim como o rico merece sua riqueza, prêmio por seu empreendedor dinamismo, o pobre - por sua falta de aptidão e esforço - merece o seu oposto destino social. Assim como o leal e eficiente trabalhador merece conservar seu emprego, assim aquele que o perde merece o escarmento do desemprego, situação na qual merecerá permanecer se não mostra suficiente capacidade e boa disposição para a busca ativa de outro emprego. Afinal, oportunidades não faltam, somente há que saber buscá-las.

Esta justificação *meritocrática* da desigualdade é tão demagogicamente falsa como certo é o fato de que ninguém merece moralmente nem seu azar genético nem seu azar social, de por si muito desigualmente distribuídos. Ninguém merece moralmente a família que lhe tocou, por sorte, nascer (rica ou pobre, decente ou depravada) e nem, tão pouco, as oportunidades - favoráveis ou não - que essa família possa vir a brindar-lhe.

E o mesmo cabe dizer dos talentos - poucos ou muitos- com que um determinado indivíduo vem

ao mundo: ninguém os merece moralmente (já que não temos a escolha de nós mesmos, isto é, não elegemos as conseqüências dos azares biológicos, da “loteria cortical”³ ou sócio-econômicos de que somos “vítimas”). Se é verdade que a justiça aspira a contra-arrestar os caprichos do azar – social e genético –, pouco justo será permitir que os indivíduos gozem sem regras nem freios de seus imerecidos diferenciais de oportunidade, que esse azar lhes põe de bandeja. A distribuição das dotações sociais e genéticas – como não deixou de advertir John Rawls – correspondem a um *ativo comum* da sociedade, ainda que somente seja porque é a sociedade quem as premia e valora ou porque somente em seu seio podem ser exercidas.

A segunda mais comum justificação da desigualdade a converte *no necessário preço da liberdade*. Em um mundo regido pelo livre mercado e assentado no sacrossanto princípio da liberdade de eleição, um Estado intervencionista poderia impor políticas redistributivas e regulamentações igualitaristas, mas somente o lograria a base de cercear essa mesma liberdade individual, a base de recortar e limitar a opções sobre as que se pode exercer essa “intocável” liberdade de eleição.

Este argumento é tão demagogicamente falso como certo é o fato de que a desigualdade implica ela mesma uma falta de liberdade, tanto mais profunda quanto mais dramática seja essa desigualdade. Porque falta de liberdade – de decidir, de fazer e ainda de rechaçar e resistir – é o que tem o trabalhador assalariado que apenas chega ao fim do mês e não sabe se amanhã conservará o seu emprego; é o que (ainda) sofrem todas as mulheres submetidas ao marido e todas aquelas desfavorecidas e discriminadas em grande parte de suas cotidianas oportunidades de vida; é o que (ainda) padece o homossexual que suporta o estigma social da dependência de valores arcaicos e paroquianamente espúrios.

Falta de liberdade é o que tem o pobre, que depende da exígua caridade de seus congêneres. Falta de liberdade é o que sofre o subordinado – na hierarquia de uma empresa, por exemplo – porque necessidades e desejos vitais para ele dependem da vontade de seu superior. Falta de liberdade, enfim, é o que padece aquele que vive (ou sobrevive) com o permissão de outro. Por onde se vê, o mundo contemporâneo, porque distribui de forma tão grosseiramente desigual recursos, oportunidades e riqueza, padece de um profundo e crônico problema de falta de liberdade.

E nem que dizer que em um contexto de desigualdade está sempre aberta a possibilidade de que alguém reclame, para si e para os seus, o monopólio da excelência, ou – também – de que alguém se arroge a faculdade de restringir a seu antojo o abanico das excelências humanas⁴.

Se, por exemplo, repassássemos o repertório léxico grego-clássico sobre a bondade, a virtude, a excelência e a retitude moral, nos encontraríamos, quase sem exceção, com vozes cuja origem etmológica aponta diretamente ao ódio, ao prejuízo e ao desprezo dos pobres, a traços inequivocamente patrícios: de um lado, “os grandes”, “os notáveis em posição elevada”, “os de bom berço”, “os excelentes”, “os melhores”, “os que estão em posição destacada” etc.; do outro, “os egoístas, pobres, vagos, preguiçosos, pestilentos” (tudo isso está na etmologia da palavra grega que ingenuamente se traduz sempre por “maus”), “os que vêm de estar em mau estado, pútrido”, “o vulgar” etc. (Jaeger).

Os filósofos e os escritores “respeitáveis” já gastaram rios de tinta em criticar e lamentar o que o discípulo tardio de Calicles e Trasímaco, Nietzsche, chamou o “ressentimento”, a inveja e a mesquinhez dos pobres, os trabalhadores e o grosso do que Aristóteles considerava classes miseráveis e incapazes de virtude. Mas até onde meu conhecimento chega, está por se escrever a história do ódio, do prejuízo, do desprezo, e por certo, do pânico que, documentado ao menos desde o Tersites, de Homero, e o caldeireiro-filósofo de Platão⁵, vem suscitando entre os ricos, os poderosos e os chamados intelectuais aqueles a quem, de uma ou outra forma, têm estes “baixo sua mão”.

Não somente há, pois, inveja, incapacidade de reconhecer as excelências alheias. Também há impostura e abuso de poder sob o pretexto de excelência. E esse é o lado terrível da desigualdade. Por esse lado – e não pelo outro – rompem-se vínculos comunitários globais, escinde-se e polariza-se uma sociedade, e se constitui, enfim, o que o *tory* Benjamín Disraeli descreveu como as “duas nações” (a dos ricos e a dos pobres), o que o monárquico orleanista Guizot batizou como “luta de classes” (talvez recordando-se de Aristóteles) e o que Marx chamou “a não-existência política” dos que vivem por suas mãos, ou seja, dos que se encontram na parte mais escura da vida, “no pior de todos os mundos possíveis”, para usar a expressão de Schopenhauer.

Por certo que a desigualdade tem muitas *causas*, mas a principal seguramente há de buscá-la no atual modelo capitalista (e neoliberal) de crescimento e desenvolvimento e no vigente modelo anti-social de propriedade. O capitalismo é um modo de produção que vive da desigualdade e a retroalimenta positivamente, vive da desigualdade entre o trabalho e o capital. Reproduz e amplia essa desigualdade porque o capitalismo distribui muitos distintos recursos de poder a proprietários e não proprietários. E distribui tão desigualmente o poder social porque se baseia em um modelo de propriedade e apropriação que não conhece limites a sua acumulabilidade, e permite formidáveis (hiper) concentrações de poder econômico e social que não somente escapam a todo controle democrático senão que por inúmeras vias conseguem uma sobre-representação institucional e política de seus privilegiados e minoritários interesses⁷.

Assim que a batalha - até agora duramente perdida - contra a extrema desigualdade social passa por buscar-lhe alternativas – decerto parciais e graduais – ao capitalismo, alternativas de tipo social-republicano, alternativas que permitam a sociedade recuperar o controle democrático sobre as decisões sociais, políticas e econômicas, e aos indivíduos- a muitos, a milhões deles – recuperar o controle sobre suas próprias vidas, isto é, sua verdadeira autonomia⁸.

E ensinar isso não é, definitivamente, uma tarefa fácil !

Notas de rodapé convertidas

(*) Para a consulta da referência bibliográfica relativa aos autores citados neste artigo cfr.: Atahualpa Fernandez, *Direito e natureza humana. As bases ontológicas do fenômeno jurídico*, Curitiba: Ed. Juruá, 2006.

1 O problema, parece-nos, é que desde suas primeiras formulações, a justiça sempre foi associada com a igualdade e, nessa mesma medida, foi evoluindo ao compasso desse princípio ilustrado. No Livro V da *Ética a Nicômaco*, por exemplo, Aristóteles desenvolveu a sua doutrina da justiça (que, ainda hoje, representa o ponto de partida de todas as reflexões sérias sobre a questão da justiça) situando a igualdade (proporcional ou geométrica) como o cerne deste valor, isto é, como núcleo básico da justiça. De fato, e neste particular sentido, tanto em situações experimentais como de observação, já se demonstrou que o objetivo da justiça baseado na igualdade é capaz de anular quaisquer outras considerações contrapostas. Inclusive o princípio básico do comportamento humano que é maximizar o próprio benefício, é rechaçado em favor de maximizar uma distribuição equitativa (um princípio da igualdade): alguns estudos indicaram que, ademais de sentir-se desgraçadas quando obtêm menos do que crêem que merecem, as pessoas se sentem verdadeiramente incômodas quando obtêm mais do que merecem ou quando outras pessoas obtêm mais ou menos do que merecem. Em síntese, dado um conjunto determinado de condições qualificativas, as pessoas sempre tratarão de atuar de uma maneira que pareça justa, quer dizer, igualitária (Clayton e Lerner). Mas, como é quase ocioso recordar, a igualdade não é um fato. Dentro do marco da espécie humana, que estabelece uma grande base de semelhança, os indivíduos não são definitivamente iguais. O princípio ético-político da igualdade não pode apoiar-se portanto em nenhuma característica “material”; é mais bem uma estratégia sócio-adaptativa, uma aspiração desenvolvida ao longo de nossa história evolutiva, que passou de aplicar-se a entidades grupais mais reduzidas até englobar a todos os seres humanos (como

proclamam, aliás, as mais conhecidas normas acerca dos direitos humanos da atualidade). A justificação de tal princípio descansa, desde suas origens, no reconhecimento mútuo, dentro de uma determinada comunidade ética, de qualidades comuns valiosas e valores socialmente aceitos e compartilhados, os quais representaram uma vantagem seletiva ou adaptativa para uma espécie essencialmente social como a nossa que, de outro modo, não haveria podido prosperar biologicamente. A regra, portanto, é do trato igual, salvo nos casos em que, por azar social (origem de classe, adiestramento cultural, etc.) ou azar natural (loteria genética – que inclui a distribuição aleatória de talentos e de habilidades – enfermidades e incapacidades crônicas sobrevividas, etc.), dos quais não somos absolutamente responsáveis, o tratamento desigual esteja objetiva e razoavelmente justificado. Que embora a igualdade constitua o núcleo básico da justiça (e parece muito intuitivo que se trata de uma emoção moral arraigada em nossa arquitetura cognitiva mental : o mais canalha dos homens sempre reagirá ante um tratamento desigual no que se refere a sua pessoa), as reais e materiais desigualdades entre os membros de nossa espécie exigem o desenho de estratégias compensatórias para reparar, na medida em que se possa fazer, as desigualdades nas capacidades pessoais e na má sorte bruta. Dito de outro modo, justiça e igualdade não significam, necessariamente, ausência de desníveis e assimetrias, já que os indivíduos são sempre ontologicamente diferentes, mas, sim, e muito particularmente, ausência de exploração de uns sobre outros. Daí que tratar como iguais aos indivíduos não necessariamente entranha um trato idêntico: não implica necessariamente, por exemplo, que todos recebam uma porção igual do bem, qualquer que seja, que a comunidade política trate de subministrar, senão mais bem a direitos ajustados às diversas condições (Dworkin). Nas palavras de Zeki e Goodenough: “For instance, in a literal sense, human equality is a myth. Variation ensures that each of us has our own package of strengths and weaknesses. Neither of us has the ability to paint respectably, write good detective fiction, compose songs or play sweeper for even a middling kind of football team. Yet, as a legal matter, the democratic societies in which we live treat us as the equal of those who can do these things. This equality myth is a key element in the maintenance of a particularly admirable kind of social order, a counterfactual that pays dividends in fairness and stability. Proving the law wrong in its declared assumptions may not actually affect the utility of those assumptions (p.e. Goodenough)”.

2 Uma observação paralela acerca da noção de liberdade: para começar, diremos que para ser plenamente indivíduo, para gozar de plena existência individual, separada e autônoma, é necessária a liberdade plena. E a liberdade (plena), a exemplo do que ocorre com a individualidade, também não pressupõe a (plena) existência *ab initium et ante saecula* de indivíduos (plenamente) separados e autônomos, senão que a (plena) existência separada e autônoma desses indivíduos pressupõe a (plena) institucionalização histórico-secular da liberdade. De fato, na vida social tudo é possível : o melhor – se houver – e, desde logo, o pior. Tão é tudo possível na vida social, que até é possível nela a declaração de inexistência individual, o certificado de defunção social de alguns humanos: a escravidão é a morte do “indivíduo” para todos os efeitos do trâmite social, sua desumanização total por via de redução do sujeito a mero *instrumentum vocale* , segundo a célebre formulação do direito romano (ou “instrumento animado” , para usar a expressão de Aristóteles). Para existir como indivíduo separado e autônomo é , pois, e ao menos , necessária a prévia institucionalização da liberdade; é necessário não ser escravo, não ser tratado como um instrumento , senão como um fim em si mesmo - aliás , dito seja de passo, perde-se habitualmente de vista que quando Kant formula a exigência de tratar aos demais como fins em si mesmos, não está dizendo nada radicalmente novo e “moderno”, mas que está repetindo o mesmo que sustentaram todos os filósofos morais e todos os juristas republicanos ao menos desde Aristóteles, ou seja: que aos livres não se lhes pode tratar como escravos , quer dizer, como instrumentos (“vocais” ou “animados”). Pois bem, o liberalismo entende por liberdade somente a liberdade negativa, e esta é definida de tal maneira que uma pessoa é livre quando está livre de coerção, quer dizer, que não há ninguém nem tampouco uma lei que lhe ponha impedimentos. De liberdade positiva se fala, em câmbio, quando uma pessoa tem a capacidade e a oportunidade de atuar, ou seja, de que o Estado não só deve proteger senão também ajudar o indivíduo, de criar oportunidades para que o indivíduo se possa ajudar a si mesmo. Para citar um exemplo que se

encontra em Hayek: no primeiro caso, um montanhês que cai em um abismo do qual é incapaz de sair, é livre neste sentido porque não há ninguém que o impeça de sair; já no caso de liberdade positiva, nosso montanhês precisamente não seria livre neste sentido, se não pode sair, ainda que ninguém o impeça – falta-lhe a capacidade e a oportunidade de atuar. O direito proíbe, por exemplo, matar a outro indivíduo se não é em circunstâncias muito extremas, e isso supõe uma restrição óbvia de meus cursos de ação, supõe uma interferência. Mas dita interferência não é arbitrária, senão que precisamente está justificada pela proteção geral da liberdade dos cidadãos, assim que não pode implicar uma violação de minha liberdade mais que em um sentido muito primário. Trata-se, em síntese, de uma concepção robusta de liberdade, aqui entendida em seu sentido republicano-democrático, como “não interferência arbitrária”, ou seja, como um aparato histórico-institucional que imponha ao Estado a *obrigação* de assegurar e de promover, no contexto de uma sociedade igualitária, a liberdade necessária para que o indivíduo possa autoconstituir-se como entidade separada e autônoma, e que, em igual medida, garanta ao mesmo – como já dissemos antes, plena capacidade para resistir à interferência arbitrária não somente do próprio Estado, mas também de si mesmo e de todos os demais agentes sociais. Dito seja de passo que, para Aristóteles, dessa liberdade carecem os desfarrapados, os miseráveis e, em geral, os despossuídos e os empregados em ofícios “aviltantes”. Que os pobres deveriam estar excluídos do governo porque não podem governar-se a si mesmos, por carecer, pois, de virtude, é uma idéia recorrente em Aristóteles, e o fundamento normativo de sua – relativamente moderada – hostilidade à democracia, que ele, como todos os escritores antigos e modernos até bem entrado o século XIX (Kant incluído), consideraram como governo potencialmente despótico dos pobres livres (recordemos que, para Aristóteles, “democracia” significa propriamente governo dos pobres, não governo da maioria, por muito que a maioria estivesse, de fato, constituída pelos pobres livres – Política,1290a)(Domènech). Sobre liberdade republicana e sua diferença com relação a liberdade liberal: Pettit; Ovejero *et alii*; Skinner; Sandel; Atahualpa Fernandez. Para o estudo de uma teoria sobre a liberdade (e sua correspondente relação com a responsabilidade) aplicada tanto aos aspectos psicológicos da pessoa livre e a vontade livre como às vertentes políticas na teoria do Estado livre e da Constituição livre, cfr., por todos, Pettit. Já sobre a a liberdade (e sua contraposição com o problema do determinismo) a partir de um enfoque cognitivo e evolucionista, cfr. Dennett; Rose.

3 Por exemplo, a felicidade é um dos aspectos mais hereditários da personalidade. Estudos realizados com gêmeos idênticos mostram que 50 a 80% de toda a variação entre as pessoas e seus níveis médios de felicidade podem ser explicados por diferenças em seus genes, e não por suas experiências de vida - Lykken e Tellegen (episódios específicos de alegria ou depressão, entretanto, normalmente precisam ser entendidos analisando-se a interação dos eventos e condições da vida com a predisposição emocional da pessoa). O nível médio de felicidade de uma pessoa típica constitui o “estilo afetivo” da pessoa. Seu estilo afetivo reflete o equilíbrio diário de poder entre nosso sistema de aproximação (o sistema de motivação do comportamento humano que provoca emoções positivas e o faz querer se aproximar de determinadas coisas) e o sistema de retração (o sistema de motivação do comportamento humano que provoca emoções negativas e nos faz querer evitar determinadas coisas), e esse estilo está praticamente escrito em nossa testa. Há muito se sabe, através de estudos de ondas cerebrais, que a maioria das pessoas apresenta uma assimetria: mais atividade no córtex frontal direito ou no córtex frontal esquerdo. No final da década de 1980, Richard Davidson, da Universidade de Wisconsin, descobriu que essas assimetrias estavam relacionadas com as tendências gerais da pessoa a vivenciar emoções positivas ou negativas. As pessoas que apresentavam maior quantidade de determinado tipo de onda cerebral vinda pelo lado esquerdo da testa relataram sentir-se mais felizes na vida cotidiana e sentir menos medo, ansiedade e vergonha do que as pessoas que apresentavam maior atividade do lado direito. Pesquisas realizadas posteriormente mostraram que as pessoas com maior atividade no lado esquerdo têm menos tendência à depressão e se recuperam mais rapidamente de experiências negativas (Davidson). A diferença entre as pessoas com maior atividade cortical do lado direito e do lado esquerdo pode ser observada até mesmo em bebês. Bebês de 10 meses de idade que apresentam mais atividade do lado direito têm mais tendência a chorar quando

separados brevemente das mães (Davidson e Fox). E essa diferença na infância parece refletir um aspecto da personalidade que é estável na maior parte das pessoas, em toda vida adulta (Kagan). Os bebês que apresentam mais atividade do lado direito da testa tornam-se crianças mais ansiosas em relação a novas situações; quando adolescentes têm mais probabilidade de ser medrosas nos namoros e nas atividades sociais; e, por fim, quando adultos têm mais probabilidade de precisar de tratamento psicológico para relaxar. Tendo perdido na loteria cortical, e inocentes de si mesmas, elas lutam a vida inteira para atenuar o controle de um sistema de retração excessivamente ativo. Já para as pessoas que ganharam na loteria cortical, seus cérebros foram pré-configurados para ver o mundo pelo lado positivo (Haidt). O curioso é que há provas recentes que põe tudo isso sob uma perspectiva ainda mais interessante. Um estudo realizado sobre pacientes com danos cerebrais de distintos tipos revelou que uma área particular do lobo frontal direito é crucial para a apreciação do humor. Um indivíduo poderia perder quase qualquer outra parte do cérebro, inclusive troços da parte esquerda, e ainda assim ter sentido de humor. Mais extraordinário ainda é o fato de que isto inclui a apreciação não só de desenhos animados, estorietas ou outros tipos de humor “visual”, senão também do humor verbal, o qual pensaríamos que é tarefa das áreas da linguagem, radicadas no hemisfério esquerdo, donde se localizam os centros do discurso. A gente que carece desta zona crucial do hemisfério direito mostra uma importante redução na capacidade de sorrir, que parece ser boa para liberar endorfinas (que são parte de um sistema de controle neuronal da dor e cuja principal área cerebral responsável por sua liberação é o hipotálamo: quanto maior seja a quantidade de endorfinas que segregue o organismo, maior será a quantidade de dor que este possa suportar, e que em grandes quantidades pode fazer-nos sentir relaxados e/ou cheios de energia). E neste particular, como parece ser que o riso dá ânimos para continuar com a interação com outros indivíduos, inunda o cérebro de endorfinas e faz com que um indivíduo se sinta bem predisposto em relação a outra pessoa, a perda dessa capacidade pode resultar extremamente danosa para a criação de vínculos sociais. (Dunbar). Ademais, esta parte do hemisfério direito tem conexões neuronais diretas com a amígdala, no sistema límbico, que é a parte do cérebro que se ocupa de processar emoções e sinais emotivos.

4 Pense-se, por exemplo, no nepotismo que, no seu (freqüentemente deturpado) uso cotidiano se refere a conceder favores a parentes (do latim “nepotem”, sobrinho) como, por exemplo, um pré-requisito para um trabalho ou um status social. O nepotismo institucional é, desde o ponto de vista oficial, ilícito em nossa sociedade, se bem que amplamente praticado e, na maioria das vezes, a gente ainda se surpreende de saber que é considerado um vício. Claro que não é impossível encontrar uma explicação genético-evolutiva para tal fenômeno: *primeiro*, e em certas circunstâncias, este tipo de pessoas pode fomentar a sobrevivência de seus genes por meio do cuidado que pode aportar a seus irmãos ou a seus sobrinhos; segundo, os parentes são aliados naturais, e antes de que se inventara a agricultura e a vida sedentária em cidades, as sociedades se organizavam em torno de clãs que estavam formados por parentes – Napoleon Chagnon, por exemplo, depois de haver recompilado uma série de genealogias meticulosamente elaboradas que vinculavam milhares das tribos ianomami (a tribo de caçadores-recoletores e agricultores da selva amazônica que estudou durante trinta anos), demonstrou que o parentesco é o fundamento que mantém as aldeias unidas (Pinker ; Tudge). Com efeito, o amor a nossos parentes às vezes entra em conflito com nossos próprios interesses ou com nosso sentido da justiça e a imparcialidade nas relações sociais. Muitos sistemas políticos tiveram que adotar disposições específicas para tratar de limitar o nepotismo na esfera pública. Em efeito, nossa tomada de decisões é complexa, e às vezes considerações diferentes tiram de nossa consciência moral condutas que caminham em direções opostas. A tarefa da ética e do direito consiste em iluminar esses conflitos, não em ignorá-los.

5 Que são: camponeses, jornalistas, comerciantes, artesãos e proletários (Política,1318b), ou seja, todos os que trabalham com suas mãos. A “Rebelião das massas” , de Ortega y Gasset, é talvez o último grande livro nessa tradição de indignado pânico ante os - supostos – avanços da democracia em sentido clássico, como participação real dos pobres no governo e na vida pública.

Seu interessante diagnóstico era que a vida democrática moderna, produzindo o “homem massa”, havia rompido o que ele considerava a *pièce de résistance* de toda sociedade: a dialética “exemplaridade/docilidade” (quer dizer, autoridade ganha com a própria excelência/submissão a essa autoridade por quem, não sendo eles mesmos excelentes, são sem embargo capazes de reconhecer - e aderir-se à - a excelência alheia. (Salvador Giner).

6 O livro V da República, como talvez se recordará, Platão apresenta ao horror de seus leitores a imagem de um possível filósofo (possível, claro está, na aborrecida democracia) que é caldeireiro de ofício, e naturalmente, pouco mais ou menos, feio, baixinho, barrigudo e calvo. Vinte e tantos séculos mais tarde, no elegante salão de uma grande Madame da Paris de XVIII, e talvez recordando esta passagem de Platão, Voltaire deixou cair entre displicentes suspiros de afetação *parvenu* : “Ah! Madame, *quand la canaille se mêle de penser, tout est perdu*”.

7 Pensemos, por um momento, no capitalismo, entendido, muito sumariamente, como propriedade privada dos meios de produção mais mercado: a primeira circunstância, essa peculiar distribuição (e acumulação) dos direitos de propriedade, carrega consigo importantes implicações distributivas e de relações de poder; a segunda propicia uns determinados dispositivos motivacionais (a desigualdade como estímulo produtivo, o egoísmo) que operam como combustível social. Tudo isso tem consequências relevantes para os vínculos sociais de comunidade, de autoridade e de igualdade: a) o mercado opera sobre um transfundo motivacional egoísta que atenta contra valores ou disposições emocionais como a confiança, a lealdade, a compaixão e a generosidade, que constituem o cimento da comunidade política e cuja relevância para a boa sociedade é, seguramente, superior à importância das virtudes supostamente favorecidas pelo comércio; b) no mercado a participação nas tarefas coletivas é puramente instrumental e com consequências anti-igualitárias: opera segundo um princípio regulador do comportamento que mina a coesão comunitária e que, sem embargo, se associa à eficiência econômica; c) a acumulação da propriedade privada dos meios de produção constitui um importante fator da (desigual) distribuição de poder e da capacidade discricionária em uma determinada comunidade; e, por fim, d) em um mercado de corte capitalista, inclusive no mais perfeito, as desigualdades de recursos acabam em desigualdades de riqueza que, de diversas formas, atentam contra os vínculos sociais de igualdade (por exemplo, a igualdade de participação e influência política). Em resumo, o capitalismo carrega consigo um enorme potencial para acabar por complicar a realização dos melhores lados dos vínculos sociais de comunidade e de igualdade: seus dispositivos motivacionais socavam o cenário comunitário; a desigualdade desde a qual funciona atenta imediatamente contra a igualdade de poder e, não menos, contra o sentimento de fraternidade e de cooperação; as relações de produção que por vezes o definem tornam improvável o autogoverno pessoal e propiciam a arbitrariedade e o despotismo – isto é, fomentam a desigualdade social.

8 Isto implica, desde logo, o pressuposto “inclusivista” de que todos os indivíduos têm de contar por um, e nenhum por mais de um – o pressuposto que distingue a concepção de um genuíno republicanismo de suas variantes modernas-, e que incorpora já uma sorte de compromisso igualitário: significa que a comunidade política é requerida não somente para tratar os indivíduos como iguais, senão também para criar as condições necessárias e as possibilidades reais para que essa igualdade seja (efetivamente) levada a cabo. Dito de outro modo, uma concepção republicana democrática terá de ser também “inclusiva”, dar espaço para que gentes procedentes de todos os rincões da sociedade possam impugnar as decisões legislativas, executivas e judiciais. Este requisito significa que o Estado terá de ser representativo de diferentes setores da população, que os canais de disputa terão de estar bem estabelecidos na comunidade e que o Estado terá de se guardar da influência das organizações empresariais e de outros interesses poderosos (Pettit).