

Jürgen Habermas

**A constelação
pós-nacional**
Ensaio políticos

Tradução de
Márcio Seligmann-Silva

 **Littera**
MUNDI

Copyright © Suhrkamp Verlag

Título original:
Die postnationale Konstellation: Politische Essays

Tradução:
Márcio Seligmann-Silva

Coordenação editorial:
Dirceu A. Scali Jr.

Revisão:
Ana M. Barbosa
Irene Hikichi

Capa:
Douglas Lucas

Composição eletrônica:
A.C. Pinheiro

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Habermas, Jürgen, 1929-
A constelação pós-nacional : ensaios políticos /
Jürgen Habermas ; tradução de Márcio Seligmann-Silva.
-- São Paulo : Littera Mundi, 2001.

ISBN 85-87492-07-1

1. Democracia 2. Estado nacional 3. Política –
Filosofia 4. Política mundial I. Título.

00-3793

CDD-320.01

Índice para catálogo sistemático
1. Política :
Filosofia 320.01

Nº de catálogo: 4007

2001

Todos os direitos desta edição reservados à
Augusto Laranja Editorial e Difusão Cultural Ltda.

Al. dos Pamaris, 171
04086-020 - São Paulo - SP
Telefones: (0XX11) 543-7299 / 5561-5306
Fax: (0XX11) 5561-5306
E-mail: litteramundi@dialdata.com.br

Índice

Introdução 1

I. Acerca do contexto nacional

1. O que é um povo?
Acerca da autocompreensão das Ciências Humanas
no pré-março 7
2. Sobre o emprego público da História 37

II. A constelação pós-nacional

3. Aprender com as catástrofes?
Um olhar diagnóstico retrospectivo
sobre o breve século XX 53
4. A constelação pós-nacional
e o futuro da democracia 75
5. Acerca da legitimação com base nos
Direitos Humanos 143

III. Acerca da autocompreensão da Modernidade

6. Concepções da Modernidade.
Um olhar retrospectivo sobre duas tradições 167

7. Os diferentes ritmos da filosofia e da política.
Nos cem anos de nascimento de Herbert Marcuse 199

IV. Um argumento contra clonar pessoas
Três réplicas

8. Escravidão genética?
Fronteiras morais dos progressos da
medicina da reprodução 209
9. Não é a natureza que proíbe clonar.
Nós mesmos devemos decidir 213
10. A pessoa clonada não seria um caso
de dano ao direito civil 217

Introdução

“Rio e fronteira” é a imagem sugestiva para a nova constelação das ultrapassagens de fronteira. Na assembléia de germanistas de Frankfurt em 1846, tratava-se do estabelecimento das fronteiras nacionais que vigoram hoje em dia. Os dois ensaios introdutórios iluminam o nosso contexto nacional a partir de duas perspectivas opostas. Naquela época o olhar dirigia-se ao início republicano. Desiludidos, observamos hoje o seu fim catastrófico.¹

O olhar diagnóstico retrospectivo sobre o breve século XX tenta esclarecer a atmosfera atualmente disseminada de

1. Não é por teimosia que permito a reprodução do meu controverso discurso sobre Goldhagen (publicado em: K. D. Bredthauer e A. Heinrich, orgs., *Aus der Geschichte lernen*, Bonn: edition Blätter 2, 1997, pp. 14-37). Pois não tenho dúvida alguma quanto à competência dos historiadores que assumiram uma postura crítica diante de Goldhagen. Mas lamento que o tema anunciado no título do discurso tenha sido submerso no debate – refiro-me às diferenciações necessárias no uso público da história [*Geschichte*]. Esta perde-se justamente em política da história demagógica se não diferenciarmos de modo cuidadoso a postura moral, o tratamento jurídico, assim como a autocompreensão ético-política quanto a violações dos direitos humanos e crimes em massa em âmbito nacional que são preparados, executados e tolerados ou apoiados por outros graças à sua passividade. Sob esse ponto de vista também cabe um mérito filosófico ao procedimento metodológico de Goldhagen. Ele lança mão de uma moldura de interpretação que lhe permite introduzir a dimensão moral da liberdade de ação na análise histórica dos criminosos imediatamente envolvidos. “Liberdade” atribuímos, nesse sentido, a um ator que, conhecendo as alternativas de ação, agiu de modo imputável, *bem como normativamente justificado, segundo a sua própria visão*.

perplexidade iluminista. Dirigimos o olhar a um problema inquietante do próximo século: a democracia social-estatal pode ser mantida e desenvolvida também para além das fronteiras nacionais? O ensaio que dá título a este volume segue os rastos das alternativas políticas para a práxis neoliberal reinante – sem confiança na retórica de uma “terceira via” para além do neoliberalismo e da velha social-democracia.²

Com o início da política europeia financeira centralizada observamos uma inversão das alianças. Os pró-mercado europeu [*Markteuropäer*], satisfeitos, fazem aliança com os eurocéticos [*Euroskeptikern*] – que pensam em termos do Estado nacional – para fixar o *status quo* de uma Europa economicamente integrada, mas tão politicamente esfacelada quanto antes. Presumivelmente ter-se-ia de pagar na moeda da exclusão social um preço que, para os parâmetros do nível de civilidade hoje alcançado, é alto, alto demais. Não se pode ter legitimidade democrática sem justiça social. Entrementes, isso se tornou um princípio conservador. Desconfiou-se do utópico para além da esquerda e da direita, mas parece ter ocorrido uma troca de papéis entre revolucionários e conservadores. Pois “revolucionários” são os esforços para desabituar a população aos parâmetros do universalismo igualitário e para atribuir as desigualdades produzidas socialmente às características naturais dos “que trabalham” e dos “fracassados”.

No âmbito nacional é decerto cada vez mais difícil para a política acompanhar o passo de uma concorrência globalizada. Vejo uma alternativa normativamente satisfatória – que pode pôr algo novo em movimento – apenas no aperfeiçoamento federalista de uma União Europeia capaz de agir em termos de uma política social e econômica que, então, poderá dirigir o olhar para o futuro de uma ordem cosmopolita sensível às diferenças e socialmente equilibrada. Uma Euro-

pa que se engaje na domesticação da violência em cada um e também na configuração social e cultural estaria protegida contra a regressão pós-colonial no eurocentrismo. Também no discurso intercultural sobre os direitos humanos uma tal perspectiva bem descentralizada pode se fazer valer.

As contribuições da terceira parte lembram de modo rudimentar o fundo filosófico com base no qual analiso os desafios da constelação pós-nacional na parte principal do livro. Também faz parte da autocompreensão da Modernidade um conceito de autonomia que sugere um argumento contra o ato de clonar organismos humanos, novamente em discussão.

J. H.
Starnberg, junho de 1998.

2. Este texto serviu de preparação para uma conversa com Gerhard Schröder, que ocorreu em 5 de junho de 1998, no âmbito do fórum cultural do SPD.

I

*Acerca do contexto
nacional*

O que é um povo?
Acerca da autocompreensão das
Ciências Humanas no pré-março,
com base na assembléia de
germanistas de Frankfurt em 1846¹

I. Estabelecendo duas metas

O estabelecimento de duas metas provém da carta-convi-
te “para uma assembléia de sábios [*Gelehrtenversammlung*]
em Frankfurt a.M.”, bem como da breve introdução para a
publicação das *Verhandlungen der Germanisten* [*Debates dos
germanistas*].² A partir da iniciativa do jurista de Tübingen,
Reyscher, reuniram-se conhecidos sábios como Jacob e
Wilhelm Grimm, Georg Gottfried Gervinus, Leopold Ranke,
Ludwig Uhland, Friedrich Christoph Dahlmann, Georg Beseler
e Karl Mittermaier para fundar a unificação das três discipli-
nas que tratavam conjuntamente do direito alemão, da história
alemã e da língua alemã. Trata-se, antes de mais nada, da ins-
titucionalização de uma comunicação científica melhor. Até
então, para além das habituais leituras de revistas e de livros,
os contatos baseavam-se no conhecimento pessoal. Nesse con-
texto, as trocas de correspondência desempenhavam um papel
importante. Isso valia não apenas para o trânsito interdiscipli-
nar entre os juristas, cientistas da linguagem e historiadores,

1. Palestra proferida por ocasião da comemoração do centenário na Johann
Wolfgang Goethe–Universität de Frankfurt am Main.

2. *Verhandlungen der Germanisten*, Frankfurt/M.: J. D. Sauerländers Verlag,
1847 (volume citado a partir daqui como *Verhandlungen*).

mas também para a comunicação no interior das áreas, sobretudo entre os filólogos alemães. Havia uma carência de formas mais sólidas do conhecimento pessoal, do ensino e entendimento mútuos – “em um discurso livre e sem amarras” e sem “palestras lidas”. Os modelos eram os primeiros congressos pangermânicos de especialistas, dos cientistas da natureza e dos médicos (desde 1822), bem como dos filólogos clássicos (desde 1838). Os iniciadores estavam evidentemente conscientes de que uma assembleia pangermânica de cientistas das humanidades [*Geisteswissenschaftler*] germanistas seria percebida como um evento político.

A segunda meta, para além das carências disciplinares, era uma demonstração – ainda que contida – a favor da unificação da pátria politicamente esfacelada: “Seria esperar demais de uma reunião de sábios se... fosse colocada como sua tarefa uma intervenção imediata na vida; mas não esperamos nada menos da nossa assembleia, se ela, como não se pode duvidar, aferida ao solo da pesquisa científica, ponderar tanto o valor quanto a gravidade da época, e cada um será preenchido pelo entusiasmo que anima o todo”.³ O decorrer do encontro irá confirmar essa expectativa. Mesmo nós que nascemos depois, que graças à profissão e à história de vida nos sentimos ligados às Ciências Humanas [*Geisteswissenschaften*] bem como à tradição republicana do nosso país, ainda sentimos, ao ler o protocolo, o movimento que então tomou o orador. Olhando retrospectivamente, reconhecemos decerto também o “apolítico” nas paixões daqueles heróis da Escola Histórica alemã. Em que pese toda a crítica, ainda assim ninguém poderá se subtrair ao charme característico desses inícios animados pelo espírito do Romantismo. O envolvimento dos sábios com os seus objetos, as “antiguidades germânicas”, coincide de um modo quase inconsciente com a tendência política do momento.

O evento, no entanto, é marcado por uma ironia trágica. Os inícios comemorados de modo enfático significam justa-

mente e em termos objetivos um fim – tanto do ponto de vista político como também da história da ciência. As assembleias de germanistas de 1846/47 em Frankfurt e em Lübeck foram a primeira, mas também a última tentativa de reunir aquelas disciplinas que de início conformavam o coração das antigas Ciências Humanas. Uma década e meia mais tarde os juristas e os filólogos alemães irão fundar suas respectivas associações próprias. Isso correspondeu ao padrão totalmente normal da diferenciação das disciplinas científicas.

Desde o final do século XVIII surgiram disciplinas das Ciências Humanas isoladas, ao lado de áreas estabelecidas como a filologia clássica ou a história da arte. Mas na moldura das convicções históricas comuns elas não haviam, de início, se afastado umas das outras, a ponto de representarem umas para os outros universos disciplinares estranhos. No entanto, essa fase de nascimento aproximou-se do seu fim nos anos 40 do século XIX, portanto na época da assembleia dos germanistas. Entre os participantes encontravam-se apenas quatro daqueles pais fundadores que Erich Rothacker, o historiador das Ciências Humanas, enumera, a saber, Jacob e Wilhelm Grimm, Leopold Ranke e Friedrich Gottlieb Welcker. Eles são como que os últimos na série ilustre dos Herder, Möser, Wolf, Friedrich e August Wilhelm Schlegel, dos Schleiermacher, Humboldt, Niebuhr, Savigny, Eichhorn, Creuzer, Görres, Bopp e Boeckh.⁴ Rothacker data com duas citações célebres essa fase de fundação, na qual as áreas ainda falam uma língua em comum, nos oitenta anos que vão de 1774 a 1854: “Toda nação possui em si o seu ponto central de felicidade assim como toda esfera o seu centro de gravidade” (Herder); “Toda época é imediata a Deus e o seu valor não consiste no que dela provém, mas sim na sua existência mesma” (Ranke). A assembleia de Frankfurt, que queria abrir um novo capítulo na história das suas ciências, na verdade encerrou o período dos fundadores. Observando do ponto de vista da história da ciência, ela serviu,

3. *Verhandlung*, p. 6.

4. E. Rothacker, *Logik und Systematik der Geisteswissenschaften*, Bonn, 1948, p. 116.

no limite, a uma *translatio nominis*: naquela época o título de honra de “germanista”, que Jacob Grimm reclamou então para as ciências da linguagem, passou, também no uso geral, dos historiadores do direito para os filólogos modernos.⁵

Também mostrou ser ilusório o papel que os germanistas acreditaram poder desempenhar, na esfera pública política, como os genuínos intérpretes do espírito do povo. Como se sabe, dois anos depois, na vizinha Paulskirche, fracassou a tentativa de uma unificação nacional no âmbito de um Estado de cunho liberal. Ainda assim, cerca de dez por cento dos participantes da reunião reencontraram-se novamente na assembléia nacional, a maioria dos quais como membros do Centro. Wilhelm Scherer pôde mais tarde caracterizar a assembléia de germanistas como “uma espécie de precursora do parlamento de Frankfurt”.⁶ O pré-março foi o primeiro e o último período no qual os representantes mais importantes das Ciências Humanas possuíram a vontade política de fazer uso público do seu saber profissional como intelectuais e cidadãos. O que poderia parecer tal tentativa de influência político-intelectual na geração dos meus professores – antes, durante e após 1933 – evidentemente não recai sob essa categoria do engajamento civil. O papel do intelectual não pode prescindir da superfície de ressonância de uma esfera pública e de uma cultura política liberais. Os germanistas, que há 150 anos na sala do trono de Frankfurt exigiam liberdade de imprensa, possuíam uma clara consciência desse fato. O mesmo não pode ser afirmado quanto a Julius Petersen, Alfred Bäumlér, Ernst Bertram, Hans Naumann ou Erich Rothacker.

O movimento da Paulskirche fracassou graças a circunstâncias históricas que não são o meu tema. Mas os germanistas, que me interessam como parte desse movimento, fracassam não apenas graças a circunstâncias. Faz parte dos fatores inibitivos

também uma autocompreensão política que é marcada pela filosofia das Ciências Humanas anteriores. Não apenas o desejo de colocar-se para além das fronteiras disciplinares, que, logo se evidenciaram, era vão. Também era problemática a construção “auto-ocultada” de relações de descendência que deveriam atribuir à nação a aparência de um ser orgânico. Seguindo o fio condutor dos trabalhos de Jacob Grimm, esboçarei brevemente o pano de fundo filosófico da Escola Histórica (II). Em seguida quero mostrar nas contradições que brotarão na discussão como a idéia do espírito do povo, voltada para o passado, aporta dificuldades para as intenções liberais direcionadas para o futuro (III). Gervinus escapa da dialética fatal da delimitação e exclusão com base em uma dinamização histórica da doutrina do espírito do povo. Mas naquela época apenas democratas, como Julius Fröbel – que não estão representados na assembléia dos germanistas –, dão satisfação quanto à relação precária do “povo”, definido culturalmente, como a “nação” dos cidadãos (IV). A germanística não repetiu a sua primeira tentativa grandiosa de se imiscuir em uma esfera pública republicana. Concluindo, pretendo recordar os motivos internos à área que dispuseram a germanística para uma autocompreensão apolítica (V).

II. A imagem de mundo [*Weltbild*] das antigas Ciências Humanas

Jacob Grimm abre a segunda sessão pública com uma exposição sobre a relação entre as Ciências Naturais e as Humanas. A Química e a Física servem a ele como exemplos de ciências exatas, baseadas no cálculo, que apreendem a natureza como um mecanismo, decompõem-na e a montam novamente tendo em vista fins técnicos. De modo totalmente diverso operam as ciências “inexatas” que – graças a um ânimo [*Gemüt*] sensível, formado com sutileza (“a uma disposição rara de naturezas singulares”) – penetram na multiplicidade orgânica e no interior da criação histórica da humanidade. Elas

5. U. Mewes, “Zur Namengebung ‘Germanistik’”, in: J. Fohrmann, W. Voßkamp, *Wissenschaftsgeschichte der Germanistik im 19. Jahrhundert*, Stuttgart/Weimar, 1994, pp. 25-47.

6. J. J. Müller, “Die ersten Germanistentage”, in: J. J. Müller (org.), *Literaturwissenschaft und Sozialwissenschaften 2*, Stuttgart, 1974, pp. 297-318.

se caracterizam não pela “alavanca e invenções que geram admiração e amedrontam o gênero humano”, mas, antes, pelo valor e dignidade dos seus objetos: “O humano na linguagem, poesia, direito e história está-nos mais próximo do coração que os animais, plantas e elementos”. Em uma virada surpreendente e também militante, Grimm acrescenta: “Com as mesmas armas o nacional vence o estrangeiro [*Fremde*]”.⁷

Essa formulação elíptica baseia-se na idéia de que as Ciências Naturais – que observam e explicam – abrangem fenômenos universais e contextos conforme a leis, enquanto as Ciências Humanas – voltadas para o entender – adaptam-se à particularidade cultural e à individualidade dos seus objetos. Grimm tem na sua mira não apenas a oposição entre o universal e o singular, entre as ciências “nomotéticas” e as “ideográficas”, como Windelband depois diria. Ele relaciona a isso o contraste do estrangeiro e do próprio. A visada hermenêutica na estrutura de preconceitos do entendimento é desse modo aguçada: compreendemos melhor o próprio que o estrangeiro. Só o idêntico [*Gleich*] deve poder conhecer o idêntico. Isso se mostra sobretudo na poesia que “para ser mais exato só pode ser entendida nela (sc. na língua materna [*Muttersprache*])”. O mesmo se passa também com relação às antiguidades germânicas. A penetração plena de entendimento em tais documentos do espírito do povo que estão ocultos para o presente não é nenhuma operação científica neutra, mas sim, antes, lança raízes profundas no ânimo. Aquele que quer entender traz toda a sua subjetividade em um processo de entendimento que tem por fim um entusiástico reconhecer-se-no-outro. O entendimento hermenêutico parece viver do *pathos* da apropriação que incorpora: “O crisol [*Tiegel*] ferve em *qualquer* fogo, e as novas plantas descobertas, que são batizadas com nomes latinos frios, são esperadas *em toda parte* que possua uma zona climática *idêntica*; mas ficamos mais contentes com uma palavra alemã extinta que foi desencovada do que com a *estrangeira*, porque podemos novamente nos apropriar do nosso país; que-

7. *Verhandlungen*, p. 62.

remos dizer que toda descoberta na história-pátria reverte imediatamente a favor da pátria”.⁸ Para Jacob Grimm, o caráter inclusivo da comunicação científica deriva exclusivamente do universalismo frio das Ciências Naturais: “As ciências exatas estendem-se sobre toda a Terra e são boas também para o sábio estrangeiro, mas elas não capturam os corações”.⁹ Por sua vez, as Ciências Humanas mergulham de tal modo nas profundezas de cada cultura própria, que os seus resultados interessam principalmente aos seus membros. As “ciências alemãs” endereçam-se ao público alemão.¹⁰

O espírito de um povo, que fornece a referência para a demarcação do próprio e do estrangeiro, expressa-se do modo mais puro na sua poesia. E esta, por sua vez, está intimamente entretida com a “língua pátria”. Por isso Jacob Grimm pode dar à pergunta “simples”: “O que é o povo?”, a resposta simples: “Um povo é a essência das pessoas que falam a mesma língua”.¹¹ Apesar dessa determinação à primeira vista culturalista, o povo é substancializado. Não por acaso as metáforas para a língua, na qual as criações do espírito do povo se articulam, são retiradas da história natural e da biologia.

Quando o irmão de Jacob, Wilhelm Grimm, informou sobre o projeto comum do *Wörterbuch der deutschen Sprache* [*Dicionário da língua alemã*], ele descreveu a desertificação da vida espiritual desde a Guerra dos Trinta Anos como a flora de uma paisagem: “Também a língua murchou e cada uma das folhas caiu dos galhos... No início do século XVIII ainda pairavam nuvens escuras sobre a velha árvore cuja força vital parecia exaurir-se... (Apenas) a estaca que (Goethe) golpeou no rochedo fez com que uma fonte corresse sobre os leitos secos; eles começaram a verdejar novamente e as flores da primavera da poesia novamente vieram à luz do dia”.¹² À con-

8. *Verhandlungen*, p. 60.

9. *Ibid.*

10. *Verhandlungen*, p. 62.

11. *Verhandlungen*, p. 11.

12. *Verhandlungen*, p. 115.

cepção orgânica da linguagem corresponde a atitude de protetor da natureza do guardião da língua [*Sprachpfleger*] que, sem acorrentar a própria língua via normas, quer purificá-la de misturas estrangeiras via intervenções prudentes: “Não creia o Senhor que o Dicionário, pelo fato de se submeter à transformação histórica da língua, mostrar-se-á por causa disso também negligente ou indulgente. Ele vai censurar aquilo que se introduziu de modo injustificado, mesmo se isso deva ser aceito; aceito, porque em toda língua certos galhos são emaranhados e atrofiados e não podem mais crescer direito”.¹³

Quem emprega uma linguagem naturalizada para definir o povo e o espírito do povo quer demarcar claramente a nação no tempo e no espaço: “Nossos antepassados, antes de terem sido convertidos ao Cristianismo, eram alemães; é uma condição *mais antiga*, da qual devemos partir, que nos uniu mutuamente como alemães em um laço”.¹⁴ A continuidade histórica da língua do espírito alemão confere o natural [*Naturwüchsig*] à nação-povo [*Volksnation*]. Mas se a nação é imaginada como planta [*Gewächs*], o projeto nacional da união perde o caráter construtivo da *produção* de uma nação moderna de cidadãos. O que vale para a extensão no tempo também vale para a dimensão espacial. Se a nação é ou deve ser coextensiva com a comunidade lingüística, a contingência das fronteiras de territórios estatais desaparece por detrás dos fatos naturais da geografia lingüística. Jacob Grimm apela à lei segundo a qual “nem rios nem montanhas constituem divisões de povos, mas, antes, para um povo que ultrapassa montanhas e correntezas apenas a sua língua própria pode estabelecer as fronteiras”.¹⁵ Essa convicção constitui, de resto, o pano de fundo para o fervor dos juristas e historiadores que utilizam a primeira sessão pública para rejeitar a reivindicação de hereditariedade da coroa dinamarquesa quanto à incorporação de Schleswig, que de fato não faz parte da Liga Alemã.

13. *Verhandlungen*, p. 119

14. *Verhandlungen*, p. 17.

15. *Verhandlungen*, p. 11.

Em 1874, Wilhelm Scherer, em um olhar retrospectivo, caracteriza o espírito da Escola Histórica com uma série de pares conceituais: “A nacionalidade em oposição ao cosmopolitismo, a força da natureza em oposição à formação [*Bildung*] artificial, os poderes autônomos em oposição à centralização, a autogestão em oposição à ‘ação de fazer feliz’ vinda de cima, a liberdade individual em oposição à onipotência do Estado, a grandeza da história em oposição ao ideal construído, a veneração diante dos antigos em oposição à caça pelo novo, o desenvolvimento em oposição ao feito [*Gemacht*], ânimo e intuição em oposição ao procedimento conclusivo e ao entendimento, a forma orgânica em oposição à matemática, o sensual em oposição ao abstrato, a força criativa inata em oposição à regra, o vivo em oposição ao mecânico”.¹⁶ Percebe-se de imediato os aspectos sob os quais a ideologia do espírito do povo converge para os fins liberais do movimento nacional. A partir do crescimento espontâneo do espírito do povo, piedosamente despertado, pode-se depreender a força produtiva, renovadora e até mesmo emancipadora que se insurge contra a regulamentação baseada em burocracias estatais inflexíveis e que quer dar ao povo uma configuração política própria, adequada à sua natureza histórica. Por outro lado, deduz-se da descrição de Scherer os traços de amor ao que é antigo; saudosistas, quietistas e contra-iluministas que não predestinam o Historicismo exatamente ao papel de parceiro de um Estado nacional burguês moderno.

Decerto o Idealismo filosófico dos estudantes do *Stift* [Faculdade de Teologia] de Tübingen [Hegel, Schelling e Hölderlin] possuía um mesmo impulso, assim como o pensamento romântico-histórico de Herder, Möser e Hamann. Também Hölderlin, Schelling e Hegel evocaram a imaginação, a produtividade e a espontaneidade sensível contra as classificações do pensamento baseadas no entendimento e contra as positivities de uma tradição petrificada. Também eles acentua-

16. W. Scherer, *Vorträge und Aufsätze* (1874), pp. 340 ss. (cit. in Rothacker, cf. nota 4, p. 119).

ram a pertinácia e a individualidade do particular na estrutura de um todo orgânico, contra o universal abstrato. Mas a filosofia tomou esses momentos contrários na razão mesma, enquanto faltam ao Historicismo conceitos para o universal da razão. Sem tal referência à razão, os germanistas tiveram de enfrentar seriamente o problema de como se poderiam tecer a partir do espírito do povo os princípios de uma constituição liberal.

III. Sobre a dialética da delimitação [*Eingrenzung*] e da exclusão [*Ausgrenzung*]

Com a imagem de mundo das Ciências Humanas, abriu-se uma perspectiva a partir da qual a união política da Alemanha se mostra como uma conclusão atrasada de uma unidade da nação culturalmente há muito formada. Ao corpo-do-povo [*Volkskörper*], definido pela cultura e pela língua, falta apenas o vestido político adequado. A comunidade lingüística deveria ser, no Estado nacional, recoberta pela comunidade jurídica [*Rechtsgemeinschaft*]. Pois toda nação, assim parecia, possuía a princípio um direito de independência política. Nesse ponto, os membros da assembléia de germanistas, que interpretaram esse princípio à luz da doutrina do espírito do povo [*Volksgesetzlehre*], iludiram-se quanto ao especificamente moderno das suas intenções. Porque partiram do pressuposto de que o Estado-nação já havia amadurecido com a cultura-nação, não compreenderam o traço construtivo do projeto deles. O espírito do povo alemão, que deveria tomar uma figura política na nova ordem, já estava de qualquer modo atestado nos documentos mais antigos da poesia, da língua alemã e do direito alemão. Essa perspectiva explica as dissonâncias cognitivas que apareceram no decorrer do debate. Primeiramente é a aceitação de uma comunidade lingüística homogênea, e que se delimita claramente, que deslança uma dialética digna de atenção.

Mesmo no caso de uma solução nos termos de uma grande Alemanha, as fronteiras culturais da comunidade lin-

güística não seriam recobertas pelas fronteiras políticas da comunidade jurídica. As fronteiras do Estado nacional iriam de qualquer modo excluir minorias falantes do alemão e incluir outras falantes de línguas estrangeiras. A exclusão político-jurídica dos alemães-estrangeiros gera o desejo da sua inclusão cultural-lingüística na comunidade. Daí os historiadores proporem a fundação de uma “associação para a manutenção da nacionalidade alemã no estrangeiro”. Desse modo, eles vão ao encontro de um duplo fim. Muitos oradores se importavam com o destino dos emigrantes que, então, justamente partiam em grande quantidade para a América do Norte; eles deveriam guardar também no estrangeiro a “antiga língua e, desse modo, a conexão quente com a mãe-pátria (!) [*Mutterlande*]”.¹⁷ Mas com vista à “Europa, ou melhor, aos Estados fronteiriços com a Alemanha”, tal política necessita de outros “meios e fins” que aqueles “para as partes estrangeiras do mundo”.¹⁸ Sem querer “interferir no âmbito político”, o relator da seção histórica Georg Heinrich Pertz recorda “os alemães na Alsácia, na Lotaríngia, nos Países Baixos, os alemães para além do Niemen, os alemães na Boêmia, na Hungria e na Transilvânia, que possuíam um direito quanto à manutenção da sua nacionalidade alemã e língua materna inata”.¹⁹ Jacob Grimm já havia comentado no seu discurso de abertura a lamentável via singular do holandês, “essa configuração evidentemente enfraquecida da língua característica do nosso noroeste”, com a observação: “Se (também) parece quase impossível fazê-lo voltar totalmente para nós, logo permanece tanto mais desejável multiplicar todas as ligações entre ele e o nosso caminho”.²⁰

A separação entre os baixos-alemães [*Niederdeutschen*] e os alto-alemães [*Hochdeutschen*] recorda o preço que a unidade imaginária da nação lingüística exige – a mediatização dos

17. *Verhandlungen*, p. 61.

18. *Verhandlungen*, p. 113.

19. *Verhandlungen*, p. 107.

20. *Verhandlungen*, p. 13.

dialetos, para a qual Grimm faz uma equação eufêmica de perdas e ganhos.²¹ O irmão Wilhelm reconhece o caráter artificial da língua literária [*Schriftsprache*] sem a qual “as linhagens geralmente não se compreendem de modo algum”. A homogeneidade da comunidade lingüística não é algo originário, ela exige um *nivelamento* dos dialetos a favor de uma língua literária introduzida nas práticas administrativas. Mas não combina com a compreensão antiquada do espírito do povo natural o fato de ele ter tido que desenvolver a particularidade do nacional, digna de ser preservada apenas por meio de uma repressão de particularidades amadurecidas. Também é desconcertante o fato de que as línguas nacionais, que afinal devem fundar a individualidade dos diversos povos, são misturadas umas com as outras, influenciaram-se mutuamente e, portanto, não formam unidades bem demarcadas.

Em comparação com as línguas “misturadas”, como o inglês ou mesmo o francês, o alemão, por sua vez, é tomado na verdade como uma língua “pura”. Mas também ela possui palavras emprestadas cuja origem latina foi esquecida, palavras estrangeiras sem as quais não podemos sequer enfrentar o cotidiano, bem como muitas expressões terminológicas que se mostraram indispensáveis para o saber especializado. Wilhelm Grimm menciona esse fato sem desse modo “falar a favor da interferência [*Einmischung*] do estrangeiro”. Ele espera que o seu *Wörterbuch* possa “despertar novamente a pureza da língua”. Seu purismo talvez não seja “engomado”, contra o que ele se defende, mas, suficientemente ameaçador, ele esbraveja, assim como o seu irmão,²² contra a corrupção do próprio pelo estrangeiro: “Abrem-se todos os portões para colher aos rebanhos as criaturas estrangeiras. A semente da nossa nobre língua encontra-se no joio e na imundície: quem possuiria a pá para

21. *Verhandlungen*, p. 13: “Desde Lutero o domínio do dialeto alto-alemão está firmado de modo irrevogável, e todas as partes da Alemanha renunciaram de boa vontade às vantagens singulares que acompanham todo dialeto familiar, na medida em que desse modo eles são elevados à potência e força da língua literária [*Schriftsprache*] comunitária a mais nobre que jorra a partir de todos eles”.

22. “É um pecado empregar palavras estrangeiras ali onde existem palavras alemãs iguais, ou mesmo melhores.” *Verhandlungen*, p. 14.

espalhá-la sobre a eira! Quantas vezes vi um rosto bem formado e até os traços espirituosos desfigurados por tais pústulas. Abra-se o primeiro livro, não digo um livro ruim, e vibra a bicharada incontável diante dos nossos olhos”.²³

Nesse sentido, os juristas têm mais problemas que os filólogos. Enquanto as línguas estrangeiras ao menos constituem âmbitos estranhos com relação à língua própria, o direito romano domina no próprio país: “Nosso direito encontra-se em contradição com a vida, com a consciência do povo, com as carências, hábitos, convicções, opiniões do povo”.²⁴ Beseler, Mittermaier e Reyscher representam na assembléia a liderança da “jovem” germanística. Assim como a escola de direito histórica mais antiga, eles recusam o direito racional [*Vernunftrecht*] e cultivam a história do direito como “único caminho para o verdadeiro conhecimento da nossa própria situação” (Savigny). Mas, diferentemente de Savigny, eles acentuam a oposição entre “direito popular [*Volksrecht*] e direito dos juristas [*Juristenrecht*].”²⁵ Compartilham da convicção segundo a qual o direito como expressão do espírito do povo deveria ter uma outra configuração em cada nação; a recepção do direito estrangeiro destruiria *per se* a cultura do direito que lança raízes nos hábitos do próprio povo.²⁶ Essa versão jurídica da doutrina do espírito do povo esbarra sobretudo em três problemas durante a discussão: (a) Os juristas têm dificuldades com a superioridade do direito romano, formado em termos dogmáticos; (b) deveria lhes parecer paradoxal que algumas instituições da tradição do direito germânico podiam impor-se contra ele (o direito romano) apenas com base em relações econômicas especificamente modernas; (c) mas antes de mais nada não podiam legitimar o Estado constitucional democrático a partir das próprias fontes da história do direito.

23. *Verhandlungen*, p. 123.

24. *Verhandlungen*, p. 68.

25. *Volksrecht und Juristenrecht* era o título da obra programática de Georg Beseler, publicada em 1843.

26. G. Dilcher, B. R. Kern, “Die juristische Germanistik des 19. Jahrhunderts und die Fachtradition der Deutschen Rechtsgeschichte”, in: *Zschr. f. Rechtsgesch.*, vol. CXIV, Germ. Abt., 1984, pp. 1-46.

(a) O que pôde ser tomado das fontes do direito particularista de hereditariedade, do rural e do municipal, permaneceu abaixo do nível do direito romano, conceitualmente desenvolvido, de modo que os juristas não puderam deixar de reconhecer a superioridade do direito romano, especialmente nos âmbitos centrais do direito civil. Alguns oradores na discussão tentam minimizar esse fato alegando que o direito romano foi modificado e de certo modo germanizado na práxis do “direito comum” pelos “hábitos, instituições e condições políticas e sociais alemãs”.²⁷ Mas outros oradores desencorajam a se observar germanismo e latinismo como irmãos inimigos: “Teríamos de nos transportar para uma situação de barbárie se quiséssemos exterminar de uma vez aquilo que o direito romano nos trouxe”.²⁸ Um colega quer diferenciar o lado científico ou formal do direito romano dos seus conteúdos: “Queremos, desde que isso corresponda aos nossos objetivos, receber o bom e o útil que se desenvolveu no âmbito da ciência em todos os Estados civilizados, e essa recepção é uma exigência da civilização à qual a nacionalidade, que não deve transformar-se em um isolamento formal, não se contrapõe”.²⁹

(b) Mas não apenas o purismo se defronta com problemas; o mesmo se passa com o recurso às “antiguidades” do direito que não são amoldadas conforme as relações de vida modernas. Os exemplos que Mittermaier traz à baila contra o Código Justiniano e a favor do germânico desvendam a ironia do recurso às tradições antigas. Instituições jurídicas [*Rechtsinstitute*] alemãs podem justamente penetrar em áreas periféricas como no direito comercial, de títulos e social, apenas porque certos elementos do direito municipal medieval mostram-se funcionais para a moderna circulação econômica. Daí a seção jurídica ver de bom grado a sua tarefa de “evacuação [*Ausscheidung*] do heterogêneo [*Fremdartig*]” como a tentativa de determinar as “instituições jurídicas que foram

criadas no solo puramente alemão com base nas relações de circulação modernas”.³⁰

(c) Mas para o historiador liberal do direito, o desafio propriamente dito não está no direito privado, mas antes no direito público em que há uma concorrência não entre o direito germânico e o latino, mas sim entre o histórico e o natural. Para a fundamentação jurídica racional da ordem constitucional moderna, não existe evidentemente nenhum equivalente nacional. Mas a nação unida precisa de uma Constituição segundo o modelo das constituições revolucionárias americana e francesa. Decerto há unanimidade quanto à necessidade de uma “legislação universal”. Além disso, desde Savigny os juristas alemães viram-se no papel de um legislador substituto apolítico. Mas nesse ponto eles estavam pensando nas codificações do direito civil, como no Código Civil posterior, e o Parlamento só deveria ter a tarefa de ratificar conteúdos que proviessem dos usos e hábitos do povo.³¹ Tanto quanto o direito possa haurir a sua legitimidade a partir da força contínua do direito do povo, não surge para o direito positivo uma necessidade de fundamentação que deveria ser protegida pelo procedimento democrático de um legislador parlamentar. Os historiadores do direito liberais de fato traçam uma linha de comunicação que liga as protocidades [*Thinggemeinden*] germânicas, as assembleias locais campesinas, as assembleias municipais e as cortes às modernas representações do povo. Mas as suas reivindicações de liberdade de imprensa, de direitos jurídicos fundamentais ou de direitos fundamentais de um modo geral – como logo seria formulado de modo exaustivo nos §§ 131-189 da Constituição da Paulskirche – não podiam ser justificadas com base em fontes do direito germânico. Logo, mesmo um Reyscher no fim tem de expressar o desejo de que “a razão dirija

27. *Verhandlungen*, p. 151.

28. *Verhandlungen*, p. 82.

29. *Verhandlungen*, pp. 73 ss.

30. *Verhandlungen*, p. 149.

31. *Verhandlungen*, p. 100: “Onde Repúblicas, Estados constitucionais e Monarquias absolutas estão reunidos em uma liga, evidentemente não se pode demandar um Código abrangente. Mas ainda restam o grande volume da codificação privada ou civil e a codificação criminal”.

por si mesma a uma certa concordância dos conceitos jurídicos”.³²

Novamente fica manifesto que a idéia de uma nação-povo originariamente homogênea e claramente definida, que encontra a sua forma no Estado nacional, é inconveniente para a proveniência universalista do liberalismo político. Um professor Gaupp de Breslau recua ainda mais um passo certo. Remetendo à fusão *inicial* dos povos romanos e germânicos ele refere-se a uma interpretação não-identitária da doutrina do espírito do povo. Defende o “desenvolvimento de uma humanidade nobre com base na nacionalidade profundamente sentida”. Recorda-se da idéia de Goethe de literatura universal [*Weltliteratur*] para aproximá-la de um espírito “que nós justamente denominamos de ocidental e que domina tanto a Europa quanto a América”.³³ Georg Gottfried Gervinus já redigira a sua *Geschichte der poetischen National-Literatur der Deutschen* ([*História da literatura nacional poética dos alemães*] Leipzig, 1835-42), em cinco volumes, a partir dessa perspectiva.

IV. Do povo do “espírito do povo” à nação dos cidadãos

Também Gervinus – ao lado de Dahlmann, o líder entre os historiadores e que ocasionalmente advertia os seus contemporâneos com relação à “ vaidade nacional e à jactância ”³⁴ – apresentou o período clássico de Lessing a Goethe como um legado estético para a emancipação política da nação alemã.³⁵ Diferentemente da maioria dos seus colegas, ele não se deixou de

sanimar pelo malogro da revolução de 1848. Em uma antecipação da sua história do século XIX, publicou no final de 1852 aquela marcante *Einleitung* [Introdução] que lhe valeu o famigerado processo por alta traição.³⁶ Ali esboçou o seu “ponto de vista do desenvolvimento político na época histórica da era moderna”. Ele delinea o panorama de uma luta em torno das idéias de liberdade e democracia, que retira a sua energia do embate rico em tensões entre o espírito romano e o germânico e que se estende da Idade Média tardia, passa pela Reforma, pelas revoluções na Inglaterra, América e França e vai até os movimentos libertários do século XIX. Os movimentos políticos do presente são “carregados pelo instinto das massas” e tendem no “sentido de uma liberdade interna ou de uma independência externa, e, na maioria das vezes, para ambas simultaneamente”.³⁷ Decerto contra idéias cosmopolitas abstratas “que querem apagar todas as diferenças entre os povos”, Gervinus imaginava esses movimentos populares sobre um “par de trilhos”; eles visam, “internamente, ordens estatais mais livres; externamente, a manutenção da independência dos povos e das linhagens, uma separação política que fosse adequada à separação natural das nacionalidades e línguas”.³⁸ Mas os povos lutam pelos *mesmos* fins políticos; e esses surgem de uma interação de espíritos do povo que se comunicam e aprendem uns com os outros.

Gervinus havia lido com entusiasmo Tocqueville e vê na Constituição democrática da América “o modelo e a predileção das massas”. O novo ideal de Estado dos Estados Unidos, que dissolveu os modelos antigos, enraíza-se não no direito antigo, mas sim nas condições de vida modernas que geram tanto o igualitarismo quanto o individualismo: “Pois a busca da igualdade de todas as relações, da liberdade das pessoas uma

32. *Verhandlungen*, p. 84.

33. *Verhandlungen*, pp. 124 ss.

34. *Heidelberger Jahrbücher der Literatur*, 26, 1833, p. 555.

35. P. U. Hohendahl, *Literarische Kultur im Zeitalter des Liberalismus 1830-1870*, München, 1985, caps. VI e VII.

36. W. Boehlich (org.), *Der Hochverratsprozeß gegen Gervinus*, Frankfurt/M., 1967.

37. G. G. Gervinus, *Einleitung in die Geschichte des Neunzehnten Jahrhunderts*, org. por W. Boehlich, Frankfurt/M., 1967, pp. 153, 162.

38. Gervinus (cf. nota 37), p. 150.

em relação à outra, está necessariamente fundada no auto-sentimento da personalidade. Mas a igualdade política, quando não é expressão da mesma opressão sob o despotismo, exige o domínio da vontade do povo segundo a decisão da maioria; requer um governo que não se fundamente na ilusão de um direito divino...; demanda uma legislação que se assente sobre a carência da sociedade, a qual o conjunto mesmo julga”.³⁹ Esses princípios jurídicos não se encontram mais em oposição com relação às idiosincrasias nacionais, antes resultam de uma *combinação* singular dos espíritos do povo.

Primeiro as idéias de liberdade religiosa e política formadas nos países germânico-protestantes mudaram-se da Europa, por sobre o Atlântico, para a América, para, então, migrar novamente de volta para o leste em 1789. As idéias de liberdade, no entanto, retornaram à Europa apenas depois de terem sido filtradas através do meio multiconfessional e multicultural de imigrantes da sociedade americana e purificadas das “impurezas” [*Beimischungen*] confessionais bem como nacionais. Em todo caso, assim Gervinus descreve a repercussão da Revolução Americana sobre a França: “Na transmigração da liberdade americana para a França o seu caráter universal foi mantido... A idéia política havia se libertado na América das impurezas religiosas, a saber, sob o democratismo [*Demokratismus*] puro de lá, sob o qual os membros de todas as nações viviam igualmente satisfeitos, ela se libertou *mesmo das limitações nacionais*. A singularidade germânico-protestante não era mais uma condição da continuidade da sua atuação. Ela conquistou na sua volta, primeiro, o maior dos povos católicos e românicos. Assim um mundo totalmente novo abriu-se para ela como campo de ação”.⁴⁰ A mensagem é clara e os “senhores” a compreenderam muito bem: após a derrota de 1848 o “cortejo triunfante da liberdade para o leste”, iniciado na França, espera justamente ser consumado no país do qual a idéia protestante de liberdade um dia havia partido.

39. Gervinus (cf. nota 37), p. 166.

40. Gervinus (cf. nota 37), p. 135.

Desse modo, Gervinus força o particularismo da doutrina do espírito do povo com o teor universalista do Estado constitucional democrático. Nele cada vez mais o românico e o germânico separam-se do solo dos povos concretos e se transformam em princípios que mudam de um país para outro. Sob as mãos do historiador, povo e espírito do povo perdem os contornos claros e vinculados a uma ciência da linguagem. Daí Gervinus não ter mais uma resposta clara para a pergunta “O que é um povo?”. Poderia tê-la encontrado em Julius Fröbel, o sobrinho politicamente ativo do pedagogo reformista e um democrata alemão do sudoeste que, como Gervinus, está fascinado pela “democracia na América” e que, de resto, sentou ao seu lado na Paulskirche como deputado da Assembléia Nacional.

Pela época da reunião dos germanistas em Frankfurt, Fröbel, sob o pseudônimo C. Junius, havia publicado uma obra na qual, adiantando a definição de povo de Jacob Grimm, comentava: um povo é “o conjunto de todas as pessoas que falam uma língua em comum – (mas) elas podem efetivamente possuir essa língua como herança de uma comunidade de linhagem [*Stammgemeinschaft*]; ou a mesma pode ser o produto de uma mistura de linhagens, com a qual o povo surgiu como um novo; ou também pode um povo ter se misturado com o outro com o abandono [*Aufgebung*] total da sua própria língua... Pode ser, além disso, que o conjunto das pessoas que falam a língua comum conformam um único Estado, uma maioria de Estados ou uma liga de Estados; ou esse conjunto pode ser... uma parte de diversos Estados; ou ele pode, finalmente, viver totalmente sem existência política, disperso, sem pátria”.⁴¹ Para fins descritivos não serve nem um conceito de povo puramente político, nem puramente genealógico, pois povos surgem e dissipam-se “na marcha da cultura”. Observando normativamente, apenas o desejo de um povo pela autodeterminação democrática pode fundamentar a exigência de independência política: “O momento ético [*sittlich*], livre, propriamente político no ser [*Dasein*]

41. J. Fröbel, *System der sozialen Politik* (segunda edição, 1847), Neudruck Aalen, 1975, volume I, pp. 242 ss.

dos povos é o laço de fraternidade da decisão livre”.⁴² Existe uma precedência normativa da liberdade republicana com relação à unidade de uma nação.⁴³ Todavia Fröbel, que vivera na Suíça, reconhece o quanto também a comunidade pré-política praticada – ou no mínimo imaginada – de uma forma de vida cultural dividida pode ser importante para a capacidade de vida de uma coletividade republicana: “a língua e a literatura comuns, o tipo comum da arte e hábito [*Sitte*]” é para os povos que “apóiam a sua existência, sobretudo na associação livre e na confederação”, um bem valioso, a saber uma fonte de solidariedade social. Nós que estamos hoje no limiar de uma forma pós-nacional de estabelecimento da comunidade política ainda podemos aprender algo a partir desses pensamentos premonitórios de Fröbel.

Com base no tratado de Maastricht a União Européia deve se desenvolver para além da condição de uma comunidade econômica funcional. Em uma Europa politicamente unida, muitas decisões deverão ser tomadas em muitos campos políticos, inclusive da política social, que seriam então igualmente obrigatórias para todos os membros – para dinamarqueses e espanhóis, assim como para gregos e alemães, mencionando apenas esses. A aceitação das decisões, que cada um deve assumir perante o outro, exige aquele tipo abstrato de solidariedade que se estabeleceu pela primeira vez ao longo do século XIX entre os cidadãos dos Estados nacionais. Os dinamarqueses devem aprender a ver um espanhol como “um de nós” e do mesmo modo os alemães a um grego, bem como, inversamente, os espanhóis a um dinamarquês e os gregos a um alemão. Em nenhuma coletividade o necessário compromisso entre diferentes bases de interesse e relações vitais pode ser atingido *apenas* graças ao cálculo inteligente de cada vantagem própria. Daí os cientistas políticos espreitem também para a

42. Fröbel (cf. nota 41), vol. I, p. 245.

43. Sob esse ponto de vista, aliás, Fröbel critica já naquela época o princípio do direito das nações da não intromissão em assuntos de um outro Estado e defende intervenções humanitárias. Cf. Fröbel, volume I, p. 250.

futura Europa “non-majoritarian sources of legitimacy”. É necessário uma consciência da pertença conjunta que tornar-se possível para os “confederados associados livremente” identificarem-se *reciprocamente* como cidadãos.

É evidente que no século XIX os povos europeus existiam cada um por si e ainda não estavam colocados, todos coletivamente, diante de um problema estruturalmente semelhante. O que ainda tem de ser construído hoje como identidade européia a partir de uma relação comunicativa que ultrapasse as esferas públicas nacionais era realizado então pelas elites culturais sob a configuração de uma consciência nacional perigosa. Decerto a idéia da nação na sua versão nacional-popular [*völkisch*] levou a exclusões devastadoras, à expulsão dos inimigos do *Reich* – e ao aniquilamento dos judeus. Mas na sua versão culturalista [*kulturalist*] ela também ajudou a fundar uma relação solidária entre as pessoas que até então eram estranhas [*Fremde*] umas às outras. A transformação universalizante das “lealdades” herdadas para com vila e família, região e dinastia, foi um processo difícil e moroso que, mesmo nos Estados-nações clássicos do Oeste, não havia abarcado e penetrado toda a população antes do início do século XX. Ainda que não estejamos em uma situação comparável no que diz respeito à unificação política da Europa, encontramos-nos diante de uma tarefa semelhante à qual, por sua vez, os nossos germanistas achavam-se com relação à unificação política da sua nação.

A moldura nacional-estatal para a implementação dos direitos humanos e da democracia tornou possível uma nova forma mais abstrata de integração social para além das fronteiras das linhagens e dialetos. Hoje nos encontramos diante da tarefa de dar continuidade a esse processo com mais um passo na direção da abstração. Uma formação da vontade democrática que ultrapasse as fronteiras necessita de um contexto apropriado. Para tanto, deve-se desenvolver uma esfera pública política de dimensões européias e uma cultura política comum. Em uma tal relação comunicativa que se estende para além das fronteiras das sociedades nacionais também deve surgir uma consciência de co-pertença a partir de uma rede de

interesses há muito existente. Talvez excedamos os nossos colegas no pré-março em um conhecimento consolador: identidades coletivas são mais feitas do que encontradas. Mas elas podem criar unidade apenas entre heterogêneos. Mesmo entre os cidadãos de uma mesma coletividade cada um é um outro para os demais e possui o direito de *permanecer* um outro.

V. A autocompreensão apolítica da filologia alemã

Diante desse desafio atual, a assembléia de sábios de Frankfurt nos confronta com maior razão com a questão: por que desde aquela primeira tentativa fracassada não partiu das universidades alemãs novamente uma iniciativa igualmente visível de influenciar a esfera pública política. Concluindo, quero apenas indicar no exemplo da germanística uma disposição assentada no desenvolvimento mesmo da disciplina. Observando-se de modo sociológico, disciplinas universitárias como a germanística recebem diferentes funções. Ao lado dos fins de pesquisa e de preparação profissional, servem também à formação geral e à autocompreensão pública da sociedade.⁴⁴ A filologia alemã preencheu essas funções de um modo sintomaticamente assimétrico: ela se concentrou essencialmente nas suas tarefas de pesquisa. Mas exatamente essa cientificidade irrefletida não protegeu a disciplina da politização errônea.

Observando-se de modo distanciado, a história da germanística parece encaixar-se discretamente em um esquema que a sociologia científica estabeleceu de modo universal para o desenvolvimento das disciplinas acadêmicas. Em torno de 1800, a corporação de sábios medieval é reestruturada na Alemanha nos termos de uma universidade secular com funções de pesquisa e de formação. No lugar da hierarquia das faculdades superiores e inferiores, introduz-se a *Universitas* das discipli-

nas incorporadas em comunidades disciplinares que se diferenciam entre si em um nível horizontal. Com essa diferenciação, também um novo tipo de ciência entra em atividade. O trabalho científico é reorganizado segundo o modelo das modernas pesquisas naturais, passando da sistematização do saber *comprovado* para a geração metódica do saber *novo*. O singular “da” ciência não se refere mais à virtude individual da erudição que se possui, mas sim à racionalidade de um procedimento impessoal que se segue.

A nomeação de Lachmann em 1818 e a *Deutsche Grammatik* [*Gramática alemã*] de Jacob Grimm de 1819 constituem, como se nota freqüentemente, datas simbólicas para a demarcação de uma ciência germanística com relação ao trato diletante da literatura alemã – e, a bem da verdade, não apenas com relação à atividade de colecionador do erudito de tipo antigo, mas também com relação às descobertas dos pesquisadores amadores e ao entusiasmo patriótico daqueles amantes dos textos alemães antigos que permaneciam presos ao espírito de época antifrancês de então.⁴⁵ Depois de a disciplina ter formado uma identidade filológica, seguiu-se a institucionalização das cadeiras, das comunidades disciplinares e da comunicação científica. Ao lado das filologias latinas e eslavas, a germânica constituía agora o cânon disciplinar das filologias modernas. Ela estabeleceu-se também como uma disciplina escolar e produzia histórias da literatura para um público burguês em formação. Por fim, a disciplina diferenciou-se internamente em germanística antiga e moderna; a lingüística geral separou-se então, por sua vez, da ciência da linguagem histórica. Quando ao longo do século XX impôs-se um pluralismo de direções de pesquisa e de métodos, a germanística parecia ter cumprido a carreira normal de uma disciplina científica.

No entanto, observando-se mais de perto, o perfil histórico da disciplina mostra especificidades. Em primeiro lugar,

44. T. Parsons, G. M. Platt, *The American University*, Camb., Mass., 1973, pp. 90 ss.

45. K. Weimar, *Geschichte der deutschen Literaturwissenschaft bis zum Ende des 19. Jahrhunderts*, München, 1989; U. Hunger, “Die altdeutsche Literatur und das Verlangen nach Wissenschaft”, in: Fohrmann, Voßkamp (cf. nota 5), pp. 236-63.

devemos pensar em complicações políticas; certamente espera-se que uma disciplina especializada na literatura nacional e na língua materna tenha uma maior proximidade da vida social e cultural e também da esfera pública política que as outras disciplinas. Mas, por mais estranho que pareça, a germanística universitária acentuou sobretudo o seu encargo científico; durante todo o século XIX ela, antes, protegeu-se dos imperativos sociais. Em comparação com a orientação de pesquisa, os esforços quanto aos sistemas de emprego e de formação, bem como para com a esfera pública leitora e política eram subdesenvolvidos, ou, no mínimo, desequilibrados. A germanística preencheu de modo apenas insuficiente as funções de preparação profissional, de formação geral e de autocompreensão pública.

Karl Lachmann, vindo da filologia clássica, desempenhou um papel de destaque, porque a disciplina adquiriu a sua identidade graças aos trabalhos filológicos em edições críticas. Ela pôde assegurar a sua cientificidade graças a um método emprestado da filologia clássica. Isso foi decerto importante para a constituição da disciplina. Mas, ao que tudo indica, após o final dessa fase, essa mesma consciência metodológica em uma disciplina, já há muito estabelecida, levou a uma fetichização de uma exigência científica, por detrás da qual podiam se entrincheirar professores que estavam pouco interessados na pedagogia, na influência pública e na popularização. A disciplina, na sua configuração filológica esquiva, submeteu-se apenas de modo hesitante às demandas por uma abertura em direção à escola e ao público. Também deve ser compreendida a partir desse contexto a assim chamada querela sobre os *Nibelungos* [*Nibelungenstreit*] que se acendeu com a prática editorial de Lachmann, sóbria e que se abstinha de comentários. Os partidos opostos acusavam-se mutuamente, por um lado, de especialização infrutífera, por outro, de diletantismo bem-intencionado.⁴⁶

46. R. Kolk, "Liebhaber, gelehrte, Experten", in: Fohrmann, Voßkamp (cf. nota 5), pp. 84-7; quanto ao desenvolvimento da disciplina, dos incios românticos

A "filologização" significava também o fim daquela história da literatura arrazoada no estilo de Gervinus e de Prutz que deveria servir ao esclarecimento [*Aufklärung*] do grande público. Esse tipo caiu em descrédito após 1848, era tido como jornalístico e acientífico. Klaus Weimar fala da "expulsão do espírito da história da literatura", pois esta é moldada no formato de um programa de pesquisa histórico-filológico. Desde a metade do século, a história da literatura passa da competência dos filósofos e historiadores, para as mãos dos germanistas que haviam conquistado a sua reputação na filologia alemã antiga. Eles haviam aprendido a editar e a comentar textos, isto é, a muni-los com explicações acerca das palavras e do objeto, mas não a *interpretar* o texto.⁴⁷ No entanto, constitui uma exceção a essa práxis, que também inclui apresentações biográficas singulares, a *Geschichte der deutschen Literatur* [*História da literatura alemã*] de Wilhelm Scherer (da qual ainda herdei um exemplar da 12ª edição, de 1910, da época de estudante do meu pai).

De modo geral, os germanistas universitários fecharam-se às necessidades não apenas do público mais amplo, mas também da escola. Até o final do século XIX o ensino filológico permaneceu, nos ginásios alemães, uma instrução nas línguas antigas e na literatura clássica. O latim e o grego ainda possuíam o monopólio na formação [*Bildung*]; o alemão desempenhava um papel marginal no horário escolar.⁴⁸ Não que o *lobby* sobre o Ministério da Educação prussiano fosse fraco demais. Após a análise dos protocolos da "Assembléia dos filólogos e pedagogos alemães" entre 1862 e 1934, Detlev Kopp concluiu que os germanistas não estavam de modo algum interessados em uma maior participação nas aulas: "O interesse principal da germanística universitária... se dirigia muito me-

até o ponto de uma "disciplina elitista esotérica", cf. R. Krohn, "Die Altgermanistik des 19. Jahrhunderts und ihre Wege in die Öffentlichkeit", in: id., pp. 264-333.

47. Weimar (cf. nota 45), pp. 319-46.

48. D. Kopp, "Deutsche Philologie und Erziehungssystem", in: Fohrmann, Voßkamp (cf. nota 5), pp. 669-741.

nos à práxis escolar... e, antes, visava... elevar o valor da disciplina na hierarquia das ciências”.⁴⁹

Se uma germanística, que queria derivar toda a sua reputação da pesquisa, percebe apenas de modo insuficiente as suas tarefas sociais e culturais, isso decerto ainda não diz nada sobre a sua influência *latente* sobre a mentalidade da burguesia formada. Como vimos, a germanística antiga enraizava-se em uma filosofia das ciências humanas que marcava monumentos da língua e heranças literárias como testemunhos do espírito do povo dignos de veneração. Diante desse pano de fundo, o trabalho metódico rigoroso de textos assume os traços do ritual; ele é compreendido como a reapropriação veneradora e que garante a identidade de um patrimônio infinitamente valioso. Com isso, a escolha dos textos assume o valor de uma canonização. Com o seu *ethos* profissional de garantia e purificação de textos que pertencem à herança nacional digna de ser guardada, a disciplina esotérica conquistou um amplo efeito de formação da consciência à medida que canonizou os patrimônios nacionais de formação decisivos. A germanística “que em uma primeira fase aplicou os métodos da filologia antiga aos textos de linguagem vulgar [*volkssprachlich*] da Idade Média e que, em um segundo momento, voltou-se para a história da literatura alemã... encontrou o seu complemento na canonização dos clássicos alemães. O que é posto em movimento pela ciência histórica, na canonização clássica é retirado da corrente do tempo e paralisado para a contemplação imóvel ou visão obrigatória”.⁵⁰

O Humanismo tinha à sua disposição o conceito de “clássico” para o valor intrínseco dos objetos nos quais o espírito deve se formar. Mas já com Friedrich Schlegel esse conceito havia se libertado da antiguidade clássica e fora posto livre para outros usos; desde então pôde ser aplicado também aos obje-

49. Id., p. 705.

50. A. Assmann, *Die Arbeit am nationalen Gedächtnis*, Frankfurt/M., 1993, p. 61.

tos modernos.⁵¹ As filologias modernas aproveitaram-se disso, em particular a germanista. Para os leitores agora contam como “clássicas” todas as obras das quais ele pôde aprender algo essencial, independentemente da distância temporal.⁵² A questão é quem decide o que é essencial. Nem o texto nem o leitor decidem sozinhos quanto ao teor essencial de uma obra; a sua dignidade clássica deve se mostrar na leitura mesma. Desse modo surge uma indeterminação que a filologia alemã pode combater com facilidade, pois o método filológico, sem o qual o texto não se torna acessível ao leitor, está conectado à autoridade do espírito do povo. Essa autoridade fundamenta *per se* a suposição segundo a qual os textos nos quais o espírito do povo se manifesta possuem um teor formador de identidade, ou seja, essencial. A relação com o espírito autêntico do povo, atribuída por Herder às antigas ciências humanas, garante um encargo de formação para a germanística que acreditava ter de preenchê-lo como disciplina filológica, e apenas como tal. Como ciência ela realiza, então, também com a sua práxis editorial, uma contribuição para a transformação de uma idéia de formação prenhe de pietismo que passa da “humanidade” para a “nação”.

No mais tardar desde o Império caminham de mãos dadas também nas cabeças dos próprios germanistas o *ethos* apolítico da cientificidade e uma mentalidade marcada pelos mitos nacionais.

Nisso reflete-se o que Aleida Assmann denominou de “coevolução da cientificização [*Verwissenschaftlichung*] e da sacralização”. Agora, desenvolve-se justamente uma divisão social do trabalho entre, por um lado, ciências diferenciadas entre

51. N. Wegmann, “Was heißt einen ‘klassischen Text’ lesen? Philologische Selbstreflexion zwischen Wissenschaft und Bildung”, in: Fohrmann, Voßkamp (cf. nota 5), pp. 334-450.

52. O mesmo vale ainda para H. G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübingen, 1960, p. 271: “Clássico é o que resiste à crítica histórica [*historisch*] porque o seu domínio histórico [*geschichtlich*], o poder constrangedor da sua validade que é transmitida e conservada, já antecede toda reflexão histórica e mantém-se nela”.

si, que administram e canonizam o patrimônio nacional, e, por outro, uma “cultura” [*Bildung*] exageradamente cultural, ao mesmo tempo antidiferenciadora, aparentemente privada e que gera uma mentalidade rasamente nacional. Nas escolas, que foram abandonadas a si mesmas pela germanística universitária, o ensino do alemão assume o caráter de aula de consagração; aqui os clássicos são festejados como heróis alemães do espírito; os seus textos são venerados, mas não analisados.⁵³ A cultura literária marcada pelos monumentos e associações testemunha, com os seus discursos oficiais, romarias e festejos, como se celebra publicamente uma literatura direcionada para a pedagogia do nacional: “A configuração religiosa da idéia de formação [*Bildungsidee*] ganha o seu perfil onde o percurso do desenvolvimento da ciência, tendencialmente irresistível, é contraposto à solidificação dos seus objetos em uma ascensão absoluta dos valores”.⁵⁴

Sem dúvida devido à sua esterilidade, a conta é apresentada à germanística cientificizada [*verwissenschaftlich*]. No período anterior à Primeira Guerra Mundial pessoas externas à disciplina, como Wilhelm Dilthey ou Georg Simmel, tomaram para si a interpretação das obras de arte literárias. Em 1911, Friedrich Gundolf causou grande impressão com o seu *Shakespeare und die deutsche Geist* [*Shakespeare e o espírito alemão*]. Na via aberta pela coletânea de textos de Dilthey, *Das Erlebnis und die Dichtung* [*A vivência e a poesia*] (1906), ocorre então uma “virada histórico-espiritual” também no interior da disciplina. Desse modo, é verdade que finalmente a ciência universitária abriu-se para o Ginásio e para a esfera pública.⁵⁵ Mas o culto do poético simplesmente foi posto sob a direção de uma ciência com o método mais diluído, que então podia ser politizada também a partir de dentro. A atenção voltada para contextos de história do espírito certa-

mente abriu uma abordagem hermenêutica da obra de arte, mas ao mesmo tempo obstruiu outros caminhos, que poderiam dissolver a fixação no próprio, familiar e digno de veneração. Incursões em uma história literária comparada, tal como haviam sido desenvolvidas na romanística, não encontraram eco algum; os primórdios da sociologia da literatura, que iluminava os contextos funcionais e sociais da produção literária e da sua recepção, foram marginalizados; apesar de Worringer, uma teoria estética, que teria podido direcionar a atenção para o radicalmente outro e o dissonante da modernidade tomada no seu início, não chegou nem a nascer.⁵⁶

Contra a miséria de uma “frente da teoria literária fechada e irracionalista” que se aflige “pelo mistério da alma poética”, Leo Löwenthal teve de defender, já em 1932, uma compreensão racional do objeto literário e uma abordagem analítica dele.⁵⁷ O ensaio de Löwenthal, “Zur gesellschaftlichen Lage der Literatur” [“Sobre o caráter social da literatura”], foi publicado no primeiro ano da *Zeitschrift für Sozialforschung* [*Revista de Pesquisa Social*] – e, ao mesmo tempo, o último que pôde aparecer na Alemanha. Juntamente com uma triunfante história do espírito, um outro espírito havia conquistado as universidades alemãs. Theodor W. Adorno, ainda mais do que Benjamin, representava para ela o contratipo por excelência. Adorno conciliou Eichendorff com o surrealismo⁵⁸ e o interno da estrutura estética com o externo da práxis social.⁵⁹ Ele reuniu em Frankfurt, depois da sua volta do exílio, aquelas alternativas de pesquisa, a princípio reprimidas, e, contra uma forma de pensamento exclusivamente orientada pela história do espírito, fez com que elas valessem mesmo dentro da germanística – como se pode observar de modo exemplar na obra de Peter Szondi.

56. W. Voßkamp, “Literatursoziologie: Eine Alternative zur Geistesgeschichte?”, in: König, Lämmert (cf. nota 55), pp. 291-303.

57. Leo Löwenthal, “Zur gesellschaftlichen Lage der Literatur”, in: *Zschr. f. Sozialforschung*, I, 1932, pp. 85-102.

58. T. W. Adorno, *Noten zur Literatur*, Frankfurt/M., 1958.

59. T. W. Adorno, *Ästhetische Theorie*, Frankfurt/M., 1970, p. 24: “Nenhuma arte que não possua em si enquanto momento negado o que ela repele de si”.

53. D. Kopp (cf. nota 48), p. 725.

54. Assmann (cf. nota 50), p. 46.

55. F. Trommler, “Germanistik und Öffentlichkeit”, in: Ch. König, E. Lämmert, *Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, Frankfurt/M., 1993, pp. 307-30.

Sobre o emprego público da História

O *Demokratiepreis* [“Prêmio Democracia”], que foi recebido pela primeira vez por Bärbel Bohley e Wolfgang Ullmann pelos ativistas dos direitos do cidadão da RDA, vai para o premiado deste ano com a seguinte justificação: Daniel Goldhagen “com base na penetração e força moral da sua exposição, deu um impulso essencial à consciência pública da Alemanha”; ele aguçou “a sensibilidade para os motivos ocultos e para os limites de uma ‘normalização’ alemã”. A referência ao efeito retórico do livro e à questão controversa da normalização, que se coloca novamente na passagem para a República de Berlim, deixa reconhecer o que os curadores da *Blätter für deutsche und internationale Politik* tinham em mente com essa atribuição do prêmio – e o que não tinham. Eles podiam e não queriam intervir em uma controvérsia científica. Também na Alemanha importantes historiadores – frequentemente com a energia de toda uma vida acadêmica – conquistaram um grande reconhecimento com a pesquisa da era nazista e o esclarecimento político dos cidadãos sobre a complexa pré-história do Holocausto. Eu citaria aqui, a título de exemplo, os nomes de Martin Broszat, Hans Mommsen e Eberhard Jaeckel, bem como, entre os mais jovens, Ulrich Herbert, Dietrich Pohl e Jörg Sandkühler. A questão não é qual dos historiadores da contemporaneidade *teria* merecido a atenção de um amplo círculo de leitores, mas sim como deve ser ponderada a atenção não usual por parte dos cidadãos interessados que o livro de

Daniel Goldhagen de fato recebeu. O sentido performativo da entrega do prêmio sugere que a ressonância que o livro e o autor encontraram na Alemanha é tão merecida como digna de saudação.¹

Essa entrega chocou-se com uma oposição veemente. O livro, segundo se diz, com a sua exposição global e niveladora de um fato complexo, satisfaz a necessidade de explicações simplistas da massa do público. Por meios estilísticos de uma estética da crueldade ele obtém efeitos emocionais, com descrições obscenas obscurece a faculdade de julgar. Outras censuras visam menos o texto e muito mais os motivos dos compradores e leitores. Aqui encontramos os conhecidos estereótipos do “humanismo bondoso” [*Gutmenschentum*], “nacionalismo negativo” e “saída da história”. Os descendentes dos criminosos fariam um desagravo gratuito e presunçoso com base na identificação posterior com as vítimas. Eles aproveitariam novamente a oportunidade de se desvencilhar da lealdade à própria tradição e de fugir no quimérico pós-nacional. Devo confessar que não compreendo essas reações irritadas. Elas procuram explicar um fenômeno que não precisa de explicação.

A ampla ressonância de um tal livro era evidente de antemão. Deve-se apenas deixar claro como os dois se engrenam: o estudo de caso analítico da aniquilação dos judeus de Goldhagen e a postura receptiva de um público que está interessado no esclarecimento desse capítulo criminoso de sua história. As pesquisas de Goldhagen são talhadas exatamente sobre as questões que polarizam as nossas discussões privadas e públicas há meio século. Desde o início da RFA perdura a oposição entre aqueles que preferem explicar a quebra da civilização a partir das circunstâncias, como um acontecimento natural, e aqueles que a atribuem, antes, a pessoas que atuavam de modo responsável, a saber, não apenas Hitler e o seu grupo mais próximo. Hoje ambos os partidos encontram-se trocando acusações: o

1. Este texto serviu de base para o panegírico que li por ocasião da entrega do prêmio no dia 10 de março de 1997.

diagnóstico da negação é confrontado com a acusação da moralização presunçosa. Esse conflito sem saída encobre a questão fundamental: o que significa em geral uma imputação retrospectiva de um crime a que procedemos hoje tendo por fim uma autocompreensão ético-política entre cidadãos? Goldhagen fornece um impulso a mais para a reflexão sobre o emprego público correto da história [*Historie*].

Nos discursos de autocompreensão – desencadeados por filmes, séries de televisão e exposições, bem como também por obras históricas ou por *affaires* – lutamos não por fins e políticas de curto prazo, mas sim por ansiadas formas políticas da vida em comum e também por valores que devem prevalecer na coletividade política. Ao mesmo tempo, trata-se de saber com respeito a que podemos nos considerar reciprocamente como cidadãos dessa República – e como queremos ser reconhecidos pelos outros. A história nacional constitui, nesse sentido, um fundo importante. Tradições nacionais e mentalidades que se tornaram parte da nossa pessoa remontam justamente a muito antes dos inícios desta República. O livro de Goldhagen também torna-se relevante para nós a partir da perspectiva determinada pela associação da autocompreensão política com a consciência histórica. Porque foi do meio do nosso contexto de vida que surgiu aquele crime singular a partir do qual se pôde então formar o conceito de “crime contra a humanidade”, colocam-se, portanto, naturalmente, as seguintes questões para os descendentes que querem compreender a sua existência política neste país: Pode-se, de modo geral, atribuir a criminalidade em massa a pessoas individuais ou a grupos de pessoas? Quem foram, nesse caso, os atores responsáveis e quais foram os motivos? As justificativas normativas, na medida em que foram decisivas, estavam ancoradas na cultura e modo de pensar?

Deve afetar a nossa autocompreensão se Goldhagen atribui uma justificativa subjetiva – que seria uma parte integrante das convicções fundamentais então dominantes – a um círculo representativo de criminosos, de algum modo, sim, *convictos*: “Os judeus representavam uma espécie de fenda no tecido

cultural alemão... uma fenda na qual todos os tabus culturais se quebraram quando os alemães se irritaram com os judeus”.² Pressupondo-se que cada geração está ligada – no modo do seu pensamento e de sentir, no gestual da expressão e no modo da sua percepção –, por meio de um tecido de fios culturais, à forma de vida e ao modo de pensar das gerações passadas, uma tal afirmação, se ela for válida e até que ponto o for, deve abalar a nossa confiança inocente nas nossas próprias tradições. Essa postura crítica diante do próprio é o que o estudo de Goldhagen incentiva – e o que desperta a preocupação de certos conservadores.

Nesses círculos acredita-se que apenas tradições inquestionáveis e valores fortes fazem um povo “capaz para o futuro”. Daí todo olhar retrospectivo *que sonda de modo cético* cair sob suspeita de moralização desenfreada. Desde 1989, consolidou-se na Alemanha unificada um novo tipo de espírito patriótico para o qual o processo de aprendizado das últimas décadas já vai “longe demais”. A 19 de junho de 1948 Carl Schmitt anotou que um “pregador de penitências” como Karl Jaspers não merecia nenhum interesse. O vocabulário de repressão lamentador daquele indescritível “glossário” que a cada palavra autocrítica se revolta contra a “falsa vontade de penitência” foi mais tarde novamente preparado em Weikersheim e atua hoje muito além do círculo dos incorrigíveis na esteira da eficaz manobra de desvio contra a “political correctness”. Também pessoas com outras convicções parecem temer que o estudo de Goldhagen atice um acerto de contas moral questionável com os que hoje em dia desconhecem o Holocausto. No entanto, justamente nessa pesquisa pode-se mostrar que questões históricas de imputação subjetiva possuem um valor totalmente outro no atual contexto de uma autocompreensão ético-política. Irei primeiramente lembrar como um uso legítimo e público da história [*Historie*] é possível de modo geral, para depois

explicar por que o estudo de caso de Goldhagen é adequado para uma autocompreensão ético-política livre de mal-entendidos moralistas.

I

A moderna historiografia possui dois endereçados, a corporação dos historiadores e o público em geral. Uma boa exposição histórica deve satisfazer simultaneamente aos parâmetros críticos da ciência e às expectativas dos leitores interessados. O historiador não pode, evidentemente, deixar o seu olhar ser *dirigido* pelo interesse desse leitor que exige o esclarecimento do seu próprio local histórico. Assim que a vista do observador que analisa funde-se com a perspectiva que os participantes assumem nos discursos de autocompreensão, a ciência da história degenera em política da história. Graças à aliança entre o historicismo e o nacionalismo essa confusão já ocorrera uma vez; uma confusão semelhante ainda se reflete hoje na tendência de se continuar a Guerra Fria com os meios da historiografia. É evidente que apenas os cientistas íntegros, que nesse sentido insistem na diferença entre as perspectivas do observador e do participante, podem ser *experts* de confiança.

A justiça penal política, por exemplo, depende dos *experts* em história. Quando se trata de criminalidade política em massa, ambas, justiça e história contemporânea, tratam das mesmas questões de imputação. Ambas interessam-se por saber quem participou de tais crimes, se as conseqüências da ação devem ser atribuídas antes às pessoas do que às circunstâncias, se de um modo geral as pessoas envolvidas teriam podido agir de outra forma, se elas eventualmente agiram segundo convicções normativas ou segundo motivos ditados pela prudência, se um outro comportamento era exigido etc. Mas o juiz criminal pode lançar mão do parecer histórico – assim como, contrariamente, também o historiador das atas processuais da procuradoria – apenas na medida em que ambos observam o mesmo fenômeno a partir de perspectivas diferentes. Um dos lados

2. D. Goldhagen, *Hitlers willige Vollstrecker*, Berlim, 1996, p. 87. (A paginação no texto refere-se a essa edição.)

interessa-se pela possibilidade de censura das ações, o outro pela explicação dos seus motivos. Do ponto de vista do historiador, a imputabilidade de ações não decide sobre a culpa ou a inocência, mas sim sobre *o tipo* dos motivos explicativos. Não importa qual aparência a explicação terá – se os motivos encontram-se mais nas pessoas do que nas circunstâncias – *enquanto tal*, uma explicação causal não pode nem incriminar nem inocentar os autores da ação. É apenas a partir da perspectiva dos envolvidos, que se encontram diante do tribunal ou no cotidiano e exigem satisfação um do outro, que as questões de imputação transformam-se em jurídicas – ou também morais.

Pois no julgamento do justo e injusto também trata-se dos pontos de vista morais, ainda que sem as regras de procedimento estritas da ordem do processo criminal. Assim como para os fins da justiça, naturalmente conhecimentos históricos também podem ser empregados no cotidiano para discussões morais – como na discussão proverbial entre “pais e filhos”. Em ambos os casos o saber histórico torna-se, em uma mesma relação, relevante para os envolvidos. Essa *relação com a justiça* diferencia-se, no entanto, daquele aspecto sob o qual as gerações descendentes se certificam de uma herança histórica, da qual eles como cidadãos de uma coletividade política devem, de um modo ou de outro, se apossar. É essa diferença que me interessa aqui. As imputações explicativas do historiador recebem uma outra função do ponto de vista da autocompreensão *ético-política* dos cidadãos, do que elas teriam em discursos *morais* ou *jurídicos*.

Aqui não se trata em primeiro plano de culpa ou de desculpa dos antepassados, mas sim de uma autocertificação crítica dos descendentes. O interesse público dos que nasceram mais tarde, que não *podem* saber como eles teriam se comportado então, dirige-se a um outro fim que não o fervor de contemporâneos julgando moralmente, que se encontram na mesma relação de interação e pedem explicações *uns aos outros*. Descobertas dolorosas acerca do comportamento dos próprios pais e avós, que na verdade só poderiam desencadear luto, permanecem um assunto privado *entre* os imediatamente envolvidos.

Como cidadãos, no entanto, os descendentes possuem um interesse público *com relação a si mesmos* no capítulo mais obscuro da sua história nacional. Nisso eles não apontam para os outros. Querem esclarecer a matriz cultural de uma herança incriminada para conhecer pelo que eles respondem coletivamente e o que eventualmente da tradição, que então formara um funesto pano de fundo para a motivação, ainda atua e necessita uma revisão. De uma atitude culposa individual amplamente difundida no passado surge a consciência da responsabilidade coletiva; isto não tem nada a ver com a imputação de culpa coletiva, que já em termos conceituais é um absurdo.³

II

O estudo de caso de Goldhagen, em particular as pesquisas sobre os batalhões de polícia e as marchas da morte, dentro de determinada moldura teórica, devem, a partir dos modos de ação observados, permitir deduzir conclusões quanto aos padrões de interpretação [*Deutungsmuster*] que orientavam e as mentalidades. As pesquisas baseadas nas ciências sociais podem ser lidas como experimentos armados, e neste ponto obedecem aos caprichos da pesquisa autônoma. Mas ao mesmo tempo os pontos de vista analíticos, sob os quais se compreende os criminosos responsáveis, os motivos das suas ações excepcionais e os padrões cognitivos, vêm ao encontro daqueles interesses públicos que nós, no país dos criminosos, possuímos quanto a uma autocompreensão sincera, ou seja não-moralizante. Decerto uma estratégia de análise clara ainda não decide quanto à exatidão dos resultados. Mas entretanto estabeleceu-se uma benfazeja discussão dos especialistas acerca dos

3. H. Jäger, ele mesmo autor de um estudo anterior sobre a violência do crime nazista, acentua que o livro de Goldhagen não afirma uma culpa coletiva, como muitas vezes lhe foi atribuído, mas sim “põe diante dos nossos olhos uma culpa individual em massa”. “Die Widerlegung des funktionalistischen Täterbildes”, in: *Mittelweg* 36, fev./mar. 1997.

detalhes, que quebrou com a dramatização. Os especialistas familiarizados com o material levantam uma série de objeções quanto aos pormenores, mas tomam a sério a abordagem de Goldhagen.⁴

Fiquei impressionado com o desenho claro da argumentação. Goldhagen define o âmbito dos criminosos que ele pesquisa com base na pertença às instituições de homicídio e na participação imediata em ações de aniquilamento dos judeus. Esses criminosos operam como que na ponta de uma complexa cadeia de acontecimentos. Desse modo resolvem-se questões quanto à imputação objetiva que não são fáceis de ser decididas, tendo em vista os percursos administrativos do assassinato em massa, organizado de modo fortemente anônimo e baseado na divisão de trabalho. Ao mesmo tempo, responde-se de modo automático a outras questões – quais normas foram violadas e se os criminosos tinham conhecimento disso – graças ao tipo de crime. A análise inicia-se com a pergunta se os assassinos agiram subjetivamente de modo imputável, se eles, portanto, conheciam e quiseram as conseqüências, antecipáveis e evitáveis, das suas ações. A partir da lógica de situações cotidianas, internas ou externas ao “serviço” criminoso, Goldhagen deduz um campo livre que os participantes devem ter tido para uma tomada de posição refletida quanto às suas próprias ações e envoltimentos: “os criminosos viviam em um mundo no qual meditação, discussão e debate eram possíveis” (p. 318).

Em seguida, Goldhagen verifica questões de imputabilidade: as circunstâncias não tornaram impossível um outro comportamento? Aqui ele aponta para ações [*Aktionen*] para as quais se encontrou voluntários ou as quais foram realizadas por iniciativa própria; para ofertas para se liberar da participação nos massacres; e para as oportunidades de se subtrair impunemente *in actu* das ações assassinas. É patente que os homens também sabiam que eles, em caso de necessidade, podiam se

4. Dieter Pohl, “Die Holocaust-Forschung und Goldhagens Thesen”, in: *Vierteljahreshefte für Zeitgeschichte*, 1997, pp. 1-48.

fazer transferir ou até mesmo se recusar a cumprir ordens, sem que a sua liberdade e vida corressem perigo. Tampouco a violência “supérflua”, ou seja, a crueldade excessiva das ações assassinas (que Goldhagen aborda devido a motivos analíticos), corresponde a uma situação de obrigatoriedade inevitável. Goldhagen acredita poder descartar outras desculpas, como a pressão do grupo atuando em termos sociopsicológicos, o habituar-se à criminalidade em massa sancionada pelo Estado ou uma ligação inconsciente com a autoridade estatal. À suposição evidente segundo a qual esses tipos de criminosos poderiam estar fixados de um modo particular na autoridade formal dos superiores, Goldhagen contrapõe exemplos de oposição e protesto aberto em outros casos que não tinham nada a ver com o assassinato dos judeus. Mesmo interesses próprios parecem não ter tido um peso determinante. De qualquer modo, para o restante do raciocínio de Goldhagen é importante o pressuposto de que corrupção, ambição ou interesses na carreira não foram decisivos. Uma confirmação é o comportamento bizarro das equipes de acompanhamento às marchas da morte durante os últimos dias da guerra. Mas se essas pessoas agiram de modo premeditado, sem nenhuma obrigação externa drástica ou interna explícita e nem ao menos a partir de considerações sobre o proveito, impõe-se a imagem de criminosos que não possuíam uma consciência da injustiça.

Do ponto de vista filosófico, a pesquisa de Goldhagen é inspirada por uma idéia: não é apenas a mera agressão como tal que é má, mas sim aquela que o criminoso crê-se legitimado a fazer. O mal é o bem *invertido*. Goldhagen sustenta com muitos detalhes – da ausência de esforço para se manter o segredo indo até aos obscenos encontros para fotografia – que muitos criminosos devem ter considerado a sua ação como legítima. Quem participa com base na convicção em uma práxis que segundo parâmetros normais é tomada como criminosa, vale dizer, como pura e simplesmente abominável, deve ter motivos normativos fortes para justificar *exceções* de tal modo dramáticas. É de se compreender que Goldhagen recorra às representações que se tinha “dos judeus”. Uma vez que tem de

reconstruir a partir do comportamento manifesto os motivos para as considerações moralmente seletivas, ele reúne evidências quanto ao trato diversificado das vítimas designadas. A síndrome anti-semita explicita-se no fato de que os judeus, em situações comparáveis, sofreram regularmente uma sorte ainda pior do que os poloneses, russos, prisioneiros políticos etc. Os criminosos comportavam-se de modo ainda mais malvado com relação aos judeus do que com as outras vítimas. Se hoje, por ocasião da discussão sobre o memorial ao Holocausto em Berlim, faz-se troça do desejo dos descendentes das vítimas quanto a modos diferenciados de rememorar, dever-se-ia recordar *por quem* essa “hierarquia dos grupos de vítimas” foi estabelecida. Desse modo, Goldhagen chega à afirmação central segundo a qual, em última instância, convicções anti-semitas explicam a práxis assassina dos criminosos.

O passo final da argumentação baseia-se na circunstância já sugerida pelo título da pesquisa modelar de Christopher Browning: os criminosos justamente foram “pessoas totalmente comuns”.⁵ Goldhagen radicaliza essa tese referindo-se a “alemães totalmente comuns”. Ele comprova com base nos traços usuais da estatística social que a composição do Batalhão de Polícia 101 era aproximadamente representativa da população masculina da Alemanha de então. Naturalmente os dados apurados retrospectivamente não podem, sem mais, ser iguais aos dados da pesquisa de opinião. Por isso restrições consideráveis são apresentadas quando se trata desse Batalhão de Polícia como uma mostra representativa e se conclui “que também milhões de outros alemães não teriam agido de outro modo se tivessem chegado às mesmas posições” (p. 22). No nosso contexto deve-se destacar que tal conclusão não deve nos levar à acusação estigmatizante do tipo: os alemães constituem “um povo de assassinos”⁶ ou simplesmente de “assassinos potenciais”. Pois acusações [*Vorwürfe*] morais contrafáticas [*kontrafaktisch*] são sem sentido. *Repreensões* morais podem

referir-se *face to face* apenas ao agir ou à omissão fáticos. Outra coisa é a *consideração* contrafática de Goldhagen que possui um sentido positivo dentro de um contexto histórico ao apontar para a incontestável grande difusão das disposições anti-semitas na população alemã daquela época.

III

A questão do enraizamento do anti-semitismo na cultura alemã contemporânea ultrapassa as fronteiras do estudo de caso. Goldhagen tem de estender a visada sobre o número considerável dos criminosos para o grande número dos participantes indiretos. A população judaica foi passo a passo desativada de modo conseqüente desde 1933 de todos os âmbitos da vida da sociedade alemã, e esse processo se realizou de modo totalmente público. Isso não teria sido possível sem a concordância tácita de amplas camadas da população. Goldhagen pergunta-se com razão quanto às elites: “Quantos eclesiásticos *não* eram nos anos 1930 da opinião de que os judeus seriam um perigo?... Quantos generais... *não* queriam limpar os judeus para fora da Alemanha?... Quantos juristas, quantos médicos, quantos acadêmicos achavam um puro absurdo o anti-semitismo público, onipresente com os seus traços insanos?... Decerto nem todos os eclesiásticos, generais, juristas e outras lideranças aprovaram o aniquilamento dos judeus. Alguns queriam apenas deportá-los, outros desejavam a esterilização, já outros queriam ‘apenas’ retirar os seus direitos fundamentais. Mas mesmo essas visões encontravam-se fundamentadas em uma idéia de eliminação” (p. 503). Contra isso pode-se, quando muito, argumentar que Goldhagen esqueceu-se dos professores universitários alemães.

Por outro lado, esses fatos não justificam o discurso acerca da aniquilação dos judeus como um “projeto nacional dos alemães”. Goldhagen mesmo alude ao âmbito da “conversa social” no qual as intenções de eliminação deveriam se articular. Já a constituição intersubjetiva e a dinâmica da comunica-

5. Christopher R. Browning, *Ordinary Men*, New York, 1992.

6. J. H. Schoeps, *Ein Volk von Mördern?*, Hamburg, 1996.

ção pública demandam uma imagem diferenciada. Mesmo nas condições assimétricas de uma ditadura, as opiniões e os modelos cognitivos atingem o domínio apenas contra opiniões concorrentes e contra outros modelos. A querela dos historiadores inflamou-se, no entanto, sobretudo graças à tese polêmica de um “caminho reto até Auschwitz” (p. 497). Contra esse Goldhagen que parece exceder o crédito da sua pesquisa empírica de modo intencionalista, deduzindo daí uma pretensão de explicação global, pode-se recorrer ao próprio Goldhagen: aquele que se bate de modo decidido contra abordagens monocausais, que crê com convicção no procedimento comparativo e que naturalmente sabe que para a explicação do Holocausto “não podemos nos restringir apenas ao anti-semitismo, mas devemos também incluir muitos outros fatores” (p. 8). De resto, um não-historiador que se informe, por exemplo, junto a Ian Kershaw⁷ quanto às controvérsias no amplo âmbito da pesquisa sobre o nazismo terá a impressão de que as abordagens antes se complementam em vez de se excluírem.

Quanto a esse ponto, no entanto, não cabe a mim um juízo de especialista. O que temos de julgar nessa oportunidade são os méritos alcançados por um historiador judeu americano com relação ao trato correto dos alemães com um episódio criminoso da sua história. Para finalizar, quero lançar mão de uma observação que um colega jurista, Klaus Günther, fez quanto ao trato público em geral com a história da criminalidade política. É manifesto que depende não apenas dos fatos, mas também da nossa visão dos fatos, como decidimos nas questões de imputabilidade. A observação histórica retrospectiva também depende de uma pré-compreensão com a qual abordamos o ocorrido, qual participação atribuímos às pessoas e qual às circunstâncias, onde traçamos as fronteiras entre liberdade e obrigação, culpa e inocência. A disponibilidade hermenêutica de reconhecer a verdadeira dimensão da responsabilidade e do conhecimento de causa varia com a nossa compreensão da

liberdade – como nós avaliamos como pessoas responsáveis e quanto exigimos de nós mesmos como atores políticos. É essa pré-compreensão mesma que se encontra em discussão com as questões da autocompreensão ético-políticas. Como vemos divididas culpa e inocência na visão histórica retrospectiva, *também* reflete as normas com base nas quais estamos dispostos a nos respeitar reciprocamente como cidadãos desta República. Aliás, os historiadores participam desse discurso não mais como especialistas, mas, antes, como nós, no papel de intelectuais.

Vejo aqui o verdadeiro mérito próprio de Goldhagen. Ele lança o olhar não sobre supostos universais antropológicos, não sobre regras às quais todos os homens estão supostamente submetidos. Eles também podem, como o estudo comparado do genocídio afirma, explicar uma parte do indizível. A explicação de Goldhagen, no entanto, refere-se às tradições específicas e mentalidades, aos modos de pensar e de perceber de um contexto cultural determinado. Ela não se refere ao imutável com o qual temos de nos conformar, mas sim aos fatores que podem ser modificados graças a uma mudança de consciência – e que também se modificaram entretanto graças ao esclarecimento [*Aufklärung*] político. O pessimismo antropológico, que se encontra aliado aqui neste país ao historicismo fatalista, é antes parte do problema cuja solução ele procura fornecer. Daniel Goldhagen merece ser agradecido pelo fato de nos ter afirmado um *outro* olhar sobre o passado.

7. I. Kershaw, *Der NS-Staat*, Hamburg, 1995.

II

A constelação pós-nacional

Aprender com as catástrofes? Um olhar diagnóstico retrospectivo sobre o breve século XX

I. Continuidades decisivas

O umbral para o próximo século cativa a fantasia porque nos leva a um novo milênio. Esse corte no calendário é fruto de uma cronologia construída em termos soteriológicos cujo ponto inicial, o nascimento de Cristo, de fato significou, como podemos constatar retrospectivamente, uma cesura na história do mundo. No final do segundo milênio os planos de viagem das linhas de vôo internacionais, as transações globais nas Bolsas, os congressos internacionais dos cientistas e mesmo os encontros no espaço orientam-se segundo a cronologia cristã. Mas os números redondos que são fruto das pontuações de um calendário não correspondem aos nós do tempo que os próprios fatos históricos amarram. Anos como os de 1900 ou 2000 não têm significado diante das datas históricas de 1914, 1945 ou 1989. Os cortes do calendário encobrem sobretudo a continuidade das tendências de uma modernidade social que remontam no tempo e que também permanecerão intocadas pela passagem através do umbral para o século XXI. Antes de tratar da *fisiognomia* própria do século XX gostaria de recordar alguns desses ritmos amplos que como que atravessam o século, tomando como exemplo: a) o desenvolvimento demográfico; b) a mudança estrutural do trabalho e c) o *curriculum* dos progressos científico-tecnológicos.

a) Graças sobretudo aos progressos na medicina, estabeleceu-se na Europa, já desde o início do século XIX, um rápido aumento populacional. Esse desenvolvimento demográfico, que entrementes arrefeceu nas sociedades abastadas, foi continuado de modo explosivo no Terceiro Mundo desde meados do nosso século. Os especialistas prevêem uma estabilização em torno de dez bilhões de pessoas apenas em 2030. Assim, a população mundial de 1950 será quintuplicada. Por detrás dessa tendência estatística oculta-se na verdade uma variada fenomenologia.

No início do nosso século a explosão demográfica foi a princípio percebida na figura social da “massa”. Mesmo então esse fenômeno não era inteiramente novo. Antes de Le Bon interessar-se pela *Psicologia das Massas*, o romance do século XIX já conhecia a concentração de pessoas em massa nas cidades e bairros residenciais, nos átrios das fábricas, escritórios e casernas, também a mobilização em massa de trabalhadores e emigrantes, de manifestantes, grevistas e revolucionários. Mas apenas no início do século XX fluxos, organizações e ações de massa concentraram-se em manifestações ameaçadoras que provocaram a visão de *A Rebelião das Massas* (Ortega y Gasset). Na mobilização em massa da Segunda Guerra Mundial e no sofrimento em massa dos campos de concentração, assim como, após 1945, nas caminhadas em massa dos fugitivos e no caos em massa das *displaced persons* desdobrou-se um coletivismo [*Kollektivismus*] que já se anunciara na imagem de capa do *Leviatã* de Hobbes: já aí os inúmeros indivíduos encontram-se anônimos, fundidos na figura superforte de um macro-sujeito que age coletivamente. Mas desde meados do século a *fisiognomia* dos grandes números alterou-se. A presença de corpos reunidos, postos em marcha ou em uma cerca, é dissolvida pela inclusão simbólica das consciências em redes de comunicação cada vez mais abrangentes: a massa concentrada transforma-se no público disperso das mídias de massas. Os congestionamentos e fluxos de trânsito físicos continuam a inchar enquanto a rede eletrônica das conexões individuais torna anacrônicas as massas aglome-

radas nas ruas e praças. Todavia, a mudança da percepção social não afeta a continuidade de base do crescimento populacional.

b) De modo semelhante, a mudança estrutural do sistema de ocupação consuma-se em ritmos amplos que se estendem por sobre os umbrais do século. O motor desse desenvolvimento é a introdução de métodos de produção que economizam trabalho, ou seja, o aumento da produtividade do trabalho. Desde a Revolução Industrial na Inglaterra do século XVIII a modernização da economia seguiu a mesma seqüência em todos os países. A massa da população trabalhadora que há milênios trabalhava na agricultura passou de primeiro para o setor secundário da indústria de bens de consumo, e, posteriormente, para o setor terciário do comércio, transporte e serviços. Entrementes, as sociedades pós-industriais são caracterizadas por um setor quaternário de trabalho baseado no saber – como as indústrias *high-tech* ou os serviços de saúde, os bancos ou a administração pública –, que depende da afluência de novas informações e, em última análise, de pesquisa e inovação. Essa, por sua vez, deve-se a uma “revolução na educação” (T. Parsons) que não apenas eliminou o analfabetismo, como também levou a uma drástica ampliação dos sistemas de ensino secundário e terciário. Enquanto a formação superior perdeu o seu *status* elitista, as universidades tornaram-se freqüentemente o foco de agitações políticas.

No decorrer do século XX, o modelo dessa mudança estrutural do trabalho permaneceu decerto constante, mas acelerou-se a velocidade. Um país como a Coréia encontra-se desde 1960 sob as condições de uma ditadura que promove o desenvolvimento e que conseguiu o salto da sociedade pré- para a pós-industrial no espaço de uma única geração. Essa aceleração explica a nova qualidade que um processo de migração, há muito familiar, do campo para a cidade, atingiu durante a segunda metade do século. Abstraindo-se a África central e meridional e a China, o violento surto de produtividade da agricultura mecanizada praticamente despovoou o setor agrário. Nos países da OCDE – Organização para a Cooperação e o

Desenvolvimento Econômico [OECD – *Organization for Economic Cooperation and Development*] – a taxa de ocupação dos trabalhadores de uma agricultura altamente subven- cionada caiu abaixo da marca dos dez por cento. Na moeda fenomenológica da experiência no mundo da vida isso signifi- cou uma quebra radical com o passado. A forma de vida cam- pestre que marcou com o mesmo selo todas as culturas do Neolítico até quase todo o século XIX tornou-se uma ilusão nos países desenvolvidos. O declínio da situação dos camponeses também revolucionou a relação tradicional entre a cidade e o campo. Hoje mais de quarenta por cento da população mundial mora nas cidades. O processo de urbanização destrói a própria cidade juntamente com as formas de vida urbanas nascidas na antiga Europa. Se Nova York, mesmo no seu núcleo metropo- litano de Manhattan, recorda apenas longinquamente a Londres e Paris do século XIX, por outro lado as regiões urbanas trans- bordantes de Cidade do México, Tóquio, Calcutá, São Paulo, Cairo, Seul ou Xangai explodiram as dimensões habituais da “cidade”. Os perfis confusos dessas megalópoles – apenas desde há duas ou três décadas pululantes – brindam-nos com uma imagem para a qual nos faltam ainda os conceitos.

c) Por último, a série das conseqüências socialmente rele- vantes do progresso científico e técnico constitui uma terceira continuidade que atravessa os séculos. As novas matérias plás- ticas e formas de energia, as novas tecnologias industriais, militares e medicinais, os novos meios de transporte e de co- municação – que revolucionaram ao longo do século XX a eco- nomia bem como as formas de circulação e de vida – assentam-se sobre os conhecimentos das ciências naturais e de- senvolvimentos técnicos do passado. Sucessos da técnica, como o domínio da energia atômica e a viagem espacial tripulada, inovações, como a decodificação do código genético e a intro- dução de tecnologia genética na agricultura e na medicina, decerto modificam a nossa consciência do risco; elas afetam inclusive a nossa autocompreensão ética. Mas de certo modo mesmo essas aquisições espetaculares permanecem dentro de caminhos habituais. Desde o século XVII não se modificou a

postura instrumental diante de uma natureza cientificamente objetivada; permaneceu não modificado o tipo de domínio téc- nico dos processos naturais decodificados, mesmo se hoje a nossa intervenção na matéria penetre mais profundamente e o nosso avanço no cosmos vá mais longe do que nunca.

As estruturas do mundo da vida carregadas de tecnologia exigem de nós, laicos, agora como antes, a relação inocen- te com aparelhos e dispositivos enigmáticos, uma confiança habitual no funcionar de técnicas e comutadores *opacos* [*undurchschaut*]. Em sociedades complexas todo especialista torna-se um laico diante de todos os demais especialistas. Já Max Weber descreveu aquela “inocência secundária” que não nos abandona no manejo do rádio transistor e do celular, da calculadora, do vídeo ou do *laptop* – ao manipular aparelhos eletrônicos familiares em cuja fabricação aplicou-se o saber acumulado de muitas gerações de cientistas. Apesar das rea- ções de pânico diante das informações sobre os perigos e dos casos de pane, essa assimilação pelo mundo da vida do incom- preendido que se torna familiar é abalada, apenas provisoria- mente, pela dúvida alimentada pelos jornais quanto à confiabilidade no saber dos especialistas e na tecnologia avan- çada. A crescente consciência do perigo não desestabiliza a rotina cotidiana.

O efeito de aceleração advindo das técnicas avançadas de comunicação e de transporte possui uma importância totalmen- te diferente para a modificação a longo prazo do horizonte cotidiano de experiências. Já os viajantes que utilizaram em torno de 1830 os primeiros trens relataram as novas formas de percepção do espaço e do tempo. No século XX o transporte automobilístico e o aéreo civil novamente aceleraram o trans- porte das pessoas e dos bens e fizeram com que as distâncias continuassem a se encolher também do ponto de vista subjetivo. A consciência do espaço e do tempo é afetada de um outro modo pelas novas técnicas de transmissão, armazenamento e elaboração de informações. Já na Europa do final do século XVIII a impressão de livros e jornais contribuiu para o surgi- mento de uma consciência histórica global e orientada para o

futuro; no final do século XIX, Nietzsche reclamou de um Historicismo de uma elite culta que presentificava tudo. Entrementes, a separação disseminada entre o presente e os passados objetivados de forma museológica tomou conta da massa dos turistas da cultura. Também a imprensa de massa é um fruto do século XIX; mas o efeito de máquina do tempo da mídia impressa é intensificado no correr do século XX graças à fotografia, ao cinema, ao rádio e à televisão. As distâncias espaciais e temporais não são mais “vencidas”; elas desaparecem sem deixar marcas na presença ubíqua de realidades duplicadas. A comunicação digital finalmente ultrapassa em alcance e em capacidade todas as outras mídias. Mais pessoas podem conseguir e manipular quantidades maiores de informações múltiplas e trocá-las em um mesmo tempo que independe das distâncias. Ainda é difícil de se avaliarem as conseqüências mentais da Internet, cuja aclimação no nosso mundo da vida resiste de um modo mais enérgico do que a de um novo utensílio doméstico.

II. Duas fisiognomias do século

As continuidades da modernidade social que se estendem pelo século cronológico ensinam-nos de modo apenas insuficiente sobre o que caracteriza o século XX *enquanto tal*. Daí os historiógrafos orientarem a pontuação do fluxo do tempo das suas exposições narrativas de preferência segundo os eventos, e não segundo as mudanças de tendência e as transformações estruturais. A *fisiognomia* de um século é marcada pelas cesuras dos grandes eventos. Hoje em dia há um consenso entre os historiadores que ainda estão de um modo geral dispostos a pensar em grandes unidades, quanto ao fato de que o “extenso” século XIX (1789-1914) foi sucedido por um “breve” século XX (1914-1989). O início da Primeira Guerra Mundial e o esfacelamento da União Soviética emolduram um antagonismo que se estendeu pelas duas guerras mundiais e pela Guerra Fria. Essa pontuação deixa, a bem da verdade, espaço para três diferentes interpretações, conforme o nível em que aquele an-

tagonismo for localizado – ao nível econômico dos sistemas sociais, ao nível político das grandes potências ou ao nível cultural das ideologias. A escolha desses pontos de vista hermenêuticos naturalmente é determinada pela luta das idéias que dominaram o século.

A Guerra Fria é continuada pelos meios da historiografia ainda hoje, sendo indiferente se o fio da argumentação provém do desafio da União Soviética ao Ocidente capitalista (Eric Hobsbawm), ou da luta do Ocidente liberal contra os regimes totalitários (François Furet). Ambas as interpretações explicam de um modo ou de outro o fato de os Estados Unidos terem saído das duas guerras mundiais reforçados do ponto de vista econômico, político e cultural e de terem sobrevivido ao fim da Guerra Fria como a única grande potência. Esse resultado atribuiu ao século XX o nome de “americano”. A terceira leitura é menos clara. Enquanto o conceito “ideologia” for utilizado em um sentido neutro, esconde-se por detrás do título *Zeitalter der Ideologien* [A época das ideologias] (Hildebrand) apenas uma variante da teoria do totalitarismo, segundo a qual a luta dos regimes reflete-se na luta das visões de mundo. Mas em outros casos o mesmo título sinaliza a perspectiva (desenvolvida por Carl Schmitt) de uma guerra civil mundial, na qual desde 1917 os projetos utópicos da democracia mundial e da revolução mundial – com Wilson e Lenin como os seus expoentes – estiveram frente a frente (E. Nolte). Segundo essa leitura crítico-ideológica da direita, a história fora infectada então pelo bacilo da filosofia da história e desencarrilada de tal modo que apenas em 1989 pôde retornar aos caminhos normais das histórias nacionais naturais.

O breve século XX recebe uma *fisiognomia* própria a partir de cada uma dessas três perspectivas. Segundo a primeira leitura, ele é ocupado de modo tenso pelo desafio ao sistema capitalista mundial que foi lançado pelo maior experimento com seres humanos já realizado; a industrialização forçada, conquistada brutalmente graças a sacrifícios terríveis, pode até ter possibilitado a ascensão política da União Soviética ao nível de grande potência, mas não garantiu nenhuma base eco-

nômica e sociopolítica para uma alternativa razoável ou apenas durável ao modelo ocidental. Pela segunda leitura, o século carrega as marcas sombrias de um totalitarismo que rompe com um processo de civilização iniciado com o Iluminismo e destrói a esperança em uma domesticação do poder estatal e em uma humanização das relações sociais. A violência totalitária sem fronteiras das nações belicistas quebra os limites do direito internacional do mesmo modo irresponsável como, internamente, a violência terrorista de ditaduras unipartidárias neutraliza as garantias constitucionais. Enquanto a partir dessas duas perspectivas a luz e a sombra encontram-se claramente divididas entre as forças totalitárias e os seus opositores liberais, a partir da terceira leitura, a pós-fascista, o século encontra-se na sombra de uma cruzada ideológica entre partidos, que se não são da mesma categoria, ao menos possuem uma mentalidade semelhante. Ambos os lados aparentam combater em um conflito de visões de mundo entre programas fundamentados na filosofia da história – que devem a sua força fanática às energias originalmente religiosas e que foram deslocadas para fins seculares.

Apesar de todas as diferenças, essas três versões possuem algo em comum: dirigem o olhar para os traços terríveis de uma era que “inventou” a câmara de gás e a guerra total, o genocídio levado a cabo pelo Estado e o campo de extermínio, a lavagem cerebral, o sistema de segurança estatal e a vigilância panóptica de populações inteiras. Esse século “produziu” mais vítimas, mais soldados mortos, mais cidadãos assassinados, civis mortos e minorias expulsas, mais torturados, violentados, famintos e mortos de frio, mais prisioneiros políticos e fugitivos do que se pôde imaginar até então. Os fenômenos de violência e barbárie determinam a assinatura dessa era. Desde Horkheimer e Adorno até Baudrillard, de Heidegger até Foucault e Derrida, os traços totalitários da era ficaram gravados na estrutura mesma dos diagnósticos do período. Isso me permite perguntar se essas interpretações negativistas, que se deixam aprisionar pelo terror das imagens, eventualmente não deixam escapar o outro lado dessas catástrofes.

Decerto os povos [*Völker*] imediatamente envolvidos e afetados precisaram de décadas para tomar consciência daquele terror sentido primeiro de modo apático e que culminou no Holocausto, a aniquilação planejada dos judeus europeus. Mas esse choque, ainda que a princípio recalcado, no entanto depois liberou energias e, finalmente, mesmo luzes [*Einsichten*] que produziram uma peripécia do terror na segunda metade do século. Para as nações que levaram em 1914 o mundo a uma guerra tecnologicamente sem limites e para os povos que foram confrontados depois de 1939 com o crime em massa [*Massenverbrechen*] de uma luta de extermínio ideologicamente para além dos limites, o ano de 1945 marca também um ponto de virada – uma virada para o melhor, para a domesticação daquelas forças bárbaras que irromperam na Alemanha do solo da civilização mesma. Será que de fato aprendemos algo a partir das catástrofes da primeira metade do século?

Minha dúvida quanto às três leituras também pode ser explicada da seguinte maneira: a segmentação de um breve século XX concentra em uma unidade o período das guerras mundiais com o da Guerra Fria e sugere então, como aparenta, uma continuidade homogênea de uma guerra ininterrupta de 75 anos, entre os sistemas, os regimes e as ideologias. Mas desse modo nivela *aquela* evento que não apenas dividiu o século cronologicamente, mas antes significou uma linha divisória das águas econômica, política e sobretudo do ponto de vista normativo: quero dizer a derrocada do fascismo. Com a constelação da Guerra Fria caiu no esquecimento o significado ideológico da aliança das potências ocidentais com a União Soviética contra o *Reich* alemão que logo pareceu ser “desnatural”. Mas a vitória e a derrota de 1945 desvalorizaram por um longo período aqueles mitos que haviam sido mobilizados desde o final do século XIX em uma grande frente contra a herança de 1789. A vitória dos aliados não serviu apenas para abrir caminho para o desenvolvimento democrático na República Federal da Alemanha, no Japão e na Itália e, finalmente, também em Portugal e na Espanha. *Todas* as legitimações que não prestassem homenagem – ao menos verbal e textualmente – ao

espírito universalista do Iluminismo político foram então descartadas. Decerto isso não representa nenhum consolo para as vítimas das contínuas violações contra os direitos humanos.

Ainda assim, depois de 1945 ocorreu uma mudança de clima na “estufa das idéias”, sem a qual não se poderia ter estabelecido a única inovação cultural indubitável do século. A revolução das artes plásticas, da arquitetura e da música, ocorrida antes e durante a Primeira Guerra Mundial e que se alimentou da sua experiência, alcançou uma validade universal apenas depois de 1945, por assim dizer na forma pretérita da “modernidade clássica”. A arte de vanguarda havia criado até o início dos anos 1930 um repertório totalmente novo quanto às suas formas e técnicas, com o qual a arte internacional da segunda metade do século experimenta sem ir além do horizonte de possibilidades que havia sido aberto então. Talvez apenas as obras de dois filósofos surgidas naquela época – que, de resto, derivaram do espírito do modernismo –, Heidegger e Wittgenstein, possuam uma originalidade e um poder de influências comparáveis.

Seja como for, a mudança do clima cultural introduzida em 1945 constitui também o pano de fundo para três desenvolvimentos políticos que – também na apresentação de Hobsbawm¹ – deram uma *outra* face ao período pós-guerra até os anos 1980: a) a Guerra Fria; b) a descolonização e c) a construção do Estado social na Europa.

a) A espiral de uma competição armamentista tão grandiosa quanto extenuante decerto deteve as nações imediatamente ameaçadas sob o signo do terror; mas o cálculo louco de um equilíbrio do terror – MAD era a abreviatura auto-irônica para *mutually assured destruction* – impediu, no entanto, a irrupção de uma guerra quente. A reviravolta inesperada das superpotências enfurecidas – o acordo racional entre Reagan e Gorbachev em Reykjavik com o qual se introduziu o fim do armamentismo mundial – fez com que a Guerra Fria apareces-

1. E. Hobsbawm, *Das Zeitalter der Extreme*, München, 1997; devo mais estímulos a esse livro do que as notas de rodapé expressam.

se, em um olhar retrospectivo, como um processo cheio de risco de autodomesticação de alianças armadas atômicamente. Pode-se descrever do mesmo modo a implosão pacífica de um império universal cuja liderança reconhece a ineficiência de um modo de produção pretensamente superior e que reconhece a derrota na competição econômica em vez de, seguindo modelos consagrados, desviar os conflitos internos para fora lançando mão de aventuras militares.

b) Também a descolonização não foi um processo em linha reta. Mas olhando retrospectivamente, as potências coloniais só fizeram combates de retaguarda. Na Indochina os franceses defendem-se em vão dos movimentos de libertação nacional; em 1956 faliu a aventura no Suez dos ingleses e dos franceses; em 1975 os EUA tiveram de interromper a intervenção no Vietnã depois de dez anos de perdas. Já em 1945 não apenas o império do Japão, derrotado, havia caído; no mesmo ano Síria e Líbia tornaram-se independentes. Em 1947 os ingleses partiram da Índia; no ano seguinte nasceram Birmaníia, Ceilão, Israel e Indonésia. Depois conseguiram a sua independência as regiões islâmicas ocidentais, da Pérsia até o Marrocos, pouco a pouco também os países centro-africanos e, finalmente, o restante das colônias do Sudeste da Ásia e do Caribe. O fim do regime de *apartheid* na África do Sul e a volta de Hong Kong e de Macau para a China constituem o término de um processo que ao menos põe de lado a dependência formal dos povos colonizados e que fez dos novos países – ainda que freqüentemente desunidos graças à guerra civil, conflitos culturais e contendas entre diferentes tribos – membros da Assembléia Geral da ONU com os mesmos direitos.

c) Apenas o terceiro desenvolvimento representa um ganho sem ambigüidades. Nas democracias abastadas e pacíficas da Europa Ocidental – e, em menor escala, também nos EUA e em alguns outros países – desenvolveram-se economias mistas nas quais permitiram-se a construção ampla de direitos civis e, pela primeira vez, uma realização efetiva de direitos sociais básicos. É verdade que o crescimento explosivo da economia mundial, a quadruplicação da produção indus-

trial e a decuplicação do comércio internacional com produtos industrializados, apenas entre os inícios dos anos 1950 e 1970, também promoveram disparidades entre as regiões pobres e as ricas do mundo. Mas os governos dos países da OCDE – que contribuíram nas duas décadas com três quartos da produção mundial e quatro quintos do comércio internacional de produtos industriais – haviam de qualquer modo aprendido tanto a partir das experiências catastróficas do entreguerras, que seguiram uma política econômica inteligente, baseada na estabilidade interna e, com níveis de crescimento relativamente altos, (re)construíram um amplo sistema de segurança social. Na figura de democracias de massa de Estados sociais, a forma econômica altamente produtiva do capitalismo foi sujeitada pela primeira vez de modo social e mais ou menos harmonizada com a autocompreensão normativa de Estados constitucionais democráticos.

Esses três desenvolvimentos representam motivo suficiente para um historiador marxista como Eric Hobsbawm celebrar as décadas pós-guerra como uma “Golden Age”. Mas, no mais tardar desde 1989, a esfera pública percebeu o fim dessa era. Nos países nos quais o Estado social, ao menos olhando retrospectivamente, é percebido como uma conquista da política social, difundiu-se a resignação. O final do século encontra-se sob o signo do risco estrutural de um capitalismo domesticado de modo social e do renascimento de um neoliberalismo indiferente ao social. Hobsbawm comenta a atmosfera melancólica desnorteada dominada pela estridente música *techo*, no tom de um escritor do final do mundo romano: “O breve século XX termina com problemas para os quais ninguém possui uma solução ou nem sequer pretende tê-las. Enquanto os cidadãos do *fin-de-siècle* abrem caminho pela neblina global para penetrar no terceiro milênio, eles sabem com certeza apenas que uma época histórica foi encerrada. Eles não sabem muito mais do que isso”.²

Já os *antigos* problemas da manutenção da paz e da segurança internacional, das disparidades internacionais econômi-

2. Id., p. 688.

cas entre o Norte e o Sul, bem como a ameaça ao equilíbrio ecológico eram de natureza global. Mas eles se intensificaram hoje com um problema adicional que se sobrepôs aos desafios precedentes. Um impulso, provavelmente o último para a globalização do capitalismo, ainda restringe a capacidade de comércio mesmo daquele grupo de ponta de países (o G7) que, diferentemente dos países do Terceiro Mundo dependentes economicamente, puderam manter uma relativa independência. A globalização econômica constitui o principal desafio para a ordem social e política nascida na Europa pós-guerra (III). Poder-se-ia encontrar uma saída no desenvolvimento da força reguladora da política ao nível dos mercados que fogem à ação dos Estados nacionais (IV). Ou será que a ausência de uma orientação que possa iluminar a época e diagnosticá-la apenas mostra que só podemos aprender a partir de catástrofes?

III. Antes do final do compromisso do Estado social

Ironicamente, as sociedades desenvolvidas defrontam-se, no final do século, com a volta de um problema que parecia terem acabado de resolver sob a pressão da concorrência entre os sistemas. O problema é tão antigo quanto o próprio capitalismo: como pode-se utilizar de modo efetivo a função de alocação e de descoberta de mercados auto-regulados sem se arcar com os custos sociais e com as divisões díspares que são incompatíveis com as condições de integração das sociedades compostas de modo liberal e democrático? Nas economias mistas do Ocidente, o Estado conquistou, graças à sua disposição sobre uma quota considerável do produto social, um campo de manobra para realização de financiamentos [*Transferleistungen*] e de subvenções e, de modo geral, para políticas efetivas de infra-estrutura, de emprego e de teor social. Ele pôde influenciar nos âmbitos da produção e da distribuição com o intuito de alcançar crescimento, estabilidade dos preços e pleno emprego. O Estado regulador pôde, em outras palavras, graças, por um lado, às medidas que estimulam o crescimento, e, por ou-

tro, a uma política social, promover *simultaneamente* uma dinâmica econômica e garantir a integração social.

Apesar das grandes diferenças, até os anos 1980 adentro o setor da política social expandiu-se em países como EUA, Japão e a República Federativa Alemã. Mas, desde então, introduziu-se uma nova tendência em todos os países da OCDE: diminui o valor dos pagamentos ao mesmo tempo que se dificulta o acesso aos sistemas de segurança social e aumenta a pressão sobre os desempregados. A reconstrução e a desconstrução do Estado social é a consequência imediata de uma política econômica voltada para a oferta que visa a desregulamentação dos mercados, a redução das subvenções e a melhora das condições de investimento e que inclui uma política monetária e fiscal antiinflacionária, bem como a diminuição de impostos diretos, a privatização de empresas estatais e procedimentos semelhantes.

A revogação do compromisso com o Estado social tem evidentemente como consequência a irrupção renovada das tendências de crise que ele havia contido. Surgem custos sociais que ameaçam exigir demais da capacidade de integração de uma sociedade liberal. São indubitáveis os indicadores de aumento de pobreza e de insegurança social devido ao crescimento de disparidades salariais, e também são inegáveis as tendências de desintegração social.³ Aumenta o abismo entre as condições de vida dos empregados, dos parcialmente ocupados e dos desempregados. Onde *pululam* as exclusões – do sistema de emprego e de educação, dos serviços estatais de financiamento [*Transferleistungen*], do mercado imobiliário, dos recursos para a família etc. – surgem classes “subalternas”. Esses grupos pauperizados e amplamente segregados do resto da sociedade não podem mais reverter por conta própria a sua situação social.⁴ Uma tal dissolução da solidariedade deve a

3. W. Heitmeyer (org.), *Was treibt die Gesellschaft auseinander?*, Frankfurt/M., 1997.

4. N. Luhmann, “Jenseits von Barbarei”, in: M. Miller e H. G. Soeffner (orgs.), *Modernität und Barbarei*, Frankfurt/M., 1996, pp. 219-30.

longo prazo, no entanto, destruir uma cultura política liberal da qual a autocompreensão universalista das sociedades compostas democraticamente não pode prescindir. Resoluções majoritárias formalmente corretas que apenas respondem aos temores quanto ao *status* e aos reflexos de auto-afirmação das camadas ameaçadas de decadência – e, portanto, às disposições populistas de direita – iriam tornar vazias a legitimidade dos procedimentos e as próprias instituições.

Essa situação é naturalmente avaliada diferentemente pelos neoliberais – que aceitam uma disparidade social em grande escala e que, além disso, acreditam na justiça inerente à “valorização da posição” nascida dos mercados financeiros internacionais – e por aqueles que permanecem ligados à “era social-democrata”, porque sabem que as igualdades de direitos sociais constituem o “espartilho” da cidadania democrática. Mas ambos os lados descrevem o dilema de modo muito semelhante. Os seus diagnósticos convergem no sentido de coagir os governos nacionais a um “jogo de soma zero”, no qual os grandes objetivos econômicos inevitáveis podem ser alcançados à *custa* dos objetivos sociais e políticos. No âmbito de uma economia globalizada, os Estados nacionais só podem melhorar a capacidade competitiva internacional das suas “posições” trilhando o caminho de uma autolimitação da capacidade de realização estatal; isto justifica políticas de “desconstrução” que danificam a coesão social e que põem à prova a estabilidade democrática da sociedade.⁵ Existe uma descrição plausível para esse dilema que não posso fundamentar ou mesmo provar de modo pormenorizado aqui.⁶ Ela pode ser esquematizada em duas teses:

5. R. Dahrendorf chama isso de “a quadratura do círculo”, in: *Transit*, 12, 1996, pp. 5-28.

6. Agradeço pela permissão para consultar os seguintes manuscritos: C. Offe, “Precariousness and the Labor Market. A Medium Term Review of Available Policy Responses”, manuscrito, 1997; J. Neyer, M. Seeleib-Kaiser, “Bringing Economy Back”, in: *Economic Globalization and the Re-Commodification of the Workforce*, Zentrum für Sozialpolitik, Univ. Bremen, Arbeitspapier 16/95; H. Wieselthaler, “Globalisierung. Soziologische und politikwissenschaftliche Koordinaten eines unbekanntes Territoriums”, manuscrito, 1995.

1) Os problemas econômicos das sociedades de bem-estar social podem ser explicados com base em uma modificação estrutural do sistema econômico mundial indicada pela palavra-chave “globalização”.

2) Essa modificação limita de tal modo a atuação dos Estados nacionais no seu âmbito de ação que as opções que lhes restam não são suficientes para enfrentar as consequências secundárias sociais e políticas de um trânsito comercial transnacionalizado.⁷

Restam sempre menos opções ao Estado nacional. Duas são eliminadas: protecionismo e a volta para a política econômica orientada pela demanda. Tanto quanto ainda se pode de um modo geral controlar os movimentos de capital, sob as condições econômicas internacionais reinantes, os custos de uma vedação protecionista da economia nacional iriam logo demandar uma vultosa soma inaceitável. E programas estatais de emprego fracassam não apenas devido aos limites de endividamento dos orçamentos públicos, mas também porque eles não são mais efetivos dentro do âmbito nacional. Sob as condições de uma economia globalizada, o “keynesianismo em um país” não funciona mais. É mais promissora uma política antecipadora, inteligente e cuidadosa de adaptação das condições nacionais à competição global. Fazem parte dessa política as conhecidas medidas de uma política industrial prospectiva, o incentivo a *research and development*, e, portanto, às inovações *futuras*, a qualificação da força de trabalho com base em uma melhor formação e especialização, bem como uma “flexibilização” refletida do mercado de trabalho. Essas medidas trazem a médio prazo vantagens para a posição, no entanto não modificam em nada o modelo da concorrência internacional por posições. Não importa o que se faça com a globalização da economia, ela destrói uma constelação histórica que havia provisoriamente permitido o compromisso do Estado social. Por

7. As idéias seguintes encontram-se desenvolvidas in: J. Habermas, “Jenseits des Nationalstaates? Zu einigen Folgeproblemen der wirtschaftlichen Globalisierung”, in: U. Beck (org.), *Politik der Globalisierung*, Frankfurt/M., pp. 67-84.

mais que ele não represente de modo algum a solução ideal de um problema inerente ao capitalismo, ainda assim havia mantido os custos sociais existentes dentro de um limite aceitável.

Até o século XVII, formaram-se Estados na Europa que se caracterizavam pelo *domínio soberano* sobre um território e que eram superiores em capacidade de controle às formações políticas mais antigas, tais como os antigos reinados ou cidades-Estados. Como *Estado administrativo* com uma função específica, o Estado moderno diferenciou-se da circulação da economia de mercado institucionalizada legalmente; ao mesmo tempo, como *Estado fiscal*, ele se tornou dependente também da economia capitalista. Ao longo do século XIX ele se abriu como *Estado nacional*, para formas democráticas de legitimação. Em algumas regiões privilegiadas e sob as condições propícias do pós-guerra, o Estado nacional, que entretanto se tornara um modelo para o mundo, pôde se transformar em *Estado social* – graças à regulação de uma economia política, no entanto, intocável no seu mecanismo de autocontrole. Essa combinação bem-sucedida está ameaçada na medida em que uma economia globalizada foge às intervenções desse *Estado regulador*. As funções do Estado social evidentemente só poderão continuar a ser preenchidas no mesmo nível de até agora se passarem do Estado nacional para organismos políticos que assumam de algum modo uma economia transnacionalizada.

IV. Para além do Estado nacional?

Daí a atenção voltar-se sobretudo para a construção de instituições supranacionais. Isso explica as alianças econômicas continentais como o NAFTA ou a APEC, que permitem realizar entre os governos acordos que estabelecem obrigações, ainda que dotados de sanções brandas. Os ganhos da cooperação são maiores em projetos mais ambiciosos como a União Européia. Pois com tais regimes continentais surgem não apenas regiões monetárias unificadas, que diminuem os riscos das

oscilações da cotação, mas também unidades políticas maiores com competências divididas de modo hierárquico. No futuro, ou nos limitaremos ao *status quo* de uma Europa integrada pelo mercado ou então deveremos decidir se queremos nos dirigir para uma democracia europeia.⁸

No melhor dos casos, decerto um tal regime também irá conquistar, graças à sua ampla base geográfica e econômica, vantagens na concorrência internacional e poderá reforçar a sua posição diante de outros. A constituição de unidades políticas maiores leva a alianças defensivas contra o resto do mundo, no entanto, não altera nada no *modus* da concorrência pelas posições enquanto tal. Ela não leva *per se* a uma mudança de curso da *adaptação ao* sistema econômico transnacional no sentido de uma tentativa de *influência política sobre* as suas condições gerais. Por outro lado, fusões políticas desse gênero constituem uma condição necessária para uma “recuperação” da política diante das forças da economia globalizada. Com cada novo regime supranacional diminui o número de atores políticos e preenche-se o clube dos poucos *capazes de agir globalmente*, ou seja, também dos atores capazes de cooperação que têm condições de assumir acordos que estabelecem obrigações quanto às condições gerais, pressupondo-se que haja uma vontade política correspondente.

E quão mais difícil que a unificação dos Estados europeus em uma união política é a concordância quanto ao projeto de uma ordem econômica mundial que não se esgote na criação e institucionalização jurídica de mercados, mas sim que introduza elementos de uma vontade política mundial e que irá garantir uma domesticação das conseqüências sociais secundárias do trânsito comercial globalizado. Com relação à exigência exagerada do Estado nacional por parte de uma economia globalizada, impõe-se, mesmo que *in abstracto*, burocraticamente, uma alternativa – justamente a transposição para instâncias supranacionais de funções até então atribuídas a âmbitos nacio-

nais dos Estados sociais. Mas nesse nível falta um modo de coordenação política que pudesse conduzir o trânsito transnacional dirigido pelo mercado, mantendo os níveis sociais dentro de parâmetros aceitáveis. É verdade que os 191 Estados soberanos encontram-se ligados uns aos outros por uma densa teia de instituições também graças às Organizações das Nações Unidas.⁹ Cerca de 350 organizações governamentais, das quais mais da metade foi fundada após 1960, servem a funções econômicas, sociais e de garantia da paz. Mas naturalmente elas não têm condições de criar uma coordenação positiva e de preencher uma função reguladora em âmbitos relevantes no que toca à redistribuição da política econômica, social e de emprego.

Ninguém persegue com prazer uma utopia, sobretudo hoje, depois de todas as energias utópicas parecerem ter-se esgotado.¹⁰ Em conseqüência da ausência de esforços consideráveis das ciências sociais, a idéia de uma política que abarcaria todos os mercados ainda não amadureceu sequer em um “projeto”. Esse deveria ao menos simular com base em exemplos uma regulação de interesses passível de ser exigida de todos os participantes e deixar vislumbrar os contornos para práticas e procedimentos apropriados. É compreensível a resistência das ciências sociais com relação a um projeto de um regime transnacional com um talho de política interna mundial, sobretudo se levarmos em conta que tal projeto teria de ser justificado a partir dos interesses *presentes* nos Estados e nas suas populações e concretizado por forças políticas *independentes*. Em uma sociedade mundial estratificada parecem surgir oposições de interesse *inconciliáveis* a partir das interdependências assimétricas entre os países desenvolvidos, os recentemente industrializados e os subdesenvolvidos. Mas

9. Cf. D. Senghaas, “Interdependenzen im internationalen System”, in: G. Krell, H. Müller (org.), *Frieden und Konflikt in den internationalen Beziehungen*, Frankfurt/M., 1994, pp. 190-222.

10. É verdade que não creio que o meu diagnóstico de 1985 tenha perdido o seu valor com a implosão não previsível da União Soviética: J. Habermas, “Die Krise des Wohlfahrtsstaats und die Erschöpfung utopischer Energien”, in: J. Habermas, *Die neue Unübersichtlichkeit*, Frankfurt/M., 1985, pp. 141-63.

8. Cf. cap. 4, § IV.

essa perspectiva é válida apenas desde que não exista um procedimento institucionalizado de formação das vontades transnacionais que leve os atores capazes de comércio global a estenderem suas correspondentes preferências próprias na direção de um ponto de vista de um “global governance”.¹¹

Os processos de globalização – que não são apenas de natureza econômica – acostumam-nos mais e mais a uma *outra* perspectiva, a partir da qual fica cada vez mais evidente a estreiteza dos teatros sociais, o caráter público dos riscos e o enredamento dos destinos coletivos. Enquanto a aceleração e condensação da comunicação e do tráfego faz com que as distâncias espaciais e temporais se atrofiem, a expansão dos mercados atinge as fronteiras do planeta e a exploração dos recursos, os limites da natureza. O horizonte tornado mais estreito, a médio prazo já não permitirá externalizar [*keine Externalisierung*, pôr para fora] as conseqüências do comércio: é cada vez mais raro que se possa, sem ter de temer às sanções, descarregar os riscos e os custos nos outros – em outros setores da sociedade, em regiões longínquas, culturas estrangeiras ou gerações futuras. Isso é evidente tanto em relação aos riscos da técnica mais desenvolvida, que não podem mais ser restritos ao âmbito local, como igualmente na produção de poluição pelas sociedades afluentes que ameaçam o mundo inteiro.¹² Mas por quanto tempo mais poderemos descarregar sobre o segmento tornado “supérfluo” da população trabalhadora os custos sociais gerados?

É certo que acordos internacionais e regulamentos que reajam contra tais processos de externalização não podem ser esperados da parte dos governos na medida em que esses são vistos – nas suas arenas nacionais em que eles têm de lutar pela simpatia e pela reeleição – como atores independentes em ação. Os Estados singulares deveriam vincular-se – de um modo *visível para a política interna* – a procedimentos cooperativos

obrigatórios de uma sociedade de Estados comprometida com o cosmopolitismo. A questão decisiva é, portanto, se pode surgir uma consciência da obrigatoriedade da solidariedade cosmopolita nas sociedades civis e nas esferas públicas políticas dos regimes geograficamente amplos que estão se desenvolvendo. Apenas sob essa pressão de uma modificação da consciência dos cidadãos, efetiva em termos da política interna, a autocompreensão dos atores capazes de atuar globalmente também poderá se modificar no sentido de eles se compreenderem cada vez mais como membros do quadro de uma comunidade internacional e que, portanto, se encontram tanto submetidos a uma cooperação incontornável como também, conseqüentemente, ao respeito recíproco dos interesses. Tal mudança de perspectiva – das “relações internacionais” para uma política interna mundial [*Weltinnenpolitik*] – não pode ser esperada da parte das elites governantes se a população mesma não realizar de modo convicto tal mudança de consciência a partir dos seus próprios interesses.¹³

Um exemplo animador é a consciência pacifista que se articulou publicamente após as experiências de duas guerras mundiais bárbaras e – a partir das nações imediatamente envolvidas – espalhou-se por muitos países. Sabemos que essa mudança de consciência não evitou de modo algum guerras locais e inúmeras guerras civis em outras partes do mundo. Todavia, graças à mudança de mentalidade, os parâmetros político-culturais das relações entre os Estados modificaram-se de tal modo que a Declaração dos Direitos do Homem da ONU, com a proscrição de guerras ofensivas e a incriminação de crimes contra a humanidade, pôde conquistar o (fraco) efeito de compromisso normativo característico de convenções publicamente reconhecidas. Isso não é o suficiente para a institucionalização de procedimentos, práticas e regulamentações relevantes em termos da economia mundial que iriam permitir

11. D. Held, *Democracy and the Global Order*, Cambridge, 1995.

12. U. Beck, *Gegengifte. Die organisierte Unverantwortlichkeit*, Frankfurt/M., 1988.

13. Quanto ao modelo de uma política interna mundial sem um governo mundial, cf. capítulo 4, § V.

a solução de problemas globais. Uma regulação da sociedade mundial desencadeada exige políticas que distribuam os prejuízos. Isso só será possível com base em uma solidariedade cosmopolita até o momento inexistente que, sem dúvida, terá uma qualidade de ligação mais fraca que a solidariedade civil surgida no interior dos Estados nacionais. Objetivamente, a população mundial uniu-se já há algum tempo de modo involuntário em uma comunidade de riscos. Daí não parecer tão implausível a expectativa de que sob essa pressão ocorra a continuação daquela grande virada abstrata, historicamente cheia de conseqüências, que fez com que a consciência local e dinástica fosse sucedida por uma nacional e democrática.

A institucionalização de procedimentos para a sintonização mundial dos interesses, para a universalização dos interesses e para a construção criativa de interesses comuns não poderá se consumir na figura organizadora de um Estado mundial (tampouco desejável); esse processo terá de levar em conta a independência [*Eigenständigkeit*], os caprichos [*Eigenwilligkeit*] e a peculiaridade [*Eigenart*] dos Estados outrora soberanos. Mas como se apresenta o caminho que leva até lá? A capacidade de cooperação de “egoístas racionais” encontra-se exigida demais, mesmo em termos globais, pensando em termos hobbesianos a questão da possibilidade de estabilização de expectativas de comportamento social. Inovações institucionais não se concretizam em sociedades nas quais as suas elites políticas são de modo geral capazes de tal iniciativa, se elas não encontram ressonância e apoio nas orientações valorativas – previamente reformadas – das suas populações. Daí os primeiros endereçados de tal “projeto” não serem os governos, mas sim movimentos sociais e Organizações Não-Governamentais, ou seja, os membros ativos de uma sociedade civil que vai além das fronteiras nacionais. De qualquer modo, a idéia de que os mercados globalizados devem se voltar para competências político-regulamentadoras aponta para conexões complexas entre a capacidade de cooperação de regimes políticos e uma nova forma de integração da solidariedade cosmopolita.

A constelação pós-nacional e o futuro da democracia

All politicians move to the centre to compete on the basis of personality and of who is best able to manage the adjustment in economy and society necessary to sustain competitiveness in the global market... The concept of a possible alternative economy and society is excluded.

Robert Cox, 1997

No ano de 1929 apareceu um escrito digno de atenção sobre a *Crítica da Sociologia*. Nele, Siegfried Landshut desenvolveu a tese segundo a qual a Sociologia inicialmente produz, a partir de determinada perspectiva, o seu objeto, a saber, a sociedade. O direito racional, ao propor a questão filosófica “como se pode formar uma associação de cidadãos livres e iguais com base no direito positivo”, projeta o horizonte de expectativas emancipador daquele que dirige o seu olhar para as resistências de uma realidade aparentemente irracional. Essa também será a visão da Sociologia. Na *Filosofia do Direito* de Hegel, essa conexão ainda encontra-se explícita. Hegel atribui a um conceito clássico um sentido totalmente outro, vale dizer, moderno, ao descrever a “sociedade burguesa” como aquela da “eticidade [*Sittlichkeit*] perdida no seu extremo”. Landshut estuda o desenvolvimento a partir desse ponto, passando por Marx e Lorenz von Stein até Max Weber, para mostrar que uma Sociologia que cada vez mais perde a crença hegeliana na racionalidade do efetivo confunde cada vez mais os traços da

história da sua constituição e, finalmente, oculta a antecipação normativa sem a qual a “sociedade” – diferenciada do “Estado” – não poderia aparecer como o conjunto das determinações de desigualdade e opressão. Mas a Sociologia continua a elaborar a decepção quanto à “impotência” do “dever” do direito racional: “A ‘sociedade’ é apenas o título sob o qual concentra as tensões, contradições e dúvidas que surgem [...] a partir da eficácia das idéias de liberdade e igualdade”.¹

Margaret Thatcher deve ter compreendido esse estado das coisas de modo intuitivo ao inventar o *slogan* que afirma que “não existe de modo algum” algo como a sociedade. Ela é o fenômeno propriamente “pós-moderno” entre os políticos. Também na esfera pública política os conflitos – que hoje em dia se delineiam em níveis nacional, europeu e internacional – desdobram a sua força perturbadora apenas sobre o pano de fundo de uma autocompreensão normativa para a qual a desigualdade social e a opressão política não são dados naturais, mas sim produzidos socialmente – e, portanto, são fundamentalmente modificáveis. Mas desde 1989 surgem cada vez mais políticos para afirmar: se não podemos solucionar os conflitos, devemos ao menos desarmar a visão crítica que cria *desafios* a partir dos conflitos.

Ainda sentimos como um desafio o fato de que na Alemanha, ao lado de 2,7 milhões de pessoas que recebem auxílio social, outros milhões de cidadãos vivem abaixo da linha oficial de pobreza, que – descontadas as oscilações sazonais do nível de emprego – o constante crescimento mensal do desemprego registrado é acompanhado pelo crescimento ainda mais veloz das ações nas Bolsas e dos lucros, que no ano passado cresceu em um terço o número de crimes com motivação de extrema direita etc. Sentimos também como desafio a desigualdade de bem-estar, que ainda aprofunda-se entre o norte rico e o caos, e a autodestruição das regiões aflitas e pobres do sul, ou os conflitos culturais que se delineiam entre um Ocidente mais secularizado e, por um lado, o mundo islâmico movi-

1. S. Landshut, *Kritik der Soziologie*, Neuwied, 1969, p. 85.

mentado pelo fundamentalismo e, por outro, as tradições sociocêntricas [*soziozentrisch*] do Extremo Oriente – sem falar dos sinais de alarme dos relógios ecológicos que batem sem perdão, da libanização das regiões que cederam às guerras civis e aos conflitos etno-nacionais etc.²

É evidente que a lista dos problemas que se impõem hoje em dia a qualquer leitor de jornais só pode se transformar em uma agenda política se houver o endereçado digno de confiança que ainda acredite e seja capaz de uma transformação da sociedade com vista a determinado fim. O diagnóstico dos conflitos sociais transforma-se em uma lista de um igual número de desafios políticos apenas quando as intuições igualitárias do direito racional se conectam a uma outra premissa, a saber, à admissão de que os cidadãos reunidos de uma coletividade democrática podem *configurar* o seu âmbito social e podem desenvolver a capacidade de ação necessária para a intervenção. O conceito *jurídico* da autolegislação deve ganhar uma dimensão política e ser ampliado nos termos do conceito de uma sociedade que atua sobre si mesma de modo democrático. Apenas então poder-se-á ler nas Constituições existentes o projeto reformista de *efetivação* de uma sociedade “justa” e “bem ordenada”.³ Na Europa pós-guerra, políticos de todos os matizes deixaram-se guiar na construção do Estado social por essa *leitura dinâmica* do processo democrático. De modo inverso, também a concepção de uma sociedade, que atua sobre si mesma com a vontade e a consciência dos seus cidadãos reunidos democraticamente, viveu do sucesso desse, por assim dizer, projeto social-democrático.

A democracia de massa do Estado de bem-estar social de talhe ocidental encontra-se, sem dúvida, no fim de um desenvolvimento de duzentos anos, que se iniciou com o Estado nacional derivado da Revolução. Devemos recordar a constelação desse início se quisermos compreender por que o Estado social se encontra hoje em apuros. O teor contrafactual da au-

2. U. Menzel, *Globalisierung v. Fragmentierung*, Frankfurt/M., 1998.

3. J. Rawls, *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt/M., 1979.

tonomia republicana conceituada por Kant e Rousseau só pôde se afirmar contra os desmentidos a várias vezes, de uma realidade que soava tão diferente, porque encontrou o seu “assento” nas sociedades constituídas com base no Estado nacional. O Estado territorial, a nação e uma economia constituída dentro das fronteiras nacionais formaram então uma constelação histórica na qual o processo democrático pôde assumir uma figura institucional mais ou menos convincente.⁴ Também só pôde se estabelecer no âmbito do Estado nacional a idéia segundo a qual uma sociedade composta democraticamente pode atuar reflexivamente sobre si de modo amplo graças à ação de uma das suas partes. Hoje essa constelação é posta em questão pelos desenvolvimentos que se encontram no centro das atenções e que leva o nome de “globalização”.

A situação é paradoxal. Só percebemos as tendências que anunciam uma constelação pós-nacional como desafio político porque as descrevemos a partir da habitual perspectiva do Estado nacional. No momento em que essa situação se torna consciente, abala-se a autoconfiança democrática que é necessária para que se percebam os conflitos como desafios, ou seja, como problemas que *esperam* por um trabalho político: “For if state sovereignty is no longer conceived as indivisible but shared with international agencies; if states no longer have control over their own territories; and if territorial and political boundaries are increasingly permeable, the core principles of liberal democracy – that is self-governance, the demos, consent, representation, and popular sovereignty – are made distinctly problematic”.⁵ Porque a idéia de que uma sociedade pode agir sobre si de modo democrático só foi implementada de modo fidedigno até agora no âmbito nacional, a constelação pós-nacional desperta aquele alarmismo infrutífero da desorientação

iluminista que observamos nas nossas arenas políticas. A visão paralisante na qual a política nacional no futuro se reduz à administração mais ou menos inteligente de uma adequação forçada aos imperativos da “proteção da posição” retira o último resto da substância das relações políticas. Na criticada “americanização” das campanhas eleitorais reflete-se uma situação ambígua que aparenta não permitir mais nenhuma perspectiva ampla.

Uma alternativa à alegria imposta por uma política neoliberal – que se “auto-soluciona” – poderia consistir, no entanto, em encontrar formas adequadas para o processo democrático também *para além* do Estado nacional. As nossas sociedades compostas com base no Estado nacional, mas atropeladas pelos impulsos de desnacionalização, “abrem-se” hoje diante de uma sociedade mundial inaugurada pelo âmbito econômico. Interessa-me saber se é desejável um novo “fechamento” dessa sociedade global, e como, nesse caso, ele seria possível. Onde poderíamos encontrar uma resposta *política* ao desafio da constelação pós-nacional?

Quero, em primeiro lugar, recordar as características clássicas e os pressupostos do Estado nacional e explicar quais fenômenos conectamos com a expressão “globalização” (I). Com esse pano de fundo mostra-se como a modificação da constelação que se consoma diante dos nossos olhos toca as condições de legitimação e de funcionamento das democracias de Estado nacional (II). No entanto, reações abruptas diante da percepção das limitações da esfera de atuação dos governos nacionais não levam muito longe. Diante da questão se a política pode e deve “ir atrás” dos mercados que lhe escapam, não podemos perder de vista o equilíbrio entre abertura e fechamento das formas de vida integradas (III). Gostaria de discutir em dois passos a alternativa a uma adaptação sem perspectivas aos imperativos da “concorrência pelas posições”: primeiro em relação ao futuro da União Européia (IV) e depois em relação às possibilidades de uma política interna mundial transnacional que intervém no *modus* da concorrência pelas posições (V).

4. U. Beck, “Wie wird Demokratie im Zeitalter der Globalisierung möglich?”, in: U. Beck (org.), *Politik der Globalisierung*, Frankfurt/M., 1998; “Einleitung”, pp. 7-66. Agradeço a Ulrich Beck pelas demais indicações bibliográficas.

5. A. McGrew, “Globalization and Territorial Democracy”, in: A. McGrew (org.), *The Transformation of Democracy?*, Cambridge, 1997, p. 12.

I

Mesmo se hoje em dia alguns Estados lembrem antigos impérios (China), cidades-Estados (Cingapura), teocracias (Irã) ou organizações tribais (Quênia), ou se eles acusam marcas de clãs familiares (El Salvador) ou de empresas multinacionais (Japão), ainda assim, de qualquer modo, os membros da “United Nations Organization” constituem uma união de *Estados nacionais*. Aquela tipo de Estado que se originou das revoluções francesa e americana impôs-se mundialmente. Nem todos os Estados nacionais eram ou são democráticos, ou seja, constituídos com base nos fundamentos de uma associação de cidadãos iguais e livres, que governam a si mesmos. Mas em todos os lugares que surgiram democracias de tipo ocidental, elas assumiram a figura de Estados nacionais. O Estado nacional evidentemente preenche importantes pressupostos para o sucesso do autocontrole democrático da sociedade que se constitui nas suas fronteiras. A instituição do processo democrático dentro do Estado nacional pode ser analisada esquematicamente sob quatro pontos de vista. O Estado moderno surgiu, nomeadamente, (a) como Estado administrador/fiscal e (b) como um Estado territorial provido de soberania que se pôde desenvolver (c) no âmbito de um Estado nacional (d) no sentido de um Estado democrático de direito e social.⁶

a) Antes que uma sociedade possa atuar politicamente sobre si mesma é necessário que um subsistema se diferencie e que seja especializado em decisões que agreguem a coletividade. O *Estado administrativo* constituído na forma do direito positivo pode ser compreendido como o resultado de tal especificação funcional. A separação do *Estado* e da *sociedade* implica ao mesmo tempo a diferenciação de uma economia de mercado que é institucionalizada via direito privado subjetivo. No corte individualista do sistema jurídico reflete-se um im-

perativo funcional dos mercados auto-regulados que dependem das decisões descentralizadas dos participantes. O direito não é apenas um meio de organização da administração. Ele protege a sociedade privatizada do Estado na medida em que conduz as interações entre ambos para os trilhos da lei. Nesse sentido, o Estado moderno como tal já aponta para o *Estado de direito*. A separação entre os âmbitos funcionais da política e da economia tem duas conseqüências importantes. Por um lado permanecem reservadas ao Estado – com base no *monopólio* do uso legítimo da *violência* [*Gewalt*] – as competências reguladoras públicas e administrativas mais importantes. Por outro, um poder [*Gewalt*] público especificado funcionalmente é dependente, como *Estado fiscal*, dos recursos do trânsito econômico liberados na esfera privada.

b) Toda “auto-afetação” [*Selbsteinwirkung*] da sociedade pressupõe um “si-mesmo” bem determinado – como grandeza de referência da afetação. O conceito da sociedade como uma teia de interações que se estendem pelo âmbito social e pelo tempo histórico é pouco específico. A idéia de uma auto-afetação “democrática” recorda a idéia do direito racional de uma quantidade limitada de pessoas que se reúnem com o propósito de conceder de modo recíproco exatamente aqueles direitos que são necessários para que elas possam regular legitimamente a sua vida em comum por meio do direito positivo.⁷ Levando-se em conta as condições da imposição do direito positivo e, portanto, que coage, a demarcação [*Abgrenzung*] *social* da comunidade política deve ser combinada com a delimitação [*Begrenzung*] *territorial* de uma área controlada pelo Estado. Porque o território estatal circunscreve o âmbito de validade de uma ordem jurídica sancionada pelo Estado, a nacionalidade [*Staatsangehörigkeit*] deve ser definida com base no território do Estado. Dentro das fronteiras do *Estado territorial* constituem-se, por um lado, o povo do Estado [*Staatsvolk*] como sujeito potencial de uma autolegislação de cidadãos reu-

6. Quanto ao que segue cf.: J. Habermas, “Der europäische Nationalstaat”, in: J. Habermas, *Die Einbeziehung des Anderen*, Frankfurt/M., 1996, pp. 128 ss.

7. J. Habermas, *Faktizität und Geltung*, Frankfurt/M., 1992, pp. 151 ss.

nidos democraticamente, por outro, a sociedade como o objeto potencial da sua ação [*Einwirkung*].

De resto, é do princípio territorial que resulta a separação das relações internacionais do âmbito de soberania nacional; daí as políticas de exterior e interna encontrarem-se sob premissas diferentes. A *soberania* do Estado fundamenta-se externamente, diante dos demais sujeitos do direito internacional, a partir do direito ao reconhecimento recíproco da integridade das fronteiras estatais. Essa proibição de intervenções não descarta o *jus ad bellum*, ou seja, o “direito” de levar a cabo a guerra a qualquer momento. O *status* da soberania é coberto pela *autonomia* do poder do Estado [*Staatsgewalt*] efetivamente evidenciado. Ela é avaliada pela capacidade do poder do Estado de proteger as fronteiras contra os inimigos externos e de manter a “lei e ordem” internas.

c) Uma autodeterminação democrática só pode vir a se concretizar quando o povo do Estado se transforma em uma nação de cidadãos do Estado [*Staatsbürger*] que toma o seu destino político nas próprias mãos. A mobilização política dos “súditos” exige, no entanto, uma *integração cultural* da população inicialmente heterogênea. Esse desiderato é preenchido pela idéia de *nação*: com a sua ajuda os cidadãos – para além das lealdades ancestrais com relação à localidade e à família, à região e à dinastia – constroem uma nova forma de identidade coletiva. O simbolismo cultural de um “povo” que se certifica justamente do seu caráter próprio – ou seja, do seu “espírito de povo” nas presuntivas descendência, língua e história comuns – gera uma unidade, ainda que imaginária, e faz desse modo com que os habitantes do mesmo território estatal tomem consciência de uma pertença, até esse momento abstrata e que havia sido mediada apenas juridicamente. Somente a construção simbólica de um “povo” faz do Estado moderno o *Estado nacional*.

A consciência nacional abastece o Estado territorial [*Flächenstaat*], constituído nas formas do direito moderno, com o substrato cultural para a *solidariedade cívica*. Assim as ligações que se estabeleceram entre os membros de uma comunidade concreta, também com base nos conhecimentos pessoais,

transformam-se em uma nova forma de solidariedade mais abstrata. Membros de uma mesma nação sentem-se – apesar de serem estranhos uns aos outros e assim permanecerem – tão responsáveis uns pelos outros, que estão dispostos a “sacrifícios”, como o serviço militar, ou a aceitar o fardo de impostos eficazmente redistributivos. Na Alemanha, a distribuição equilibrada das finanças entre os Estados é um exemplo do que uma ordem jurídica ao mesmo tempo igualitária e universalista exige da disposição dos seus cidadãos de responder uns pelos outros.

d) A associação de pessoas jurídicas individuais [*Rechtspersonen*] – livres e iguais – consoma-se apenas com o *modus democrático* da legitimação da soberania. Com a mudança da soberania dos nobres para a popular transformou-se, observando-se do ponto de vista do tipo ideal, o direito dos súditos em direito dos homens e dos cidadãos, ou seja, em direito liberal e político dos cidadãos. Este garante, ao lado da autonomia privada, também a autonomia política igual. O *Estado constitucional democrático* é, segundo a sua idéia, uma ordem desejada pelo povo e legitimada pela sua livre formação de opinião e de vontade, que permite aos que são endereçados pela justiça sentirem-se como os seus autores. Mas, porque uma economia capitalista segue a sua própria lógica, ela não pode corresponder sem mais a essas premissas exigentes. Antes, a política deve preocupar-se em garantir que as condições para o surgimento da autonomia privada e pública sejam suficientemente preenchidas. De outro modo, uma condição de legitimação essencial da democracia encontra-se ameaçada.

Não pode existir perseguição e discriminação sistemáticas que privem as chances dos membros de grupos menos privilegiados de efetivamente utilizar os direitos formais divididos igualmente. É na dialética da igualdade jurídica e desigualdade fática⁸ que se fundamenta a tarefa do *Estado social* de atuar no sentido de garantir as condições de vida – em termos sociais, tecnológicos e ecológicos – que tornam possível um uso igua-

8. R. Alexy, *Theorie der Grundrechte*, Frankfurt/M., 1986, pp. 378 ss.

litário dos direitos civis divididos de modo igual. O intervencionismo do Estado social, fundamentado na própria Constituição, expande a autolegislação democrática dos cidadãos de um Estado nacional no sentido de uma autocondução democrática de uma sociedade definida como Estado nacional.

Na Europa do pós-guerra o processo democrático foi institucionalizado de um modo satisfatoriamente convincente nos seus aspectos descritos do item (a) ao (d). Desde o final dos anos 1970, no entanto, essa forma de institucionalização, baseada no Estado nacional, encontra-se cada vez mais sob a pressão da globalização. Utilizo o conceito “globalização” para a descrição de um processo, não de um estado final. Ele caracteriza a quantidade cada vez maior e a intensificação das relações de troca, de comunicação e de trânsito para além das fronteiras nacionais. Assim como no século XIX o trem, o barco a vapor e o telégrafo intensificaram o trânsito de bens e das pessoas bem como a troca de informações, assim hoje em dia a tecnologia dos satélites, a navegação aérea e a comunicação digital criam novamente redes mais amplas e densas. “Rede” [*Netzwerk*] tornou-se uma palavra-chave, e tanto faz se se trata das vias de transporte para bens e pessoas, de correntes de mercadorias, capital e dinheiro, de transmissão e processamento eletrônicos de informações ou de circulações de pessoas, técnica e natureza. Cadeias temporais comprovam as tendências globalizantes em muitas dimensões. O termo encontra igualmente aplicação na expansão intercontinental da telecomunicação, do turismo de massa ou da cultura de massa, bem como nos riscos transnacionais da técnica de ponta e do comércio de armas, nos efeitos colaterais mundiais do ecossistema explorado ou no trabalho conjunto internacional de organizações governamentais e não-governamentais.⁹

A dimensão mais importante constitui uma globalização econômica cuja novidade em termos qualitativos não pode hoje ser de modo algum posta em questão: “As transações econômicas globais, comparadas às atividades voltadas para o nacio-

9. U. Beck, *Was ist Globalisierung?*, Frankfurt/M., 1997.

nal, movimentam-se em um nível nunca antes atingido e influenciam – de modo imediato e mediato – as economias nacionais em uma escala até então desconhecida”.¹⁰ Recordo aqui quatro fatos. Expansão e intensificação do comércio de bens industrializados entre os Estados podem ser demonstrados não apenas com relação às últimas décadas, mas também em comparação com o período de livre-comércio antes de 1914. Há unanimidade, de resto, quanto à ascensão vertiginosa – tanto em termos numéricos como também em influência – das empresas transnacionais com suas cadeias de produção mundiais como também quanto ao aumento dos investimentos diretos no exterior. Finalmente, não existe nenhuma dúvida quanto à aceleração sem igual da movimentação de capital nos mercados financeiros conectados por redes eletrônicas e quanto à tendência de autonomização dos circuitos financeiros que desdobram uma dinâmica própria desconectada da economia real. O conjunto desses desenvolvimentos leva a um considerável acirramento da competição internacional. Economistas argutos haviam diferenciado já há vinte anos as conhecidas formas da economia “internacional” das novas formações da “economia global”: “The international economy had been the object of the regulatory systems built up nationally and internationally in the post-war years. The global economy was very largely unregulated (and many would argue unregulatable) domain. The global economy was the matrix of ‘globalization’ as a late twentieth century phenomenon”.¹¹

Tomadas por si, essas tendências ainda não dizem nada quanto ao dano das condições de funcionamento e de legitimação do processo democrático enquanto tal. Mas representam um perigo para a forma nacional da sua institucionalização. A expressão “globalização” evoca, em contraposição ao lastro

10. J. Perraton, D. Goldblatt, D. Held, A. McGrew, “Die Globalisierung der Wirtschaft”, in: Ulrich Beck (org.) (cf. nota 4), pp. 134-68; cf. também D. Held, “Democracy and Globalisation”, in: *Global Governance* 3, 1997, pp. 251-67. Em termos restritivos: W. Streeck, “Industrielle Beziehungen in einer internationalisierten Wirtschaft”, in: Beck (org.) (cf. nota 4), pp. 169-202.

11. R. Cox, “Democracy in Hard Times”, in: McGrew (org.) (cf. nota 5), p. 55.

territorial do Estado nacional, a imagem de rios transbordando que minam os controles de fronteira e que podem levar à destruição do “edifício” nacional.¹² A nova importância das grandezas relativas à rapidez de fluxo assinalam a transposição dos controles da dimensão espacial para a temporal. O deslocamento dos valores, de “senhor do território” para “mestre da velocidade”, parece enfraquecer o Estado nacional.¹³ Decerto – apesar da vigia neurótica dos exércitos nacionais –, não se pode comparar as fronteiras do Estado aos fortes. Como se pode perceber de modo claro na política de comércio exterior tradicional, tais fronteiras funcionam mais como comportas que podem ser controladas “por dentro” para regular de tal modo as correntes para que só entre ou saia o que se deseja. Devemos testar nos seus pormenores se de fato existem e quais seriam os processos de globalização que enfraquecem a capacidade do Estado nacional de manter as fronteiras do seu sistema e de regular de modo autônomo o processo de troca com o mundo.

Em que sentido isso poderia afetar a capacidade de uma sociedade nacional no que toca à autocondução democrática? Existe para o déficit que surge em âmbito nacional eventualmente equivalentes funcionais no supranacional? O temor que é expresso nessas questões é evidente: “Is economic globalization an uncontrollable, inflexible force to which liberal democracy is inevitably subordinate?”¹⁴ As respostas soarão diferenciadas ao percorrermos uma após a outra as condições de funcionamento e de legitimação de uma democracia de massa de Estado social – que indicamos pelas letras (a) até a (d). Ao mesmo tempo, sem nos limitarmos às modificações do sistema econômico internacional – ainda que centrais –, deveremos manter diante dos olhos os processos de globalização em toda a sua amplitude.

12. Nesse sentido John Agnew e Stuart Corbridge associam a esse desenvolvimento “the trend from boundaries to flows”. *Mastering Space*, London, 1995, p. 216. A outra imagem “da barreira à tela” evoca a virtualização das fronteiras.

13. Menzel (cf. nota 2), p. 15.

14. Cox (cf. nota 11), p. 51.

Como a globalização afeta a) a segurança jurídica e a efetividade do Estado administrativo; b) a soberania do Estado territorial; c) a identidade coletiva e d) a legitimidade democrática do Estado nacional?¹⁵

ad a) De início trata-se de observar a efetividade da administração pública como o *medium* pelo qual as sociedades democráticas podem atuar sobre si. A relação dos setores privado e público configura-se de modo muito diferente segundo a participação do produto social bruto que está à disposição do consumo do Estado, como, por exemplo, nos casos do EUA e da Suécia. Mas, independentemente de quotas do Estado, sociedade e Estado permanecem como de costume separados um do outro em termos funcionais. Diferentemente do caso das funções reguladoras que o Estado assumiu – por exemplo, tendo em vista a condução macroeconômica e a redistribuição –, não se percebe o menor traço de enfraquecimento do Estado nacional no caso das tarefas clássicas de ordem e de organização, sobretudo no que tange à garantia estatal do direito à propriedade e das condições de competição.

Graças à quebra do equilíbrio ecológico e à capacidade de destruição embutida na aplicação da técnica de ponta surgiram, no entanto, novos riscos que ultrapassam as fronteiras. “Chernobyl”, “buraco de ozônio” ou “chuva ácida” indicam acidentes e modificações ecológicas que, por causa das suas amplas conseqüências e intensidades, não se deixam mais controlar nos âmbitos nacionais e que, conseqüentemente, ultrapassam a capacidade de ordenação dos Estados singulares.¹⁶ Também em um outro sentido as fronteiras dos Estados tornam-se porosas. Isso vale para a criminalidade organizada, sobretudo para o tráfico de drogas e de armas. Apesar de o tema da segurança interna ser freqüentemente dramatizado por con-

15 Cf. para o que se segue: M. Zürn, *Regieren jenseits des Nationalstaates*, Frankfurt/M., 1998.

16. U. Beck, *Risikogesellschaft*, Frankfurt/M., 1986.

ta de motivos eleitorais, ainda assim a população mostra-se sensível para encenações populistas desse tipo. Mas a capacidade de controle político que o Estado nacional perde nesse sentido pode ser compensada em nível internacional, como o foi entretidamente demonstrado. Organizações ecológicas globais trabalham talvez não com a efetividade desejada, mas não são de modo algum ineficazes.

Acontece algo diferente com a capacidade do Estado fiscal de usar os recursos nacionais com os quais a administração deve se alimentar. A mobilidade de capital acelerada dificulta a intervenção estatal nos lucros e nas fortunas, e o acirramento da concorrência por posições conduz à redução dos ganhos fiscais. A simples ameaça de emigração de capital desencadeia uma espiral de redução dos custos (e intimida os cobradores de impostos a impor a legislação vigente). Os impostos sobre as maiores rendas, sobre capital e indústria caíram a tal ponto nos países da OCDE que, desde o final dos anos 1980, os impostos sobre lucro diminuíram de modo drástico a sua participação dentro do conjunto dos impostos, a saber, em comparação com a participação do imposto sobre o consumo e do imposto sobre os salários dos empregados comuns. A palavra de ordem “Estado enxuto” não deriva tanto da crítica correta a uma administração letárgica que deve adquirir novas competências administrativas,¹⁷ mas, antes, da pressão fiscal que a globalização econômica exerceu sobre os recursos do Estado passíveis de taxação.

ad b) O “enfraquecimento” do Estado nacional faz com que pensemos em primeiro lugar nas modificações constatadas há muito nos sistemas estatais modernos derivados da paz de Vestefália. Os traços desse sistema refletem-se tanto nas determinações do direito internacional clássico como também nas descrições do realismo da ciência política.¹⁸ O mundo estatal é

constituído, segundo esse modelo, de Estados nacionais que atuam como atores independentes que tomam decisões mais ou menos racionais – segundo as preferências no sentido da manutenção do poder ou da sua expansão – em meio a uma vizinhança anárquica. Também não muda muito nessa imagem, se os Estados desempenham mais o papel econômico de maximização dos benefícios do que o papel político de acumuladores de poder. Então, decerto, as estratégias cooperativas correspondem melhor ao contexto,¹⁹ mas permanece a aceitação da interação estratégica de poderes atuando de modo independente. Essa imagem convencional nunca foi tão inconveniente quanto na atual situação.²⁰ Apesar de a soberania e o monopólio da violência da autoridade pública terem permanecido formalmente intactos, a crescente interdependência da sociedade mundial coloca em questão a premissa segundo a qual a política nacional – de um modo geral ainda territorial, nos limites do domínio do Estado – pode ser conciliada com o destino efetivo da sociedade nacional.

Para tanto basta o exemplo típico do reator atômico que um governo vizinho faz construir na proximidade das próprias fronteiras segundo padrões de segurança e procedimentos de planejamento diversos dos exigidos em termos nacionais. Em um mundo cada vez mais densamente entrelaçado pela ecologia, economia e cultura, é cada vez mais raro que haja uma coincidência entre os Estados que tomam decisões legítimas no seu âmbito social e territorial e as pessoas e regiões que são potencialmente afetadas pelas consequências dessas decisões. Porque o Estado nacional deve organizar as suas decisões em bases territoriais, uma congruência entre participantes nas decisões e afetados é cada vez mais rara na sociedade mundial interdependente.²¹ A construção teórica não deve cair na “ar-

19. R. O. Keohane, *After Hegemony: Cooperation and Discord in the World Political Economy*, Princeton, 1984.

20. E. O. Czempiel, *Weltpolitik im Umbruch*, München, 1993; S. Laubach-Hintermeier, “Kritik des Realismus”, in: C. Chwaszcza, W. Kersting (orgs.), *Politische Philosophie der internationalen Beziehungen*, Frankfurt/M., 1998, pp. 73-95.

21. D. Held, “Democracy, the Nation State and the Global System”, in: Held (org.), *Political Theory Today*, Cambridge, 1991, pp. 197-235.

17. Zukunftskommission der Friedrich-Ebert-Stiftung (org.), *Wirtschaftliche Leistungsfähigkeit, sozialer Zusammenhalt und ökologische Nachhaltigkeit*, Bonn, 1998, pp. 204-22.

18. Cf. as obras exemplares de H. J. Morgenthau, *Politics among Nations*, New York, 1949, e K. E. Waltz, *Man, the State and War*, New York, 1959.

madilha territorial”: “The territorial state has been ‘prior’ to and a ‘container’ of society only under specific conditions”.²² Com base na construção de blocos militares ou de redes econômicas – como a OTAN, a OCDE ou a assim chamada tríade – constroem-se para além dos Estados nacionais *outras* fronteiras que adquirem um significado tão grande para os interesses nacionais como as fronteiras do próprio território.

Surgiram “governos” [*Regime*] em âmbito regional, internacional e global que permitem um “governar para além do Estado nacional” (Michael Zürn) e que compensam, ao menos parcialmente, a perda de capacidade de ação nacional em alguns âmbitos funcionais.²³ Isso vale, no âmbito econômico, para o Fundo Monetário Internacional e para o Banco Mundial (1944), ou para as organizações mundiais de comércio derivadas do acordo do GATT (1948), como também, em outros âmbitos, vale para a Organização Mundial da Saúde (1946), para a Agência Atômica Internacional (1957) ou para as *special agencies* da ONU, como, por exemplo, para a coordenação mundial do transporte aéreo civil. A prática de uma política plural de vários níveis (que se dá ao lado ou abaixo da ONU) pode fechar ao menos em alguns aspectos as *brechas de eficiência* surgidas com a perda de autonomia do Estado nacional – ainda que não possa, como será demonstrado, fazê-lo com relação aos aspectos efetivamente relevantes de uma política social e econômica coordenada de modo positivo. Mas acordos internacionais, como os encontros mais flexíveis do Grupo dos 7, ou organismos que crescem como o NAFTA e o ASEAN, ou mesmo construções políticas como a União Europeia, podem explicar por que se apagam as fronteiras entre a política interna e a externa, que eram constitutivas para os Estados nacionais, por que a diplomacia clássica se enreda, por exemplo, com as políticas culturais e de comércio exterior. Evidentemente, a política de poder [*Machtpolitik*] clássica é não apenas conectada de modo normativo às regulamentações da

22. Agnew e Corbridge (cf. nota 12), p. 94.

23. Cf. Zürn (cf. nota 15).

ONU, mas também é dissimulada de modo mais efetivo com o uso do *soft power*.

Transferências de competência de níveis nacionais para internacionais decerto abrem *vazios de legitimação*. Ao lado de uma enormidade de organizações governamentais internacionais e de conferências governamentais permanentes também ganharam influência as Organizações Não-Governamentais, tais como o Worldwide Fund for Nature, Greenpeace ou Amnesty International; elas estão muitas vezes compreendidas na rede das instâncias reguladoras informais. Mas as novas formas do trabalho em conjunto internacional carecem de uma legitimação que, por sua vez, apenas longinquamente satisfaria às exigências dos procedimentos institucionalizados do Estado nacional.²⁴

ad c) A questão do déficit de democracia é relevante não apenas com relação às regulamentações intergovernamentais que se assentam sobre *acordos* entre atores coletivos e que, de qualquer modo, não podem ter a mesma força de legitimação que uma sociedade civil *constituída politicamente*. Além disso, devemos nos perguntar se acaso a globalização também influencia o substrato cultural da solidariedade civil que se formou no âmbito do Estado nacional. Do ponto de vista da viabilização institucional da autodeterminação democrática, conta-se a integração política dos cidadãos de uma sociedade ampla como uma das realizações históricas incontestáveis do Estado nacional. No entanto, hoje sintomas da fragmentação política denunciam as primeiras rachaduras na muralha da “nação”.

Não quero aludir desse modo em primeira linha aos conflitos de nacionalidade, como os do país Basco ou da Irlanda do Norte. Não reduz em nada a seriedade e o peso desses conflitos, se os observarmos como conseqüências tardias de uma formação violenta do Estado nacional que levou a transtornos históricos. Observando de um modo normativo, é excessivo

24. M. Imber, “Geo-governance without democracy”, in: McGrew (org.) (cf. nota 5), pp. 201 ss.

aquele suposto “direito” à autodeterminação nacional – que também determinou a nova ordem européia depois da Primeira Guerra Mundial e que gerou muita desgraça. Certamente uma secessão é com frequência justificada historicamente – como no caso da conquista colonial ou com relação aos autóctones que são incorporados a um Estado sem nunca se ter pedido o seu consentimento. Mas, de modo geral, as exigências de “independência nacional” legitimam-se unicamente com base na repressão das minorias, às quais o governo central nega os mesmos direitos e sobretudo a igualdade cultural.²⁵ Tampouco penso em conflitos etno-nacionais que – como na ex-Iugoslávia – irrompem no momento da dissolução caótica de uma antiga ordem de poder. Eles também podem ser explicados de modo satisfatório com dados locais. Mas com relação a outros fenômenos, *causas globais* entram em jogo.

Nas nossas sociedades de bem-estar social intensificam-se reações etnocêntricas da população local contra tudo o que é estrangeiro – ódio e violência contra estrangeiros, contra adeptos de outros credos ou pessoas de outra cor, mas também contra grupos marginais e contra os portadores de deficiências e, ainda uma vez, contra judeus. Também pertence a esse contexto manifestações de perda de solidariedade que se acendem nas questões de redistribuição e que podem conduzir à fragmentação política. Exemplos nesse sentido podem ser encontrados na Lega Nord, que quer separar o Norte da Itália economicamente em boas condições do restante do país, ou, entre nós, a exigência de uma revisão da distribuição equilibrada das finanças entre os Estados, bem como a decisão do FDP (Partido Liberal) contra o assim chamado *Solidaritätszuschlag* [o imposto para a reconstrução da ex-Alemanha oriental].

Devemos distinguir dois aspectos: por um lado, as dissonâncias cognitivas advindas do choque de diferentes formas de vida cultural e que levam a um *endurecimento* da identidade

25. A. Margalit, J. Raz, “National Self-Determination”, in: W. Kymlicka (org.), *The Rights of Minority Cultures*, Oxford, 1995, pp. 79-92; A. Buchanan, “The Morality of Secession”, in: id., pp. 350-74.

nacional; por outro, as diferenciações híbridas (surgidas como consequência da assimilação de uma cultura mundial material que se tornou imperativa) que *amolecem* as formas de vida comparativamente homogêneas em cada cultura local.

(c-1) As misérias da repressão, da guerra civil e da pobreza não permanecem um assunto local mesmo porque a mídia cuida para que as diferenças de nível de bem-estar entre o Norte e o Sul, entre o Ocidente e o Oriente sejam percebidas em toda parte. Desse modo, grandes correntes de migração são, se não ativadas, ao menos aceleradas. Apesar da grande massa de imigrantes nem sequer alcançar as fronteiras dos países da OCDE, a composição étnica, religiosa e cultural da população nesses países também mudou de modo considerável, seja graças a uma imigração desejada e tolerada, ou fracassada e rejeitada. Não são apenas os países clássicos de imigração, como os EUA, e os antigos países colonialistas, como a Inglaterra e a França, que são tocados por essa corrente. Apesar das rígidas regulamentações da imigração (e, no nosso caso, inconstitucionais) que travavam o forte da Europa, todas as nações européias encontram-se entrementes a caminho da sociedade multicultural. É evidente que essa pluralização das formas de vida não se dá sem atritos.²⁶ Por um lado o Estado constitucional democrático está normativamente mais bem armado do que outras ordens políticas para problemas de integração desse gênero; por outro lado, esses problemas são de fato um desafio para os Estados nacionais de cunho clássico.²⁷

Observando-se normativamente, calcar o processo democrático em uma cultura política comum não possui o sentido excludor de efetivação de um modo de ser próprio nacional, mas antes o sentido *inclusivo* de uma prática de autolegislação que engloba igualmente todos os cidadãos.²⁸ Inclusão quer di-

26. J. Habermas, “Die Asyldebatte”, in: J. Habermas, *Vergangenheit als Zukunft*, München, 1993, pp. 159-86.

27. C. Offe, “‘Homogeneity’ and Constitutional Democracy”, in: *The Journal of Political Philosophy*, vol. 6, 2, 1998, pp. 113-41.

28. J. Habermas, “Inklusion – Einbeziehen oder Einschließen?”, in: J. Habermas (cf. nota 6), pp. 154-84.

zer que a coletividade política permanece aberta para abarcar os cidadãos de qualquer origem sem fechar [*einschliessen*] esse outro na uniformidade de uma nação [*Volksgemeinschaft*] homogênea. Pois um consenso de fundo, anterior e assegurado pela homogeneidade cultural, torna-se supérfluo como um dado pressuposto da democracia – temporário e catalisador –, à mesma medida que a construção da vontade e da opinião estruturada publicamente na forma de uma discussão [*diskursiv*] torna possível um entendimento racional e político também entre desconhecidos [*Fremde*]. Porque o processo democrático garante legitimidade já graças às suas qualidades procedurais, ele pode, quando necessário, voltar-se para as falhas de integração social e produzir uma cultura política comum diante de uma composição cultural modificada da população.

Por outro lado, a organização de uma “cidadania multicultural”²⁹ exige políticas e regulamentações que abalam a fundamentação nacional da solidariedade dos cidadãos transformada em uma segunda natureza. Nas sociedades multiculturais, torna-se necessária uma “política de reconhecimento”, porque a identidade de cada cidadão singular está entretecida com as identidades coletivas e não pode prescindir da estabilização em uma rede de reconhecimentos recíprocos. O fato de que o indivíduo é dependente de tradições divididas de modo intersubjetivo e de comunidades que marcam a identidade, explica por que em sociedades diferenciadas culturalmente a integridade da pessoa jurídica individual não pode ser assegurada sem a igualdade dos direitos culturais: “The individual’s right to culture stems from the fact that every person has an overriding interest in his personal identity – that is in preserving his way of life and in preserving traits that are central identity components for him and other members of his cultural group”.³⁰ Uma política que vise a coexistência igualitária das formas de

29. W. Kymlicka, *Multicultural Citizenship*, Oxford, 1995.

30. A. Margalit, M. Halbertal, “Liberalism and the Right to Culture”, in: *Social Research*, 1993, pp. 491-510. O mesmo acesso aos recursos culturais é justifica-

vida de diferentes comunidades étnicas, grupos lingüísticos, confissões etc., evidentemente põe em andamento nos Estados nacionais desenvolvidos historicamente um processo tão precário quanto doloroso. Se todos os cidadãos devem poder se identificar igualmente com a cultura política do seu país, a cultura da maioria travestida de cultura nacional deve se separar da sua fusão, historicamente justificada, com a cultura política *geral*. À medida que triunfa esse processo de desligamento da cultura política da cultura da maioria, transforma-se a solidariedade dos cidadãos no sentido de um “patriotismo constitucional” com base mais abstrata.³¹ Se fracassa, ele faz com que a coletividade se esfacele em subculturas que se fecham umas às outras. Mas de qualquer modo ele esvazia o patrimônio substancial da nação como uma comunidade de origem.

(c-2) A globalização pesa sobre a força de coesão das comunidades nacionais ainda de um outro modo. Mercados globais, bem como o consumo de massa, a comunicação de massa e o turismo de massa cuidam para que ocorra a difusão mundial (ou o conhecimento) dos frutos padronizados de uma cultura de massa (marcada de modo preponderante pelos EUA). Os mesmos bens de consumo e estilos de consumo, os mesmos filmes, programas de televisão e êxitos se espalham pela esfera terrestre; as mesmas modas *pop*, *techno* ou da calça *jeans* atingem e marcam a mentalidade da juventude, mesmo nas regiões mais distantes; a mesma língua – sempre o mesmo inglês assimilado – serve de meio de compreensão entre os dialetos mais remotos. Os relógios da civilização ocidental dão a cadência à simultaneidade imposta dentro da diferença cronológica. O verniz de uma cultura unificada e acomodada é

do a partir do motivo intrínseco de proteger a própria identidade e não, como alguns teóricos liberais propõem, de modo instrumental – como uma espécie de arquivo de valores do qual aqueles seres autônomos privados que decidem poderiam se abastecer com as preferências de ordem superior; cf. J. Raz, “Multiculturalism: A Liberal Perspective”, in: *Dissent*, Winter 1994, pp. 67-79.

31. Cf. a minha entrevista com J. M. Ferry, in: J. Habermas, *Die nachholende Revolution*, Frankfurt/M., 1990, pp. 149-56.

posto não apenas sobre as partes mais desconhecidas da terra. Ele também aparece no Ocidente para nivelar as diferenças nacionais, de tal modo que os perfis das tradições fortemente locais cada vez mais enfraquecem. Novas pesquisas de antropologia do consumo de massa descobrem, no entanto, uma interessante dialética entre a nivelção e a diferenciação criativa.³²

A Antropologia cultivou por tempo suficiente o olhar nostálgico sobre as culturas locais, que supostamente foram desenraizadas sob a pressão da homogeneização comercial e que tiveram a sua pretensa autenticidade roubada. Ultimamente ela acentua o caráter construtivo e a pluralidade das respostas inovadoras que os estímulos globais provocam em contextos locais. Como reação à pressão uniformizante de uma cultura mundial material, constituem-se frequentemente novas constelações que não nivelam, por assim dizer, diferenças culturais existentes, mas sim criam uma nova pluralidade com formas híbridas. Essa observação vale não apenas para a República dos Camarões, para Trinidad ou Belize, para vilarejos egípcios ou australianos,³³ mas igualmente para cidades como Moscou ou Londres. Assim, um estudo sobre uma periferia intensamente povoada e etnicamente misturada no oeste de Londres, próxima ao aeroporto Heathrow, confirma o processo de nascimento de novas diferenças culturais.³⁴ O autor volta-se, nesse contexto, contra a ficção ilusória segundo a qual grupos étnicos constituiriam totalidades coerentes com culturas facilmente delimitáveis. Contra a imagem tradicional da discussão [Diskurs] multicultural ele desenvolve a imagem dinâmica de uma construção contínua de novas filiações, subculturas e estilos de vida. Esse processo é mantido em andamento graças aos contatos interculturais e às ligações multiétnicas. Ele re-

32. D. Miller, *Worlds Apart. Modernity through the prism of the Local*, London, 1995, "Introduction: Anthropology, modernity and consumption", pp. 1-22.

33. Cf. as contribuições em Miller (cf. nota 32).

34. G. Baumann, *Contesting Culture. Discourses of Identity in multi-ethnic London*, Cambridge, 1996.

força a tendência presente nas sociedades pós-industriais à individualização e para o desenvolvimento de "identidades cosmopolitas".³⁵

A tendência a cercar reciprocamente subculturas aparentemente homogêneas pode ser atribuída a uma resposta às comunidades reais ou a um projeto de "comunidades imaginárias". De um modo ou de outro, essa tendência se liga à diferenciação construtiva de formas de vida coletivas e a projetos de vida individuais sempre novos. Ambas as tendências fortalecem as forças centrífugas no interior do Estado nacional. Elas consomem os recursos da solidariedade civil, se não se der a dissolução da simbiose histórica do republicanismo com o nacionalismo e a transformação da mentalidade republicana da população em um patriotismo constitucional.³⁶

ad d) A ordem democrática não precisa necessariamente de um enraizamento mental na "nação" como uma comunidade de destino pré-política. Constitui um dos pontos fortes do Estado constitucional ele poder fechar as brechas da integração social com base na participação política dos seus cidadãos. Caso a pluralidade das camadas de interesse, das formas de vida da cultura ou das visões de mundo exijam demais do substrato natural da comunidade de origem, o processo democrático pode – se se assenta apenas em uma cultura política liberal – assumir uma espécie de carência de garantia [*Ausfallbürgschaft*] para a coesão de uma sociedade diferenciada de modo funcional.³⁷ Em sociedades complexas, a formação da vontade e da opinião deliberativa dos cidadãos – fundada no princípio da

35. J. Waldron, "Minority Cultures and the Cosmopolitan Alternative", in: W. Kymlicka (org.) (cf. nota 25), p. 105: "The cosmopolitan strategy is not to deny the role of culture in the constitution of human life, but to question, first, the assumption that the social world divides up neatly into particular distinct cultures, one to every community, and secondly, the assumption that what everyone needs is just one of these entities – a single, coherent culture – to give shape and meaning to his life".

36. D. Oberndörfer, "Integration oder Abschottung", in: *Zeitschrift f. Ausländerrecht und Ausländerpolitik*, 18, janeiro de 1998, pp. 3-13.

37. Cf. a minha resposta a R. J. Bernstein, in: J. Habermas (cf. nota 6), pp. 310 ss.

soberania do povo e nos direitos do homem – constitui *em última instância* o meio para uma forma de solidariedade abstrata, criada de modo legal e reproduzida graças à participação política. O processo democrático deve, no entanto, poder estabilizar-se sobre os seus próprios resultados se quiser proteger a solidariedade dos cidadãos das tensões centrífugas. Ele só pode afastar o perigo de uma perda da solidariedade à medida que corresponder a critérios reconhecidos de justiça social.

Os direitos fundamentais liberais e políticos fundamentam um *status* de cidadania que é auto-referencial na medida em que autoriza os cidadãos, reunidos democraticamente, a *aperfeiçoarem* o seu *status* pela via da legislação. A longo prazo, apenas um processo democrático que cuide de um aparelho adequado de direitos divididos de modo justo pode valer como legítimo e instituir solidariedade. Para permanecer uma fonte de solidariedade, o *status* de cidadão deve manter um valor de uso e também se fazer *pagar* na moeda dos direitos sociais, ecológicos e culturais. Nesse sentido, a política de bem-estar social assumiu uma função de legitimação não desprezível. Isso vale, naturalmente, não apenas para o núcleo do Estado social, a saber, a política social de redistribuição que tem um significado existencial para a vida dos cidadãos. A “política social” em sentido amplo estende-se por todo o espectro dos trabalhos de organização e de prestação de serviços, partindo das políticas de mercado, de trabalho e voltadas para a juventude, passando pelas políticas de saúde, família e de educação e indo até a proteção da natureza e à política de urbanização, dispondo os bens coletivos e garantindo aquelas condições – sociais, naturais e culturais – de vida que protegem da decadência a urbanidade e, de um modo geral, o espaço público de uma sociedade civilizada. Muitas bases infra-estruturais da vida pública e privada, caso sejam abandonadas à regulação do mercado, estarão ameaçadas de decadência, destruição e de descuido. Se no que segue o “Estado social” é tematizado, tenho em mira não tanto as suas realizações reguladoras, mas antes as suas funções centrais de redistribuição.

É evidente em que medida a globalização econômica influencia a política social estatal com base na redução da entrada de impostos. Mesmo se na Alemanha ainda não se pode falar propriamente em uma “desmontagem do Estado social”, como nos casos da Inglaterra e dos EUA, pode-se comprovar de um modo geral nos países da OCDE, desde meados dos anos 1970, tanto uma regressão dos investimentos sociais, quanto um aumento do rigor no que tange às condições de acesso ao sistema de segurança social. Tão importante quanto a crise de financiamento público é o fim da política econômica keynesiana. Sob a pressão dos mercados globalizados, os governos nacionais perdem cada vez mais a capacidade de influência política no circuito econômico mais amplo.³⁸ Nas interdependências, por um lado, das políticas econômicas e sociais e, por outro, da política econômica e o desenvolvimento do mercado de trabalho, pode-se ver em que medida se atrofia o espaço de ação da política interna que influencia a legitimidade.

No período pós-guerra, o sistema Bretton-Woods (que assegurou a estabilidade cambial) ao lado de instituições como o Banco Mundial e o FMI formaram um regime econômico internacional que permitia um equilíbrio entre políticas econômicas nacionais e regras do comércio mundial liberalizado. Depois de esse sistema ter sido abandonado no início dos anos 1970, surgiu um “liberalismo transnacional” totalmente diferente. Entrementes, a liberalização do mercado mundial progrediu ainda mais, a mobilidade do capital se acelerou e o sistema industrial foi modificado, saindo da produção de massa e passando a se adequar às necessidades da “flexibilidade pós-fordista”.³⁹ Sob os mercados cada vez mais globalizados, o equilíbrio alterou-se prejudicando claramente a autonomia e a capacidade de ação político-econômica dos atores estatais.⁴⁰

38. R. W. Cox, “Global Restructuring: Making Sense of the Changing International Economy”, in: R. Stubbs, G. Underhill (orgs.), *Political Economy and the Changing Global Order*, New York, 1994, pp. 45-59.

39. Agnew e Corbridge (cf. nota 12), pp. 164-210.

40. E. Helleiner, “From Bretton Woods to Global Finance”, in: Stubbs e Underhill (cf. nota 38), pp. 163-75.

Ao mesmo tempo, surgiram as corporações multinacionais como fortes concorrentes dos Estados nacionais. Mas esse deslocamento de poder deixa-se compreender conceitualmente melhor em termos de uma teoria dos meios do que em uma teoria do poder: o dinheiro substitui o poder. O poder de regulação das decisões que conectam o coletivo opera segundo uma outra lógica, diferente do mecanismo de regulamentação do mercado. Por exemplo: apenas o poder deixa-se democratizar, o dinheiro não. Daí serem descartadas *per se* as possibilidades de autocondução democráticas na medida em que a regulação dos âmbitos sociais passa de um meio para outro.

Sob as condições de uma concorrência global, acirrada nos termos de uma “concorrência pelas posições”, as empresas vêem-se mais do que nunca obrigadas a elevar a produtividade do trabalho e a racionalizar a tal ponto o processo de trabalho de um modo geral que, a longo prazo, a tendência tecnológica de dispensa das forças trabalhadoras é ainda mais acelerada. Demissões em massa ressaltam o crescente potencial de ameaça das empresas – sem um lastro local – diante de uma posição em geral enfraquecida dos sindicatos que operam de modo ligado aos locais. Nessa situação – marcada pelo círculo vicioso do desemprego crescente, sistema de segurança social saturado e contribuições se reduzindo, o que esgota a capacidade de financiamento do Estado – medidas de estímulo ao crescimento são cada vez mais impossíveis e tanto mais necessárias. Entrementes nomeadamente as bolsas internacionais assumiram a “avaliação” das políticas econômicas nacionais. Também por isso, políticas de condução da demanda têm regularmente efeitos externos que influenciam de modo contraprodutivo o sistema econômico nacional. Não é mais possível o “keynesianismo em um país”.⁴¹

O desalojamento da política pelo mercado também se mostra no fato de o Estado nacional perder gradualmente a sua capacidade de recolher os impostos e de estimular o crescimen-

to e, assim, de assegurar fundamentos essenciais da sua legitimidade. Além disso, não surgem equivalentes com mesma função, pois, com relação a essas duas funções, os déficits não são compensados em termos supranacionais. É verdade que as rodadas com êxito do GATT dão mostras de que entre os governos se realizam acordos que desfazem as barreiras comerciais e criam novos mercados. A essa integração negativa correspondem tentativas promissoras de integração positiva que, até o momento, ocorreram – ainda que de modo precário – apenas no campo ecológico. Nem sequer concluiu-se o acordo sobre a assim chamada “taxa Tobin”, sem falar dos acordos que devem fazer correções mais profundas no mercado, a saber, acerca da coordenação nos campos das políticas fiscais, sociais e econômicas. Em vez disso, os governos nacionais, em consequência das ameaças implícitas de emigração de capital, deixam-se levar pela escalada de desregulamentação que conduz à queda dos preços e que também traz lucros obscenos e disparidades salariais drásticas, desemprego crescente e a marginalização social de uma população pobre em crescimento.⁴²

Uma vez que são destruídos os pressupostos sociais para uma participação política mais ampla, mesmo decisões democráticas tomadas de modo correto em termos formais perdem a sua confiança: “Para permanecer competitivo nos mercados mundiais em expansão, os Estados da OCDE devem dar passos que causam danos irreparáveis à coesão das sociedades civis... Na próxima década a tarefa mais urgente do Primeiro Mundo será extrair a quadratura do círculo, equacionando bem-estar, coesão social e liberdade política”.⁴³ Esse diagnóstico não exatamente animador leva, do lado dos políticos, ao desarmamento dos programas e, do lado dos eleitores, à apatia ou ao protesto. A abdicação generalizada à configuração política das relações sociais e a disposição a suspender os pontos de vista normativos em troca da adequação aos imperativos siste-

41. J. Neyer, *Spiel ohne Grenzen*, Marburg, 1996.

42. Quanto ao que se segue, sobre a concorrência por posições, cf. F. W. Scharpf, “Demokratie in der transnationalen Politik”, in: Beck (org.) (cf. nota 4), pp. 228-53.

43. R. Dahrendorf, “Die Quadratur des Kreises”, in: *Transit*, 12, Winter/1996.

máticos supostamente inevitáveis do mercado mundial dominam as arenas públicas do mundo ocidental. Tanto Clinton quanto Blair apresentam-se como administradores capazes – que logo reorganizarão de algum modo um empreendimento montado – e se satisfazem com fórmulas vazias do tipo: “It’s time for a change”. Ao esvaziamento programático de uma política que se estagna na “mudança política” em si, corresponde, no campo dos eleitores, uma abstinência informada ou, ainda, a disposição a “dar uma carta branca” para o “brilho pessoal”. Isso vale mesmo sem a presença de figuras “reluzentes” como Ross Perot ou Berlusconi, que vêm do nada e sugerem sucesso como empreendedores. Quando o desespero é suficientemente grande, bastam um pouco de dinheiro para *slogans* de direita e um engenheiro de Bitterfeld teleguiado – que ninguém conhece e que possui apenas um telefone celular – para mobilizar quase treze por cento de votos de protesto.*

III

Se as nossas análises estiverem corretas, de modo algum é descabida a frase “impotência graças à globalização”, mesmo que ela necessite de certas especificações. A base fiscal da política social se torna mais estreita enquanto, ao mesmo tempo, diminui a capacidade de controle em termos macroeconômicos. Além disso, esmorece a força de integração das formas de vida nacionais tradicionais; a base comparativamente homogênea da solidariedade cívica está abalada. Para um Estado nacional que se encontra limitado na sua capacidade de ação e inseguro no que toca à sua identidade coletiva, torna-se ainda mais difícil cumprir com a necessidade de legitimação. Como deve-se reagir a essa situação?

A imagem do domínio territorial que perdeu o controle sobre as fronteiras sugeriu estratégias retóricas opostas entre si. Ambas alimentam-se de conceitos da doutrina clássica do

Estado. A retórica defensiva – digamos, a do Ministério do Interior – parte da função protetora do Estado que monopoliza a violência, mantém o direito e a ordem dentro das fronteiras do território, e que garante aos cidadãos segurança no seu mundo da vida privado. Contra a incontrolável “maré” invasora que vem de fora, esse lado evoca a vontade política de *fechamento* [*Schließung*] das comportas. O afeto *protecionista* volta-se do mesmo modo contra os traficantes de armas e de drogas que põem em perigo a segurança interna, bem como contra o transbordamento da informação, o capital estrangeiro, os imigrantes em busca de trabalho e as ondas de fugitivos, que supostamente destroem a cultura local e o nível de vida. Por outro lado, a retórica ofensiva aborda os traços repressivos da violência estatal soberana que submete os cidadãos à pressão uniformizadora de uma administração desmesuradamente reguladora e os confinam na prisão de uma forma de vida homogênea. O afeto *libertário* saúda a *abertura* das fronteiras territoriais e sociais como uma emancipação nos dois sentidos – como libertação dos submetidos à dominação da violência normalizadora, que emana da regulamentação estatal, assim como libertação por parte dos indivíduos das pressões para a assimilação ao modelo de comportamento de uma coletividade nacional.⁴⁴

Esses tipos de posicionamento – que de um modo não matizado saúdam ou recusam com horror a globalização – são naturalmente superficiais. Sob as condições cambiantes da constelação pós-nacional, o Estado nacional não pode recuperar a sua força anterior com base em uma política de fechamento à la “porco-espinho” [*Politik des Einigelns*]. O protecionismo neonacional não pode explicar como uma sociedade mundial poderia ser novamente dividida nos seus segmentos – a não ser com base em uma política internacional que ele, com ou sem razão, considera uma quimera. Igualmente pouco convincente é uma política de autoliquidação que permita que o Estado se

* N.T.: Como ocorreu na Alemanha, na Saxônia-Anhalt.

44. De modo característico em M. Albrow, *Abschied vom Nationalstaat*, Frankfurt/M., 1998.

desfaça nas redes pós-nacionais. O neoliberalismo pós-moderno não pode explicar como os déficits de controle e de legitimação, surgidos em termos nacionais, poderão ser equilibrados em um nível supranacional sem novas formas de regulamentação nomeadamente políticas. Uma vez que o emprego do poder legítimo é medido em outros critérios que não o sucesso econômico, não se pode substituir a bel-prazer poder político por dinheiro. A análise precedente sugere, antes, a estratégia que combate a adequação sem perspectivas aos imperativos da concorrência por posições organizadas com base na criação de uma política transnacional de melhoria e conservação das redes globais.⁴⁵ Esse projeto deve evidentemente fazer justiça à dinâmica sutil de abertura e cerramento de mundos da vida integrados socialmente. Tal projeto dirige aos atores do Estado nacional a expectativa paradoxal de *perseguir* hoje, já nos limites das suas atuais capacidades de ação, um programa que só podem evidentemente *realizar* para além desses mesmos limites.

Ligas de família, comunidades religiosas, vilas, impérios e Estados podem se abrir e se fechar com relação ao seu meio. Essa dinâmica modifica os horizontes do mundo da vida [*Lebenswelt*], as malhas da integração social, os campos de ação para os diferentes modos de vida e projetos de vida individuais. Que as fronteiras se tornem mais sólidas ou mais maleáveis, ainda não diz muito a respeito do fechamento ou da abertura de uma comunidade. Nesse sentido, é interessante não tanto a consistência das fronteiras, mas muito mais a interferência de duas formas de coordenação da ação social – entre

45. Também Pierre Bourdieu segue a mesma estratégia com a seguinte tese: “Pode-se lutar contra o Estado nacional e ao mesmo tempo, no entanto, defender as suas tarefas ‘universais’, tarefas que certamente poderiam ser cumpridas igualmente, se não de modo melhor, por um Estado supranacional. Se não se quiser que o Bundesbank determine com a sua política de juros as condutas econômicas dos governos dos Estados singulares, não se deveria então defender a criação de um Estado supranacional, que seria de certo modo independente das forças econômicas internacionais e políticas nacionais e que estaria em condições de desenvolver o lado social das instituições européias?”. P. Bourdieu, “Der Mythos ‘Globalisierung’ und der europäische Sozialstaat”, in: P. Bourdieu, *Gegenfeuer*, Konstanz, 1998, pp. 49 ss.

as “redes” e os “mundos da vida” [*Lebenswelten*].⁴⁶ Relações horizontais de troca e de trânsito – que são estabelecidas entre atores descentralizados, que tomam decisões sobre os mercados, transportes, redes de comunicação etc. – estabelecem-se freqüentemente com base nas conseqüências da ação eficiente, julgadas positivamente. Essa forma de “integração funcional” das relações sociais fundada nas redes concorre com uma forma de integração totalmente outra – a saber, com uma “integração social” do mundo da vida de coletividades que construam uma identidade em comum, com base no entendimento, em normas divididas intersubjetivamente e em valores comuns.

Desde a alta Idade Média, observa-se na história européia um processo específico de encontro sucessivo dessas duas formas de integração – com uma seqüência característica de efeitos de abertura e de fechamento. A expansão de redes de tráfico de mercadorias, dinheiro, pessoas e notícias exigiu uma mobilidade da qual partiu uma força explosiva. Por outro lado, o horizonte espaço-temporal de um mundo da vida, por mais amplo que seja, sempre constitui um todo (ainda que em expansão) abarcado pela intuição, a partir do qual – da perspectiva dos participantes – não deriva nenhuma interação. Mercados ou redes de comunicação, em expansão e se adensando, desencadeiam uma dinâmica de modernização de abertura e fechamento. A multiplicação das relações anônimas com “outros” e as experiências dissonantes com “estrangeiros” possuem uma força subversiva. O pluralismo crescente afrouxa as ligações adscritivas com a família, com o espaço vital, origem social e tradição e põe em andamento uma *mudança formal da integração social*. A cada novo impulso de modernização abrem-se os mundos da vida divididos de modo intersubjetivo para se reorganizarem e novamente se fecharem.

A sociologia clássica gravita em torno dessa mudança de forma com descrições sempre novas – do *status* ao contrato,

46. Cf. quanto às formas da integração social e de diferenciação entre as redes e as unidades corporativas: B. Peter, *Die Integration moderner Gesellschaften*, Frankfurt/M., 1993, pp. 96 ss. e 165 ss.

dos grupos primários aos secundários, da comunidade à sociedade, da solidariedade mecânica à orgânica etc. O impulso para a abertura parte dos novos mercados, meios de comunicação, vias de tráfego e enredamentos culturais, e a abertura significa, mesmo para os indivíduos atingidos, a experiência ambígua do aumento de contingência: a desintegração de dependências que forneciam a continuidade e eram, retrospectivamente, autoritárias, bem como a libertação das relações ao mesmo tempo orientadoras e protetoras, por um lado, como também, por outro, perniciosas e paralisantes. Em suma, o desligamento de um mundo da vida fortemente integrador libera os indivíduos para a ambivalência das possibilidades de opção cada vez maiores. Ele abriu os olhos deles e ao mesmo tempo aumentou o risco de se cometer erros. Mas esses são ao menos os erros cometidos por nós mesmos a partir dos quais pode-se aprender algo. Cada um é confrontado com uma liberdade que o coloca apenas consigo mesmo e o isola dos demais, na medida em que ela o exorta a uma percepção conforme a fins racionais [*zweckrational*] dos seus próprios interesses; mas também o põe em condições de estabelecer novas ligações sociais e de criar, de modo construtivo, novas regras da vida coletiva.

Se tal impulso de liberalização não descarrila de um modo sociopatológico, ou seja, não se fixa na fase da des-diferenciação [*Entdifferenzierung*], na alienação e na anomalia, uma reorganização do mundo da vida deve se realizar nas dimensões da autoconsciência, da autodeterminação e da auto-realização que marcaram a autocompreensão normativa da Modernidade.⁴⁷ O mundo da vida desintegrado graças à pressão para a abertura deve fechar-se novamente, sendo que, evidentemente, dentro de horizontes *ampliados*. Nesse movimento os âmbitos de ação dilatam-se nas três dimensões – âmbitos para uma apropriação reflexiva das tradições estabilizadoras da identidade, âmbitos de autonomia para a relação com os outros e com as normas da vida coletiva social, e, finalmente, âmbitos para

a configuração individual da vida pessoal. Processos de aprendizagem relativamente bem-sucedidos precipitam-se agora em formas de vida exemplares. Nas idas e vindas da história, muitas formas de vida desaparecem sem deixar traços, outras conservam a sua força de atração na memória dos descendentes. As formas de vida da burguesia européia são exemplares nesse sentido. Assim como os “cidadãos” nas comunas da alta Idade Média e do Renascimento, os “burgueses” nos Estados nacionais, constituídos de modo liberal da modernidade mais recente – ao lado das suas formas específicas de exclusão e de repressão –, também desenvolveram modelos de auto-administração e de participação, de liberdade e de tolerância nos quais se manifesta o espírito da emancipação burguesa.

No final do século XVIII, essas experiências de emancipação se articularam nas idéias de soberania do povo e de direitos humanos. Em consequência disso, desde os dias das revoluções francesa e americana cada novo “fechamento” [*Schließung*] de uma comunidade política encontra-se de certo modo sob a ressalva de um universalismo igualitário que se alimenta da intuição da inclusão – com os mesmos direitos – do outro. Isso pode ser mostrado hoje em dia nos desafios do “multiculturalismo” e da “individualização”. Ambos nos obrigam a abrir mão da simbiose do Estado constitucional com a “nação” como uma comunidade de origem, para que a solidariedade entre os cidadãos possa se renovar em um nível mais abstrato no sentido de um universalismo mais sensível às diferenças. A globalização pressiona do mesmo modo o Estado nacional a se abrir internamente para a pluralidade de modos de vida estrangeiros ou de novas culturas. Ao mesmo tempo, ela limita de tal modo o âmbito de ação dos governos nacionais, que o Estado soberano também tem de se abrir para fora diante de administrações internacionais. Se o novo fechamento ocorrer sem efeitos colaterais sociais patológicos, uma política que corresponda aos mercados globalizados deve se concretizar apenas dentro das formas institucionais que não retrocedam aquém das condições de legitimação da autodeterminação democrática.

47. J. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt/M., 1985, cap. XII.

Nesse sentido *A Grande Transformação* é instrutiva. Karl Polanyi publicou em 1944 um estudo com esse título, que apresentava o fascismo como a expressão de uma tentativa frustrada de fechamento político. Ele é descrito como uma reação tardia à quebra de um regime de livre-comércio que fora sustentado até o início do século XX por um sólido lastro-ouro. Polanyi quer provar, como historiador, que o comércio internacional, amplamente liberado das regulamentações políticas, não nasceu de modo algum de um desenvolvimento espontâneo do mercado. No século XIX, o sistema de livre-comércio é, antes, *organizado* politicamente sob o escudo protetor da “Pax Britannica”. Como antropólogo, Polanyi está ao mesmo tempo convencido de que um regime econômico desregulado dessa forma deveria, a longo prazo, destruir “a substância humana e natural da sociedade” e levar à anomia. Por outro lado, naquela época, no fim da Segunda Guerra Mundial, as consequências monstruosas de um fechamento totalitário da sociedade dividida economicamente tornava evidente a necessidade de se “subtrair ao mercado os fatores produtivos, solo, trabalho, dinheiro”.⁴⁸ O futuro de um capitalismo institucionalizado, que Polanyi trata no seu último capítulo sob o título “Liberdade em uma sociedade complexa”, antecipa traços essenciais da ordem econômica do pós-guerra. No ano da publicação desse livro, foi fundado o sistema de Bretton Woods em cujas molduras a maioria dos países industrializados pôde realizar uma política de bem-estar social relativamente bem-sucedida.

Entrementes, também esse arranjo – fruto de um fechamento político bem-sucedido – encontrou o seu fim com a imposição política da desregulamentação dos mercados mundiais, a saber, com uma abertura que, graças aos mercados financeiros, mudou novamente, e a divisão internacional do trabalho. A dinâmica da nova economia global explica a volta do interesse pela dinâmica da economia internacional analisada por Polanyi.⁴⁹ Pois se aquele “movimento duplo” – de desregulamen-

tação do mercado mundial no século XIX e de regulamentação no século XX – pudesse servir de modelo, então estaríamos novamente diante de uma “grande transformação”. Observando-se a partir da perspectiva de Polanyi, coloca-se de qualquer modo a questão quanto à possibilidade do fechamento político, mas sem que ocorra a regressão de uma sociedade mundial enredada globalmente, altamente interdependente – ou seja, sem os tipos de abalos na história mundial e sem as catástrofes que conhecemos a partir da primeira metade do nosso século e que haviam levado Polanyi a realizar então a sua pesquisa.

É certo que um novo fechamento não deve ser forjado defensivamente contra uma suposta modernização “dominadora”. Caso contrário, introduz-se a visão retrospectiva dos perdedores da modernização que – enquanto não se desiludem – se entregam a imagens utópicas de uma forma de vida totalmente “reconciliada”. O que transforma essas imagens românticas peculiarmente atrativas em imagens “utópicas”, no mau sentido do termo, são os traços regressivos de uma “eticidade” [*Sittlichkeit*] projetada para a frente que não faz justiça nem ao potencial libertador da abertura forçada de uma formação social tomada na sua dissolução, nem à complexidade das novas relações. Nem mesmo espíritos que se voltaram de modo tão decidido para a modernidade, como Hegel e Marx, estavam totalmente livres delas. Em uma passagem decisiva (*Filosofia do Direito*, §§ 249 ss.), Hegel requisitou para a determinação da eticidade do Estado racional traços corporativistas das sociedades estratificadas conforme as profissões do início da era Moderna – a corporação como “segunda família”. E o jovem Marx, não totalmente livre do sentimentalismo, definiu a idéia de uma associação livre de produtores, recordando as comunidades corporativas de vizinhos de um mundo artesanal-camponês, mundo esse que justamente cedia definitivamente sob a violência que irrompia da sociedade competitiva. É verdade que Marx logo se insurgiu contra um proto-socialismo que, com a intenção de “superação” [*Aufhebung*] da comunidade solidária, ainda encontrava-se ligado a um passado romantizado. As

48. K. Polanyi, *The Great Transformation*, Frankfurt/M., 1978, p. 333.

49. R. Cox, in: Mc Grew (org.) (cf. nota 5), pp. 53 ss.

forças socialmente integradoras do patrimônio da tradição que se afundava deveriam ser transformadas e salvas sob as condições de trabalho da industrialização incipiente. Mesmo no decorrer do movimento trabalhista, o Socialismo manteve a postura de uma cabeça de Janus que olhava tanto para um passado idealizado como também para a frente, para um futuro dominado pelo trabalho industrial.⁵⁰

Assim como as sociedades pré- e proto-industriais, também a sociedade industrial do pós-guerra, pacificada pelo Estado social, não deve ser transfigurada. O que Polanyi tinha diante dos olhos no final da guerra como o futuro de um capitalismo domesticado socialmente é descrito hoje, com um olhar retrospectivo distanciado, como a Modernidade “organizada” ou “primeira”, que foi sucedida, desde o final do período pós-guerra, por uma “segunda” Modernidade ou “expandida em termos liberais”. Desse modo, evita-se qualquer nostalgia: “Com relação ao volume e à forma de organização das práticas humanas... pode-se falar de um fechamento relativo da Modernidade... A conquista da Modernidade organizada consiste no fato de ela ter dirigido os desenraizamentos e incertezas do século XIX para uma nova coerência de práticas e orientações. Nação, classe e Estado eram os mais importantes elementos originários dessa construção a partir da qual as identidades coletivas foram formadas”.⁵¹ Sistemas de negociação equilibrados e neocorporativos, relações industriais regulamentadas, partidos de massa ancorados na estrutura social, sistemas de seguro funcionando de modo confiável, pequenas famílias com divisão de trabalho sexual tradicional, relações trabalhistas normais com carreiras padronizadas: tudo isso constituía, a partir desse ponto de vista, o fundo de uma sociedade relativamente estável, marcada pela produção e pelo consumo em massa.⁵²

50. J. Habermas, “Was heißt Sozialismus heute?”, in: J. Habermas (cf. nota 31), pp. 194 ss.

51. P. Wagner, *Soziologie der Moderne*, Frankfurt/M., 1995, p. 180.

52. Cf. U. Beck (cf. nota 16) bem como U. Beck, A. Giddens, S. Lash, *Reflexive Modernisierung*, Frankfurt/M., 1996.

Diante desse pano de fundo, as tendências para desburocratização dos serviços públicos, para “des-hierarquização” das formas de organização das empresas, para a quebra das tradições no que toca às relações familiares e entre os sexos e para a mudança das convenções de consumo e dos estilos de vida, aparecem sob uma luz mais favorável. A diferenciação crescente das formas de comunicação e das mentalidades, a diminuição da ligação dos eleitores com os partidos e a nova influência de movimentos subpolíticos sobre a política organizada e sobretudo a autonomização e ao mesmo tempo individualização cada vez maiores da própria configuração da vida emprestam um certo charme à dissolução crescente da Modernidade organizada.⁵³ No entanto, essas palavras de ordem positivas também possuem um avesso: na “flexibilização” das biografias dos empregos esconde-se uma desregulamentação do mercado de trabalho que aumenta o risco de desemprego; na “individualização” das histórias de vida revela uma mobilidade imposta que entra em conflito com ligações a longo prazo; e na “pluralização” das formas de vida reflete-se também o perigo da fragmentação de uma sociedade que perde a sua coesão.⁵⁴ Apesar de todo o cuidado que se deve ter quanto a uma referência acrítica às conquistas do Estado social, por outro lado não devemos fechar os olhos diante dos custos da sua “transformação” ou dissolução. Pode-se permanecer sensível diante da violência normalizadora das “burocracias sociais” sem por isso se fechar os olhos diante do preço escandaloso que significaria uma monetarização irresponsável do mundo da vida.

Nada justifica uma comemoração inocente da abertura da Modernidade organizada. No modo de narrar linear das teorias pós-modernas não aparece mais um novo fechamento político, porque desse ponto de vista a política – a capacidade de decisões que une toda a coletividade – dissolve-se *enquanto tal*

53. U. Beck, *Gegengifte. Die organisierte Unverantwortlichkeit*, Frankfurt/M., 1988; U. Beck (org.), *Kinder der Freiheit*, Frankfurt/M., 1997.

54. W. Heitmeyer (org.), *Was treibt die Gesellschaft auseinander?*, Frankfurt/M., 1997.

na esteira do Estado nacional que rui. Junto com a forma de organização do Estado nacional deve perder a sua base uma política de bem-estar social que supostamente atrofiou-se em uma mera “administração do social”. Quando “as responsabilidades e obrigações dos indivíduos não se deixam mais... ligar a uma ordem política demarcada... a possibilidade mesma da política está posta em questão”.⁵⁵ Para o pós-modernismo, a dissolução das sociedades organizadas com base no Estado nacional implica o “fim da política”, no qual também o neoliberalismo (que quer passar tanto quanto possível para a função de controle do mercado) deposita as suas esperanças.⁵⁶ O que para um grupo (com a decadência do mundo clássico do Estado) torna-se *impossível* em uma sociedade mundial interconectada anarquicamente – a saber, uma política segundo padrões mundiais – aparece, de outro ponto de vista, como *indesejável* – ou seja, como uma moldura política para a economia mundial desregulamentada. Partindo de premissas diferentes, pós-modernismo e neoliberalismo concordam com a mesma visão: os mundos da vida de indivíduos e de pequenos grupos se *dispersam* como mônadas por redes que se estendem pelo mundo e são coordenadas funcionalmente, em vez de se *engrenarem* nos caminhos da integração social em unidades políticas maiores e mais estratificadas.

Assim como com relação às utopias regressivas de fechamento, também aconselha-se cautela com relação a tais projeções de abertura que se apresentam como progressivas. Antes, faz-se necessária uma sensibilidade para aquele equilíbrio característico entre fechamento e abertura que marcou as estações felizes na história da modernização européia. Só poderemos enfrentar de modo razoável os desafios da globalização se conseguirmos desenvolver na sociedade novas formas de autocondução democrática dentro da constelação pós-nacional. Por isso gostaria de primeiramente testar as condições para uma política democrática para além do Estado nacional com base no

55. Wagner (cf. nota 51), p. 261.

56. J. M. Guéhenno, *Das Ende der Demokratie*, München/Zürich, 1994.

exemplo da União Européia. Não me interessam tanto, nesse trabalho, os *motivos* a favor ou contra a continuação da desmontagem da união política, mas sim a solidez das *razões* que tanto os simpatizantes quanto os céticos podem pôr na mesa e, mais especificamente, as razões pró e contra a façanha de uma democracia pós-nacional. Existem outras razões para a União Européia que não se relacionam com a questão do desligamento da democracia das formas de implementação dos Estados nacionais. Para muitos de nós, a razão histórica também desempenha um papel: que a união monetária torna irreversível a política de conciliação iniciada por Schuman, Adenauer e de Gasperi – e a ligação da Alemanha na Comunidade Européia. No que se segue trataremos, no entanto, apenas das razões a favor e contra a União Européia como a primeira figura de uma democracia pós-nacional.⁵⁷

IV

Gostaria de diferenciar quatro *posições* quanto ao grau de concordância com relação à democracia pós-nacional: os eurocéticos [*Euroskeptiker*], os pró-mercado europeu, os eurofederalistas e os partidários de um *global governance*. Os eurocéticos tomam a introdução do euro ou como algo fundamentalmente errado ou, no mínimo, como algo precipitado. Os pró-mercado europeu saúdam a moeda unificada como uma consequência necessária da conclusão do mercado interno e se dão por satisfeitos com ela. Os eurofederalistas visam uma transformação dos contratos internacionais em uma constituição política para criar desse modo um fundamento legitimador próprio para as decisões supranacionais de comissões, conselhos de ministros, tribunais e parlamento europeus. Diferente-

57. E. Grande, “Postnationale Demokratie – Ein Ausweg aus der Globalisierungsfalle?”, in: W. Fricke, E. Fricke (orgs.), *Jahrbuch für Arbeit und Technik*, Bonn, 1997, pp. 353-67.

mente desses, os partidários de uma posição cosmopolita, por sua vez, vêem o Estado confederado da Europa como base inicial para a construção de um governo de uma futura “política interna mundial” fundamentada em contratos internacionais. Essas posições são fruto de uma tomada de posição diante de determinadas questões. A título de discussão introdutória, antes de passarmos ao tema principal, quero tratar de quatro dessas *questões preliminares* decisivas.

Primeiro (a) trataremos da tese do *fim da sociedade de trabalho* [*Arbeitsgesellschaft*]. Quando no âmbito de relações normais de emprego o trabalho assalariado perde a sua força estruturadora para o todo da sociedade, o restabelecimento da “sociedade de pleno emprego” não é mais suficiente como fim político. Praticamente não se pode mais fazer reformas amplas dentro das fronteiras de um país singular. Elas exigem uma coordenação com base em conversações e procedimentos em nível supranacional. Com a unificação europeia (b) a antiga discussão sobre a *justiça social* e a *eficiência do mercado* entra em uma nova fase. Os neoliberais estão convencidos de que apenas os mercados organizados em termos globais – na medida em que possibilitam economias eficientes – realizam ao mesmo tempo os desejos quanto à justiça da divisão. Caso contrário, perderia plausibilidade a opção dos pró-mercado europeu por uma união mais frouxa dos Estados nacionais existentes, integrados apenas horizontalmente com base no mercado unificado. Em terceiro lugar (c) trataremos da questão se acaso a União Europeia pode de um modo geral compensar a perda das competências dos Estados nacionais. Observarei a título de exemplo a dimensão de uma política social eficiente quanto à redistribuição. Essa questão da *capacidade de ação* depende de uma questão mais ampla que, no entanto, pode ser analiticamente bem diferenciada, a saber, (d) se acaso comunidades políticas podem formar uma *identidade coletiva* para além das fronteiras de uma nação e, desse modo, preencher as condições de legitimação para uma democracia pós-nacional. Se essas duas questões não podem receber uma resposta afirmativa, um Estado federativo europeu não é pos-

sível. Assim, também a base para aspirações mais ambiciosas estariam suprimidas.

A abordagem que utilizo para tratar esses temas deve, no mínimo, caracterizar uma discussão complexa e assinalar a divisão dos ônus da demonstração. Apenas seguindo esse roteiro poderemos julgar uma posição “cosmopolita” que visa um novo fechamento político da sociedade global economicamente sem barreiras.

a) A tendência de elevação da produtividade do trabalho, observada em todas as sociedades industriais, teve continuidade nas sociedades pós-industriais. A progressiva racionalização foi regularmente acompanhada por uma passagem secular da população trabalhadora do setor primário para o secundário e terciário e, finalmente, para o setor quaternário de uma sociedade de saber e informação. O prognóstico repetidas vezes afirmado, segundo o qual necessariamente resultaria daí um “desemprego tecnológico”, não se confirmou nas fases anteriores. Com todos os altos e baixos, até os anos 1970 as perdas de posições de trabalho foram compensadas com uma combinação de diminuição das jornadas de trabalho ao lado do aparecimento de novos empregos. No entanto, desde então observamos na maioria dos países da OCDE uma disjunção entre crescimento econômico e nível de ocupação. Os dezoito milhões de desempregados da estatística oficial da União Europeia são o resultado de um desenvolvimento que, após cada arrancada conjuntural, deixou atrás de si um número maior de desempregados. Outros países, como os EUA ou a Inglaterra, abriram um setor de baixos salários que explora mais a demanda de prestação de serviços simples. Além disso, a dinâmica do empobrecimento e da marginalização que a sociedade descartou sobre os indivíduos teve como consequência uma maior quantidade de repressão estatal e, sobretudo, minou os padrões *públicos* da solidariedade social.

Nomeiam-se diferentes causas para o fenômeno da crescente disparidade social, sobretudo o fim do keynesianismo e uma competição mundial mais acirrada que acelera os investimentos na racionalização. Paul Kennedy calculou a ordem de

grandeza das reservas de trabalhadores que poderiam ser conquistadas nas próximas décadas na Ásia, América Latina e outros países graças ao capital de investimento que se tornou mais móvel. Outros motivos não podem decerto ser vinculados sem mais à globalização. Na maioria das sociedades da OCDE a oferta absoluta de força de trabalho aumentou com a crescente tendência à busca de emprego por parte das mulheres e também com o aumento da imigração de trabalhadores [*Gastarbeiter*], de fugitivos da pobreza etc. Porque aqui entram em jogo necessidades existenciais, os mercados de trabalho regulam a oferta excedente não segundo os mecanismos tradicionais de adaptação às quantidades que imperam nos mercados de bens. Isso também faz parte do caráter peculiar da “mercadoria força de trabalho”. Além disso, também desempenham um papel importante as circunstâncias locais e os descuidos da política econômica – por exemplo, uma administração pública inflexível, a qualificação insuficiente das forças de trabalho ou adaptações estruturais atrasadas. Também a falta de criatividade da administração, erros de organização nos negócios, falta de inovações no campo da pesquisa e do desenvolvimento, ou uma conexão insuficiente entre a indústria e a ciência podem influenciar a capacidade competitiva do padrão nacional com conseqüências no mercado de emprego.

A avaliação da tese que afirma o “fim da sociedade de pleno emprego” (Vobruba) depende manifestamente de como se *pesam* todos esses motivos. A ponderação não varia necessariamente com opções de direita ou esquerda. Enquanto a “Comissão para assuntos do futuro dos Estados-livres da Bavária e Saxônia”, sob a presidência de Meinhard Miegel, parte do princípio de que nós na Alemanha devemos contar com um alto nível de desemprego de longa duração, por outro lado a “Comissão para o futuro da Fundação Friedrich Ebert” chega à conclusão de que o emprego assalariado continua a ser a “chave da integração social”, mesmo se o seu caráter e “inclusive as imagens das profissões, estáveis por uma eternidade”, se transformam.⁵⁸ A expectativa de continuidade das estruturas

58. Zukunftskommission der Friedrich-Ebert-Stiftung (cf. nota 17), pp. 225 ss.

sociais de trabalho libera a política da tarefa de uma reformulação radical do sistema de distribuição. Sob certas condições, basta que o Estado torne-se ativo no âmbito nacional para melhorar as condições locais de valorização do capital.

A situação apresenta-se de modo diverso quando se abre mão do objetivo político do pleno emprego. Sob essa premissa pode-se, por exemplo, tentar abaixar o padrão da justiça distributiva – e assim como que liquidar o Estado social que passa a ser visto, então, como uma “excrecência”. Ou podem-se demarcar alternativas que não são de modo algum baratas: por exemplo, uma redistribuição radical do volume reduzido de emprego assalariado,⁵⁹ ou a participação de camadas mais amplas na posse do capital,⁶⁰ ou a desvinculação de uma renda mínima [*Grundeinkommen*] estatal (acima do nível do auxílio social) dos ganhos salariais.⁶¹ Redistribuições radicais desse tipo esbarram não apenas na resistência dos interesses existentes, nas orientações de valores e nas relações de propriedade, elas também não se deixam implementar sem custos ou competições dentro de um plano nacional singular. Durante os anos 1970, as discussões sobre a renda mínima e a economia dual [*Dualwirtschaft*] ainda partiam da premissa segundo a qual o Estado nacional poderia realizar a reforma social sob a sua própria direção. No entanto, após a modificação das condições globais, ficou claro que as respostas ao “fim da sociedade de emprego” tornam necessária uma iniciativa coordenada em um nível supranacional.

59. G. Grözinger, “Drei wirtschaftspolitische Ziele, drei semi-autonome Institutionen”, in: *Wirtschaftswissenschaftliche Diskussionsbeiträge*, nº 8, Flensburg, 1998.

60. Scharpf (cf. nota 42), pp. 247 ss.

61. O que G. Vobruba (“Ende der Vollbeschäftigungsgesellschaft”, in: *Zeitschrift f. Sozialreform*, 44, 1998, pp. 77-99) afirma à p. 88 com relação à idéia do *shareholder socialism* pode-se aplicar de modo coerente a outros planos para a combinação – visando o equilíbrio – de muitas fontes de salário: “Todas essas estimativas levam à dissolução da coordenação pessoal de grupos populacionais em relação às fontes sociais de salário e às posições de interesse. Dizendo de modo mais simples: se o capitalismo venceu, então todos devem tornar-se (co-)capitalistas para compartilhar dos frutos dessa vitória. Se empregos assalariados não são mais suficientes como fonte salarial, eles devem ser complementados com ganhos de capital”.

b) A alternativa neoliberal mencionada alude à antiga controvérsia quanto à relação da justiça social com a eficiência do mercado. Praticamente não tenho aqui nenhum aporte novo para o esclarecimento dessa louvável briga de dogmas. Deve-se levar em conta que um mercado de trabalho amplamente desregulamentado e a privatização da assistência à saúde, aos idosos e ao desemprego faz com que surjam – no âmbito dos pior assalariados e dos que possuem relações de ocupação mais inseguras – meios empobrecidos reduzidos ao mínimo para a existência. Mesmo se, então, a maioria dos contentes (e dos não-tão-contentes) pudessem lidar com essa situação e entregar, na qualidade de problema de segurança interna e de amparo à pobreza, o resto da população condenada a ser “supérflua” – também segmentada pelo processo político – a um Estado repressivo, o processo forçado de perda da solidariedade permaneceria como um espinho encravado na carne da cultura política.⁶² Uma justificativa *funcional* não é suficiente para tornar aceitável de modo *normativo* diferenças sociais muito gritantes em uma sociedade civil constituída democraticamente. Como teoria normativa, o neoliberalismo lança mão então de um argumento que afirma de modo *peremptório* que os mercados eficientes garantem não apenas uma relação excelente entre os gastos e os ganhos, mas também uma divisão socialmente justa. Dito isso, impõem-se duas questões: quais expectativas normativas os mercados eficientes devem satisfazer? E com que plausibilidade pode-se afirmar que mercados funcionam de modo tão eficiente que nos permitem esperar – ao menos nesse sentido mais restrito de justiça social, como ainda veremos – uma divisão aceitável *normativamente*?

Na base do princípio fundamental do neoliberalismo encontra-se um conceito de *justiça de troca* advindo do modelo processual do direito contratual. Em uma operação de troca, o rendimento, a aquisição e o lucro – ou seja, aquilo que se recebe – encontram-se em uma relação de equivalência com aqui-

lo que se dá, ou seja, com a despesa, a oferta e o depósito, sobretudo se o acordo, nomeadamente o consentimento de ambos lados, concretiza-se sob certas condições padronizadas: os envolvidos devem ter a mesma liberdade para decidir conforme as preferências próprias de cada um. Um mercado que, juntamente com o meio monetário, é institucionalizado com base nos diretos igualitários privados à liberdade e, em particular, assenta-se na liberdade contratual e nos direitos à propriedade, assegura um procedimento para a troca de equivalentes que, nesse sentido, é “justa” quando e à medida que efetivamente possibilita uma competição “livre” – no sentido rigorosamente normativo da mesma liberdade privada para todos. Aqui vale também o pagamento justo com relação ao desempenho como um caso especial de justiça de troca baseada no pressuposto da existência de liberdade de arbítrio recíproca.

Esse conceito de liberdade vincula-se a um conceito de pessoa *normativamente reduzido*. O conceito do “indivíduo racional que decide” é independente tanto do conceito de uma pessoa moral, que pode ligar a sua vontade ao conhecimento daquilo que interessa igualmente a todos os atingidos, como também ao conceito do cidadão de uma República, que participa de modo igualitário da práxis pública da autolegislação. A teoria neoliberal conta com sujeitos do direito privado [*Privatrechtssubjekte*] que “fazem e permitem o que querem”, segundo as próprias preferências e orientações de valores, dentro das fronteiras legais de ação. Eles não necessitam se interessar *mutuamente uns pelos outros* e, portanto, não estão equipados com um sentido moral para obrigações sociais. O respeito reclamado juridicamente das liberdades privadas, que valem de modo igualitário para todos os participantes da competição, é algo diferente do respeito uniforme diante da dignidade humana de qualquer pessoa.

O neoliberalismo conta com uma “sociedade de direito privado” [*Privatrechtsgesellschaft*] também na medida em que o valor de uso das liberdades dos cidadãos se esgota na fruição da autonomia privada. O aparelho de Estado tem o sentido instrumental de ir ao encontro de decisões que conectam a co-

62. Agnew e Corbridge (cf. nota 12), pp. 201 ss.

letividade segundo a medida das preferências agregadas dos cidadãos da sociedade. Decerto o processo democrático serve à proteção das liberdades privadas iguais, mas não acrescenta a esta nenhuma outra dimensão da liberdade – como, por exemplo, a autonomia política. O neoliberalismo não é sensível à idéia republicana da autolegislação, na qual as autonomias privada e civil se pressupõem reciprocamente. Ele fecha-se contra a intuição para a qual os cidadãos só são livres quando aqueles aos quais o direito se endereça podem ao mesmo tempo se reconhecer como os seus autores.

Essa dupla abreviação normativa que o neoliberalismo executa na escolha dos seus princípios talvez esclareça um certo descuido com as questões da justiça social – a saber, aquela posição que oscila entre a tolerância, a indiferença e o cinismo que se alinha freqüentemente, na Alemanha, a uma antropologia pessimista que possui uma origem bem diferente. Mesmo essas expectativas normativas reduzidas, é claro, só poderão ser preenchidas pelos mercados se eles trabalharem de fato “eficientemente” conforme aos pressupostos do modelo. Não preciso deter-me aqui *in extenso* no que toca às conhecidas objeções.⁶³ É justo que os mercados sejam elogiados pelo fato de ligarem a transmissão eficiente e econômica de informações ao estímulo para o processamento das mesmas conforme certos fins. Mas essa função encontra-se fundamentalmente limitada pela não-sensibilidade diante dos custos externos; os mercados são surdos para informações cuja linguagem não seja a dos preços. De resto, os mercados reais preenchem de modo muito precário a função de estabelecimento dos preços, porque normalmente não satisfazem às exigências ideais da livre competição. Por último, a força igualizante do mercado – que deve submeter o desempenho de todos os participantes a uma medida imparcial – fracassa graças ao fato evidente de que as pessoas tal como as conhecemos de modo algum possuem as mesmas chances de participar dos mercados e de obter ganhos.

63. Id., pp. 222 ss.

Mercados reais reproduzem – e agravam – vantagens relativas das empresas, famílias e pessoas *já presentes ex ante*.

c) Da opção neoliberal pelos mercados desregulamentados resulta a preferência pelo mercado europeu unificado e pela política monetária comum de um Banco Central independente. Por outro lado, a opção social-democrata por uma regulamentação estatal, que criaria o campo para mercados eficientes e que deveria fechar as brechas entre a justiça social e a eficiência do mercado, é freqüentemente conectada a uma postura eurocética. A questão decisiva é saber se a União Européia de um modo geral terá condições de tomar para si tarefas essenciais do Estado nacional. No avesso dessa questão, perguntamo-nos qual campo político de manobra os governos nacionais ainda possuem.

Os eurocéticos partem do pressuposto de que se formaram nos Estados nacionais diferentes configurações não-econômicas – de práticas, instituições e mentalidades – que atribuem um perfil particular a cada posição econômica e que determinam em grande parte as possibilidades do seu sucesso na competição global. Esse pressuposto baseia-se em um modelo de pesquisa que analisa o embasamento institucional dos sistemas de produção nacionais visando anular as abstrações da economia neoclássica.⁶⁴ É evidente que em uma dada constelação de mercado não existe um “único caminho correto” para uma combinação, atraente nos custos, de forças de trabalho, capital e matéria-prima: “Social systems of production vary not only in the ways firms approach profits, but also in the degree to which they attempt to maximize (a) criteria of allocative efficiency or X-efficiency considerations, (b) social peace and egalitarian distribution considerations, (c) quantity vs. quality aspects of production, and (d) innovation in developing new products versus innovation in improving upon existing products”.⁶⁵ Desse ponto de vista, por exemplo, a “Comissão

64. J. R. Hollingsworth, R. Boyer, *Contemporary Capitalism*, Cambridge, 1997, pp. 1-48.

65. Id., p. 37.

para o futuro da Fundação Friedrich Ebert” elaborou um perfil para a posição econômica alemã que (em vez da estratégia neoliberal de rebaixamento dos custos) sugere para a posição vantagens específicas advindas do incentivo estatal.⁶⁶

O impressionante catálogo de pontos de partida para uma reforma política nacional (melhora da capacidade de inovação, desenvolvimento de recursos humanos, modernização da administração, um setor de baixos salários que se tornaria aceitável graças aos impostos negativos sobre os salários etc.) não alude evidentemente ao fato de que os processos de globalização mencionados cortam ambos, a saber, tanto os recursos fiscais bem como o campo de manobra para uma política ativa de crescimento e de emprego e, desse modo, põem em dificuldades a política social. Daí os eurocéticos não se contentarem em destacar as qualidades empalidecidas do Estado nacional. Eles contra-atacam e perguntam se acaso a União Européia pode conquistar de um modo geral a capacidade de ação política que os Estados nacionais perderam segundo a leitura eurofederalista. Incontestável é a densa rede de regulamentações com as quais entrementes a Comissão européia, o Conselho de ministros e, de modo não desprezível, a Corte de justiça européia cobriram as sociedades dos Estados-membros. Pois a política européia que persegue desde o início o objetivo de incentivar a livre mobilidade de bens e serviços, do capital e das pessoas, avança profundamente em muitos âmbitos da política.⁶⁷ Isso vale até mesmo para a política social. A União Européia promulgou, por exemplo, importantes leis sociais voltadas para a igualdade das mulheres, enquanto a Corte de justiça européia tomou mais de trezentas decisões relevantes em termos dos direitos sociais para tornar os regimes nacionais de bem-estar social compatíveis com o mercado interno comum. Essas adaptações não atingem, no entanto, os modos de cobrança de impostos, de financiamento e de distribuição, que os países-membros

estabelecem de modo totalmente diverso, conforme os seus regimes de política social (consideravelmente diferentes quanto à construção e ao nível de desempenho).

Na atual conjuntura, quando os Estados-membros perdem possibilidades fiscais macroeconômicas graças à união monetária e à política monetária européia unificada, enquanto a competição dentro da Europa novamente se acirra, devemos esperar problemas de outra dimensão. Países com alto nível social temem o risco de uma nivelção para baixo; países com uma proteção social relativamente fraca temem perder as vantagens dos seus baixos custos com a introdução de padrões mais elevados. A Europa se encontrará diante da alternativa: ou resolve o problema com base no mercado – numa competição entre os modelos de política social que permanecem sob a esfera da responsabilidade nacional – ou enfrenta o problema politicamente procurando atingir uma “harmonização” nas questões importantes das políticas social, do mercado de trabalho e fiscal. Não preciso recapitular a querela dos especialistas em todos os seus detalhes.⁶⁸ Essencialmente, trata-se de saber se as instituições européias encontram-se apenas em condições de simplesmente sintonizar os interesses nacionais no sentido de uma integração negativa de modo que surjam novos mercados; ou então de saber se elas também possuem a força de ir ao encontro de decisões *que corrijam o mercado* no sentido de uma integração positiva e de impor regulamentos com efeito redistributivo. Pois, ao lado da estabilidade do câmbio, o nível de emprego e o crescimento contínuo constituem objetivos de política econômica com igual importância e concorrentes e, em caso de necessidade, devem ser perseguidos em concorrência com o Banco Central independente.⁶⁹

O lado cético apóia-se na evidência histórica da dupla tentativa frustrada de se expandir a política européia dotando-a com uma dimensão social e de – na trilha da política social –

66. Zukunftskommission der Friedrich-Ebert-Stiftung (cf. nota 17), pp. 76 ss.

67. F. W. Scharpf, *Optionen des Föderalismus in Deutschland und Europa*, Frankfurt/M., 1994.

68. St. Leibfried, P. Pierson (org.), *Standort Europa. Europäische Sozialpolitik*, Frankfurt/M., 1998.

69. Grözinger (cf. nota 59).

desenvolver a Comunidade Européia no sentido de um Estado federativo.⁷⁰ Wolfgang Streeck vai atrás das coalizões e estratégias que logo reduziram tais ambiciosas tentativas de harmonização ao objetivo – submisso ao mercado – de superação das barreiras que impediam a mobilidade entre os mercados de trabalho nacionais. Em contrapartida, o outro lado salienta o interesse próprio, o espaço para a ação e a relativa independência dos órgãos europeus com relação aos governos nacionais, a submissão dos políticos às decisões uma vez tomadas, bem como a “teimosia” dos problemas mesmos que sempre demandam regulamentações e se complexificam.⁷¹ Os euro-otimistas também podem apontar para o fato de que a União Européia, ainda que de modo tímido, executa há muito tempo uma política de redistribuição ativa em outros âmbitos – uma redistribuição entre setores, com base na política agrária comum, bem como uma redistribuição entre as regiões, com base no emprego de fundos estruturais.

A discussão parece indicar que nenhum dos lados tem razão – nem os neo-realistas, que julgam que apenas o Estado nacional possui a força para uma política “modeladora”, nem os neofuncionalistas, que esperam uma transformação de certo modo “automática” do mercado interno em um Estado federativo: “O futuro da política social européia não depende da necessidade de institucionalização do mercado interno europeu..., depende antes de se saber se a Europa como sistema político pode levantar os recursos políticos necessários para impor obrigações redistributivas aos participantes fortes do mercado”.⁷² A união monetária é o último passo em um percurso que foi iniciado com esperanças muito elevadas da parte dos articuladores do projeto, mas que, olhando-se retrospectiva-

mente, pode ser descrito de modo mais sóbrio como uma “criação intergovernamental de mercado”. Hoje atingiu-se um ponto no qual uma densa rede horizontal que perpassa o mercado é complementada por uma regulamentação política relativamente fraca, e esta, por sua vez, por serviços públicos ainda mais parcamente legitimados. A dinâmica européia de unificação pode ir além desse ponto apenas se os eurofederalistas – contra esse *status quo* desejado pelos pró-mercado europeu – desenvolverem uma imagem futura da Europa que embale a fantasia e que suscite uma discussão pública amplamente efetiva e dramática sobre o tema *comum* nas *diversas* arenas nacionais.

d) A alternativa política a uma “Europa-mercado”, congelada no formato neoliberal, pode ser defendida, contra as esperadas objeções econômicas, argumentando-se que o espaço econômico europeu, graças ao seu denso enredamento regional de comércio e investimentos diretos, ainda desfruta no todo de uma independência relativamente grande com relação à competição global. Mas mesmo que exista um campo de manobras econômico para uma Europa capaz de agir em termos políticos – ou seja, também na política econômica –, a transformação da União Européia em um Estado federativo depende de uma outra condição: “Um fortalecimento da capacidade de governo das instituições européias não é pensável sem o aumento da sua base de legitimação formalmente democrática”.⁷³ Se a Europa deve tornar-se capaz de negociar [*handlungsfähig*] com base em uma política integrada de múltiplos planos, antes de qualquer coisa os cidadãos europeus, até agora caracterizados apenas pelo seu passaporte comum, devem aprender a reconhecer nos habitantes de fora dos limites nacionais membros da mesma comunidade política: “eles não devem desconfiar de prejuízos ‘inaceitáveis’ aos ‘nossos’ interesses advindos dos membros das outras nações européias” – nem em termos dos “objetivos nem dos resultados”.⁷⁴

70. W. Streeck, “Vom Binnenmarkt zum Bundesstaat? Überlegung zur Politischen Ökonomie der Europäischen Sozialpolitik”, in: Leibfried e Pierson (orgs.) (cf. nota 68), pp. 377 s.

71. P. Pierson, St. Leibfried, “Zur Dynamik sozialpolitischer Integration: Der Wohlfahrtsstaat in der europäischen Mehrebenenpolitik”, in: Leibfried e Pierson (orgs.) (cf. nota 68), pp. 425 ss.

72. Streeck (cf. nota 70), p. 391.

73. C. Offe, *Demokratie und Wohlfahrtsstaat* (manuscrito, 1998), p. 27.

74. *Id.*, p. 22.

É bem conhecido que o esquema da constituição de um Estado federativo nacional, por exemplo da República Federativa Alemã, não pode ser transposto sem mais para um Estado plurinacional concebido como federalista da amplidão da União Européia.⁷⁵ O achatamento das identidades nacionais dos Estados-membros e a sua mistura em uma “nação européia” não é nem possível nem desejável. Também em um Estado federativo europeu, por exemplo, a segunda câmara dos representantes do governo teria uma posição mais forte do que o Parlamento dos representantes do povo eleitos de modo direto. Isso porque em uma União *constituída* politicamente os únicos elementos que determinam hoje a *negociação* e os *acordos* multilaterais entre os Estados-membros também não podem sumir sem deixar rastros. Mas políticas coordenadas positivamente e efetivas na redistribuição devem se assentar em uma formação democrática da vontade em termos europeus, e essa não pode existir sem um fundamento de solidariedade. A solidariedade cívica até agora limitada ao Estado nacional deve-se estender a tal ponto entre os cidadãos da União que, por exemplo, suecos e portugueses estariam dispostos a responder *uns pelos outros*. Apenas então poder-se-á exigir deles salários mínimos [*Mindestlöhne*] semelhantes e, de um modo geral, as mesmas condições para os projetos de vida individuais como também nacionais. Os próximos passos para uma federação européia passam por riscos extremos, pois uma coisa deve estar conectada a outra: a expansão da capacidade de ação política deve caminhar ao lado de uma expansão da base de legitimidade das instituições européias.

Por um lado, os danos sociais e políticos derivados de um “campeonato de desregulamentação” entre as “posições” nacionais sob a fiscalização aparentemente apolítica de um Banco Central só podem ser evitados se a política monetária européia

comum for complementada por políticas econômicas, fiscais e sociais comuns, fortes o suficiente para evitar percursos nacionais isolados, provocados por influências negativas externas [*negative Drittwirkung*]. Isso torna necessária a passagem de certos direitos de soberania para um governo europeu e os Estados nacionais essencialmente manteriam as competências de regulamentação das esferas que não produzem efeitos colaterais nos assuntos “internos” dos demais Estados-membros. A União Européia deveria, em outras palavras, não se fundamentar mais em contratos internacionais e adaptar-se a uma “Carta” na forma de uma Constituição. Por outro lado, essa transição dos acordos intergovernamentais para um Estado político constituído não pode prescindir de um *procedimento* de legitimação democrática comum, que vá além do código eleitoral definido em termos nacionais e das esferas públicas segmentadas nacionalmente, e tampouco de uma práxis comum de construção das opiniões e das vontades que se alimente das raízes de uma sociedade civil européia e se desdobre em uma arena com dimensões européias. Hoje essa condição da legitimação para uma democracia pós-nacional evidentemente ainda não foi satisfeita. Os céticos quanto à Europa duvidam que ela possa vir a ser satisfeita.

O argumento que afirma a inexistência de um “povo” europeu e que, portanto, não existe um poder legislador⁷⁶ ganha o caráter de uma objeção fundamental apenas a partir de um determinado uso do conceito “povo” [*Volk*].⁷⁷ O prognóstico que afirma que não haverá algo como um povo europeu seria plausível se a força criadora de solidariedade do “povo” de fato dependesse da base de confiança pré-política de uma comunidade “amadurecida” que os compatriotas como que herdariam com o seu “destino de socialização”. Mesmo Claus Offe ba-

75. E. Grande, “Demokratische Legitimation und europäische Integration”, in: *Leviathan*, 1996, pp. 339-60. R. Schmalz-Bruns, “Bürgergesellschaftliche Politik – ein Modell der Demokratisierung der Europäischen Union”, in: K. D. Wolf (org.), *Projekt Europa im Übergang?*, Baden-Baden, 1997, pp. 63-90.

76. D. Grimm, *Braucht Europa eine Verfassung?* (Carl Friedrich von Siemens Stiftung), München, 1995.

77. Cf. meu reparo a Dieter Grimm, in: Habermas (cf. nota 6), pp. 185 ss.; cf. ainda G. Delanty, “Models of Citizenship: Defining European Identity and Citizenship”, in: *Citizenship Studies*, I, 1997, pp. 285-304.

seia o seu raciocínio cético na premissa segundo a qual a disponibilidade dos cidadãos para se entregar aos riscos de um Estado social que redistribui não poderia ser explicada sem esse tipo de solidariedade *adscritiva* com um “de nós”. Apenas a pertença a uma comunidade de destino pré-política de uma nação possui o efeito de estabelecer a ligação e gera a confiança inicial que torna compreensível por que cidadãos interessados neles mesmos colocam as preferências próprias abaixo das exigências de uma autoridade estatal “que impõe obrigações”. Mas desse modo descreve-se corretamente esse fenômeno que exige explicação?

Existe uma dissonância digna de nota entre os traços um tanto arcaicos do “potencial de compromisso” de “companheiros de destino” [*Schicksalsgenossen*] que se sacrificam voluntariamente e a autocompreensão normativa do Estado constitucional moderno como uma associação voluntária de “companheiros de direitos” [*Rechtsgenossen*]. Os exemplos do serviço militar obrigatório, da tributação e do ensino obrigatório sugerem uma imagem do Estado democrático como uma autoridade que, antes de qualquer coisa, obriga e impõe sacrifícios aos submetidos ao seu domínio. A imagem encaixa-se mal em uma cultura iluminista cujo núcleo normativo consiste em suprimir a moral do *sacrificium* exigido publicamente. Os cidadãos de um Estado de direito democrático compreendem-se como os autores das leis que eles (na condição de endereçados) são obrigados a obedecer. Diferentemente do que ocorre na moral, no direito positivo os deveres valem como algo secundário; eles *resultam* apenas da compatibilidade dos direitos de cada um com os mesmos direitos de todos os demais. O serviço militar obrigatório (e a pena de morte) não pode, além disso, ser fundamentado sob essas premissas. A obrigatoriedade fiscal é consequência da decisão de criar uma ordem política, com os meios do direito positivo e coercitivo, que garanta em primeira linha os direitos subjetivos. O assim chamado ensino obrigatório, por último, baseia-se no direito fundamental das crianças e dos jovens à aquisição de uma qualificação fundamental que o Estado, atendendo ao interesse dos portadores do

direito fundamental, deve impor em certos casos também contra a resistência dos pais.

Não nego o caráter de cabeça de Janus da “nação” como a primeira forma moderna de identidade coletiva ainda alimentada pelas projeções de filiação [*Herkunftsprojektionen*]. Ela varia entre a naturalidade imaginada de uma nação-povo [*Volksnation*] e a construção jurídica de uma nação de cidadãos. Mas as sendas européias do surgimento do Estado-nação – ocidentais e setentrionais assim como as centrais e centro-orientais: *from state to nation vs. from nation to state* – dão prova do caráter construído dessa nova formação da identidade, mediado pelo meio jurídico e pela comunicação de massa. A consciência nacional é fruto tanto da mobilização dos que têm direito ao voto na esfera pública política, como também da mobilização daqueles obrigados a cumprir o serviço militar para a defesa da pátria. Ela está ligada à autocompreensão igualitária dos cidadãos democratas e deriva do contexto comunicativo da imprensa e da luta pelo poder – diluída no discurso – dos partidos políticos. O Estado nacional desenvolve-se nesse contexto cheio de pressupostos no sentido da “maior liga social conhecida até hoje que pôde tornar aceitável o sacrifício de redistribuição”.⁷⁸ Justamente as condições de surgimento artificiais da consciência nacional falam, no entanto, contra a hipótese derrotista segundo a qual uma solidariedade civil entre estranhos só pode ser estabelecida nas fronteiras de uma nação.⁷⁹ Se essa forma de identidade coletiva deve um impulso de abstração importante à transformação da consciência – de local e dinástica para nacional e democrática –, por que um tal processo de aprendizado não poderia ser continuado?

Essa mudança de forma da integração social decerto não surgirá como que espontaneamente a partir de uma integração funcional gerada pelas interdependências econômicas. Mesmo se o mercado interno europeu e a política monetária comum

78. Offe (cf. nota 73), p. 46.

79. E. W. Böckenförde, *Welchen Weg geht Europa?* (Carl-Friedrich von Siemens Stiftung), München, 1997, p. 37.

pudessem, contra as expectativas, estabelecer-se sem um auxílio político, com base em um crescimento igualitário e no desemprego em queda, essa dinâmica *sistêmica* não seria suficiente para permitir o nascimento, como que “pelas costas”, do substrato *cultural* para uma confiança transnacional recíproca. Para tanto, é necessário um outro cenário no qual as diferentes “antecipações” se apoiem e se estimulem reciprocamente em um processo circular. Uma carta europeia antecipa as competências alteradas de uma Constituição que só poderá funcionar se de fato se der o processo democrático aberto por ela mesma. Esse processo de legitimação deve ser mantido por um sistema partidário europeu que só poderá se formar à medida que os partidos políticos existentes primeiro debatam nas suas arenas nacionais sobre o futuro da Europa e, desse modo, articulem interesses que ultrapassam as fronteiras. Essa discussão deve, em contrapartida, encontrar ressonância em uma esfera pública política europeia que, por sua vez, pressupõe uma sociedade civil europeia com ligas defensoras de interesses, organizações não-estatais, movimentos civis etc. Mas os meios de comunicação de massa transnacionais podem apenas criar um tal contexto comunicacional multilíngüe quando – como já é o caso hoje nas pequenas nações – o sistema de formação nacional incumbir-se de uma base de língua (estrangeira) comum. Não se verá forças propulsoras normativas que consigam sincronizar e pôr em andamento esses diferentes processos dos centros nacionais dispersos sem que se sobreponham projetos voltados para uma cultura política comum.⁸⁰ Esses projetos podem, no entanto, surgir no horizonte histórico no qual os cidadãos da Europa já se encontram.

O processo de aprendizado, que deverá levar a uma solidariedade de cidadãos expandida em termos europeus, encontra-se de fato em uma linha de experiências especificamente europeia. O desenvolvimento europeu desde o final da Idade Média é mais caracterizado que as demais culturas pelas

divisões, diferenças e tensões – pela rivalidade entre os poderes secular e religioso, por uma fragmentação regional do domínio político, pela oposição entre a cidade e o campo, pela cisão confessional e pelos profundos conflitos entre a ciência e a fé, pela concorrência das grandes potências, pela relação imperial entre metrópoles e colônias e, sobretudo, pela inveja e pela guerra entre as nações. Esses conflitos agudos e frequentemente radicalizados de modo fatal também representam – nos momentos mais felizes – um aguilhão no sentido da descentralização das perspectivas próprias de cada um, um impulso para a reflexão acerca das animosidades e para uma tomada de distância com relação a elas, um motivo para superação do particularismo, para o aprendizado de formas de relacionamento tolerantes e para a institucionalização das discussões. Essas experiências com formas acertadas de integração social marcaram a autocompreensão normativa da modernidade europeia com um universalismo igualitário que pode nos facilitar – a nós, filhos, filhas e netos de um nacionalismo bárbaro – a transição para as relações exigentes de reconhecimento próprias de uma democracia pós-nacional.

V

Um Estado confederado europeu obterá, em caso favorável, graças à sua base econômica alargada e à moeda comum, efeitos escalonados, como, por exemplo, vantagens no campeonato global. A criação de unidades políticas maiores ainda não modifica, no entanto, nada no *modus* da concorrência por posições enquanto tal, ou seja, no modelo de alianças defensivas contra o resto do mundo. Por outro lado, fusões supranacionais desse gênero cumprem, ainda assim, com uma condição que é necessária para o emparelhamento da política com os mercados globalizados. Assim, pode-se formar ao menos um grupo de atores apto a negociações globais que em princípio é capaz não apenas de acordos incisivos, mas também de implementá-los. Eu gostaria, concluindo, de abordar a questão

80. Os impulsos da esquerda para uma tal discussão foram fracos até o momento: cf. P. Gowan, P. Anderson (orgs.), *The Question of Europe*, London, 1997.

de se esses atores políticos poderiam fortificar no âmbito da ONU a rede de negociações transnacionais, a princípio frágil, de modo a tornar possível uma *mudança de rumo* no sentido de uma política interna mundial [*Weltinnenpolitik*] sem um governo mundial.

Os problemas de coordenação existentes em nível europeu radicalizam-se ainda mais em nível global. Porque a coordenação negativa dos comportamentos omissos demanda o menor esforço para a implementação, foi possível, sobretudo sob a pressão hegemônica dos EUA, que a liberalização do mercado internacional se impusesse, bem como que um regime econômico internacional se concretizasse, o que, por sua vez, selou a desmontagem das barreiras comerciais. Os efeitos externos da produção de poluentes e os riscos das tecnologias de ponta que vão além das fronteiras levaram até mesmo à criação de organizações e de práticas que assumiram tarefas reguladoras. Mas os obstáculos são (ainda) altos demais para as regulamentações globais que exijam não apenas a coordenação positiva das ações dos diversos governos, mas que também penetrem no modelo de divisão existente.

À luz das recentes crises no México e na Ásia, naturalmente cresce um interesse na prevenção de quebras nas bolsas e no maior rigor das regulamentações tanto dos negócios a crédito como também da especulação de moedas. Casos críticos nos mercados financeiros internacionais tornam consciente a carência de institucionalização. Também o tráfico globalizado de mercadorias exige uma segurança legal, ou seja, um equivalente transnacional efetivo para as conhecidas garantias do direito privado civil que o Estado assegura em termos nacionais aos investidores e parceiros comerciais: “Deregulation can be seen as negotiating on the one hand the fact of globalization, and, on the other, the ongoing need for guarantees of contracts and property rights for which the state remains as the guarantor of last instance”.⁸¹ Mas não se pode deduzir ainda a capacidade e

81. S. Sassen, *Globalization and its Discontents*, New York, 1998, p. 199.

disposição dos Estados para regulamentações corretoras do mercado a partir do desejo de ações reguladoras estatais – sejam elas voltadas para os mercados financeiros globalmente conectados, ou para as infra-estruturas e serviços estatais, dos quais as empresas transnacionais não podem prescindir.⁸² Governos nacionais que praticamente não podem mais influenciar via administração da macroeconomia na circulação no âmbito das suas “economias nacionais” [*Volkswirtschaften*], entremontes desnacionalizadas, devem se limitar, sob as condições do campeonato global, a melhorar a atratividade da sua posição, ou seja, as condições locais de valorização do capital.

A influência sobre o modo mesmo de concorrência pelas posições teria uma outra qualidade. Sob as condições dadas, não se pode sequer chegar a um acordo quanto a um imposto de transações mundial sobre lucros na especulação. Com maior razão parece difícil imaginar qualquer tipo de procedimento, uma organização ou uma conferência permanente, na qual, por exemplo, os governos dos Estados-membros da OCDE pudessem se unir quanto às legislações tributárias nacionais. Um sistema de negociação internacional que limite uma “race to the bottom” – uma competição desreguladora que leva ao rebaixamento dos custos, estrangula os campos de ação para as negociações de política social e prejudica o padrão social – deveria ter o poder para estabelecer regulamentações efetivas na redistribuição. Políticas *incisivas* desse gênero seriam, todavia, pensáveis dentro de uma União Européia que – apesar da composição multinacional e de uma posição forte dos governos nacionais – assumisse uma *qualidade de Estado*. Mas em termos globais faltam tanto uma capacidade de ação política de um governo mundial como também uma base de legitimação

82. Cf. Sassen (*id.*, pp. 202 ss.): “A focus on place, and particularly the type of place I call ‘global cities’, brings to the fore the fact that many of the resources necessary for global economic activities are not hypermobile and could, in principle, be brought under effective regulation... A refocusing of regulation onto infrastructures and production complexes in the context of globalization contributes to an analysis of the regulatory capacities of states that diverges in significant ways from understandings centered on hypermobile outputs and global telecommunications”.

correspondente. A ONU é uma comunidade flexível de Estados. Falta a ela a qualidade de uma comunidade de cosmopolitas que – com base em uma formação de opinião e da vontade – legitimam e impõem as decisões políticas com conseqüências sensíveis. Já o desejo de um tal Estado mundial é questionável. As especulações acerca de uma ordem de paz mundial – que ocupam a filosofia desde a famosa proposta do Abbé Saint-Pierre (1729) até os nossos dias – levam geralmente a destacar os perigos de um império mundial despótico.⁸³ Mas um olhar sobre o estado, a função e a constituição da Organização das Nações Unidas dá mostras de que essa preocupação é infundada.

Hoje a ONU reúne Estados-membros que apresentam diferenças extremas no que toca ao número e à densidade populacional, bem como ao *status* de legitimação e ao nível de desenvolvimento. Na Assembléia Geral, cada Estado dispõe de um voto, enquanto a composição do Conselho de Segurança e o direito ao voto dos seus membros levam em conta as relações de poder efetivas. O regulamento obriga os governos nacionais a respeitar os direitos humanos, a soberania recíproca de cada um, bem como a abdicar ao uso da violência militar. Com a criminalização das guerras ofensivas e dos crimes contra a humanidade, os sujeitos do direito internacional perderam a suposição geral da inocência. É verdade que as Nações Unidas não dispõem nem de uma Corte de justiça internacional (que, de resto, acabou de ser encaminhada em Roma) nem de tropas próprias. Mas podem impor sanções e conferir mandatos para a execução de intervenções humanitárias.

A ONU nasceu após a Segunda Guerra com o objetivo imediato de evitar novas guerras. Desde o início, a função de manutenção da paz esteve ligada à tentativa de imposição política dos direitos humanos. Acrescentaram-se, entretanto, a tarefa de evitar a guerra as questões de segurança ecológica. Mas tanto os fundamentos normativos da Declaração dos Direitos do Homem da ONU, como também a concentração nas

questões de segurança em um sentido mais amplo denunciam a exigência funcional limitada à qual as Nações Unidas respondem sem possuir um monopólio da violência: por um lado a domesticação da guerra, da guerra civil e da criminalidade estatal; por outro, a evitação de catástrofes humanas e de riscos mundiais. Diante dessa *limitação ao âmbito de trabalhos ordenadores elementares*, mesmo uma reforma ambiciosa das instituições existentes não criaria um governo mundial.

Os defensores de uma “democracia cosmopolita”⁸⁴ buscam três objetivos: primeiro, a criação do *status* político dos cosmopolitas [*Weltbürger*, cidadãos do mundo] que pertencem às Nações Unidas não apenas por intermédio dos seus Estados, mas que também são representados em um parlamento mundial pelos representantes por eles eleitos; em segundo lugar, a construção de uma Corte de justiça internacional com as suas competências usuais cujos juízos seriam válidos também para os governos nacionais; e, finalmente, a ampliação do Conselho de Segurança nos termos de um Executivo capaz de ação.⁸⁵ Mesmo uma ONU operando fortalecida desse modo e ampliada nos seus fundamentos de legitimação poderia tornar-se efetivamente ativa, no entanto, apenas nos âmbitos de competência limitados de uma política reativa de segurança ou de direitos humanos bem como de uma política ecológica preventiva.

A limitação ao âmbito de trabalhos ordenadores elementares pode ser explicada não apenas a partir das motivações pacifistas às quais as Nações Unidas deve a sua origem. Também falta às Nações Unidas, por motivos estruturais, a base legitimadora para tarefas mais amplas. Toda organização mundial diferencia-se das comunidades organizadas em torno do Estado graças à “condição de inclusão total” – ela não pode excluir ninguém porque não permite nenhuma fronteira social

83. D. Archibugi, “Models of international organization in perpetual peace Projects”, *Review of International Studies*, 18, 1992, pp. 295-317.

84. D. Held, *Democracy and the Global Order*, Cambridge, 1995, pp. 267-87.

85. D. Archibugi, “From the United Nations to Cosmopolitan Democracy”, in: D. Archibugi, D. Held (orgs.), *Cosmopolitan Democracy. An Agenda for a New World Order*, Cambridge, 1995, pp. 121-62; D. Held, “Democracy and the New International Order”, *id.*, pp. 96-120.

entre o interior e o exterior. Uma comunidade política, se se compreende como democrática, deve ao menos poder distinguir entre os membros e os não-membros. O conceito auto-referencial de autodeterminação coletiva marca um “local lógico” que cidadãos reunidos democraticamente ocupam como membros de uma comunidade política específica. Mesmo quando uma comunidade se constitui a partir dos princípios universalistas de um Estado constitucional democrático, ela forma uma identidade coletiva de tal modo que interpreta e implementa esses princípios à luz da sua história e no contexto da sua forma de vida. Essa autocompreensão ético-política dos cidadãos de um determinado Estado democrático falta à comunidade inclusiva dos cosmopolitas.⁸⁶

Se os cosmopolitas, não obstante, organizam-se em nível global e até mesmo conseguem uma representação democraticamente eleita, eles não podem criar a consistência normativa a partir de uma autocompreensão ético-política, ou seja, diferenciada de *outras* tradições e orientações valorativas, mas antes apenas a partir de uma autocompreensão jurídico-moral. O modelo normativo para uma comunidade que existe sem a possibilidade de exclusão é o universo das pessoas morais – o “reino dos fins” de Kant. Não é de modo algum casual que na comunidade cosmopolita, portanto, a moldura normativa constitua-se apenas de “direitos humanos”, ou seja, de normas jurídicas com conteúdo exclusivamente moral.⁸⁷ Com isso ainda não se esclarece se a Declaração dos Direitos Humanos – em torno de cujo teor um número relativamente pequeno de membros fundadores da ONU se uniram em 1946 – também pode encontrar no mundo multicultural de hoje uma interpretação e aplicação suficientemente consentâneas. Não posso entrar aqui nessa discussão intercultural quanto aos direitos humanos.⁸⁸

Mas também um consenso mundial quanto aos direitos humanos não pode fundamentar um equivalente exato para a solidariedade *civil* nascida nas molduras nacionais. Enquanto a solidariedade civil se enraíza em uma identidade coletiva particular respectiva, a solidariedade cosmopolita deve apoiar-se apenas no universalismo moral expresso nos direitos humanos.

Comparando com a solidariedade ativa dos cidadãos, que, entre outras, as políticas de redistribuição do Estado de bem-estar social tornaram possível, a solidariedade dos *cosmopolitas* guarda nesse ponto um caráter reativo, como se mantivesse a coesão cosmopolita em primeiro lugar graças a afetos de revolta quanto às violações dos direitos – ou seja, com base em repressão estatal e em infrações contra os direitos humanos. Uma comunidade jurídica de cosmopolitas inclusiva – mas organizada no espaço e no tempo – diferencia-se decerto de uma comunidade universal de pessoas morais de uma organização que tanto não são capazes como também não precisam dela. Mas, por outro lado, ela não pode conseguir o grau de integração relativamente sólido de uma comunidade organizada com base no Estado com a identidade coletiva própria. Não vejo nenhum impedimento de ordem estrutural para o prolongamento da solidariedade civil nacional e da política estatal de bem-estar social no âmbito de um Estado federativo pós-nacional. Mas falta à cultura política da sociedade mundial a dimensão ético-política comum que seria necessária para uma tal construção de uma comunidade e da identidade globais. Aqui nos defrontamos com as dúvidas levantadas pelos neoaristotélicos com relação a um patriotismo constitucional [*Verfassungspatriotismus*] nacional e, com maior razão, europeu. Uma comunidade cosmopolita de cidadãos do mundo [*Weltbürgern*] não oferece, portanto, nenhuma base suficiente

86. A consciência cosmopolita poderia quando muito observar uma figura mais concreta graças a uma delimitação na dimensão temporal – graças a uma estilização da distância entre o presente e o passado do Estado nacional.

87. Habermas (cf. nota 6), pp. 220-26.

88. Ch. Taylor, “A World Consensus on Human Rights?”, in: *Dissent*, Summer 1996, pp. 15-21; J. Habermas, “Remarks on Legitimation through Human Rights”,

in: *Philosophy & Social Criticism*, 24, 1998, pp. 157-72; e ainda Th.A. Mc Carthy, *On Reconciling Cosmopolitan Unity and National Diversity* (manuscrito, 1998), cf. pp. 169-91.

para uma política interna mundial. A institucionalização de procedimentos de votação dos interesses, de universalização dos mesmos e de construção engenhosa desses interesses em comum não se pode consumir na estrutura organizacional de um Estado mundial. Projetos para uma “democracia cosmopolita” devem se orientar por um outro modelo.

Uma política que vai ao encontro dos mercados globais e que queira mudar o modo da concorrência por posições não pode ser confundida com o patamar mais elevado de uma política múltipla organizada no todo ao modo de um “Estado mundial”. Ela se concretizará em uma base de legitimação menos ambiciosa, a saber, nas formas de Organizações Não-Governamentais do sistema de negociação internacional que já existe hoje em outros âmbitos políticos. De um modo geral, arranjos e procedimentos desse gênero promovem compromissos entre atores que decidem de modo independente e dispõem de um potencial de sanções que garante a manutenção dos seus interesses. No interior de uma comunidade composta politicamente e organizada em um Estado, essa formação de compromisso está engrenada de modo mais forte aos procedimentos de uma política deliberativa, de modo que um acordo é alcançado não apenas graças a uma harmonização de interesses guiada pela força. No contexto de uma cultura política comum os parceiros de negociação podem recorrer também a orientações de valores e a concepções de justiça comuns que possibilitam uma compreensão que vai além de um acordo segundo a razão dos fins [*zweckrational*]. Mas em nível internacional falta esse suporte comunicativo “denso”. E uma formação de compromisso “nua”, que reflita traços essenciais da política imperialista [*Machtpolitik*] clássica, não é o suficiente para a fundação de uma política interna mundial. Naturalmente também os procedimentos para acordos intergovernamentais não operam exclusivamente na dependência das constelações de poder [*Macht*] dadas; condições contextuais normativas, que limitam a escolha das estratégias retóricas, estruturam as negociações tanto quanto, por exemplo, a influência das *epistemic communities* que às vezes chegam até mesmo a conseguir – como no caso do regime econômico neoliberal – afirmar mundialmente um

consenso de fundo (totalmente impregnado normativamente) com base em questões solucionáveis supostamente no plano científico. Potências capazes de negociações globais não operam mais no estado natural do direito internacional clássico, mas sim no nível mediano de uma política mundial em processo de construção.

Essa política mundial oferece uma imagem difusa – não a imagem estática de uma política de múltiplas camadas *dentro* de uma organização mundial, mas sim a imagem dinâmica das interferências e das interações *entre* os processos políticos se desenvolvendo de modo peculiar nos âmbitos nacional, internacional e global. Os sistemas de negociação internacionais, que possibilitam acordos entre os atores estatais, comunicam-se, por um lado, com os processos internos aos Estados (dos quais cada governo depende) mas, por outro, se inserem também no âmbito e na política da organização mundial. Assim, resulta ao menos uma perspectiva para uma política interna mundial sem um governo mundial – pressupondo-se que se possa esclarecer dois problemas. Um problema é mais fundamental, o outro de natureza empírica. Como se pode pensar (a) em uma legitimação democrática de decisões para além do esquema da organização estatal? E sob quais condições pode-se (b) modificar a autocompreensão dos atores capazes de negociações globais de tal modo que os Estados e as administrações supranacionais se compreendam cada vez mais como membros de uma comunidade que são obrigados, sem outra alternativa, a levar em conta *reciprocamente* os interesses uns dos outros e a *defender os interesses universais*?

a) Na tradição liberal bem como na republicana, a participação política dos cidadãos é compreendida em um sentido essencialmente voluntarioso: todos devem possuir a mesma chance de fazer valer de modo efetivo as suas preferências ou de expressar com comprometimento a sua vontade política, seja no intuito de seguir os seus interesses privados (Locke) ou para atingir o usufruto da autonomia política (J. S. Mill). Mas se nós, no entanto, atribuímos à formação democrática da vontade também uma função epistemológica, o seguir os interesses próprios e a efetivação da liberdade política ganham ainda a

dimensão do uso público da razão (Kant). Então o procedimento democrático retira a sua força legitimadora não mais apenas – e nem sequer em primeira linha – da participação e da expressão da vontade, mas antes do acesso universal a um processo deliberativo cuja natureza fundamenta a expectativa de resultados racionalmente aceitáveis.⁸⁹ Tal compreensão da democracia com base na teoria do discurso modifica as exigências teóricas das condições de legitimação da política democrática. Não que a esfera pública em funcionamento, a qualidade da deliberação, o acesso e a estrutura discursiva das formações de opinião e de vontade pudessem substituir totalmente os procedimentos de representação e de decisão convencionais. Mas os pesos deslocam-se da personificação concreta da vontade soberana nas pessoas e nas eleições, corporações e votos, para as exigências de procedimento dos processos comunicativos e decisórios. Assim também afrouxa-se a associação conceitual da legitimação democrática com as conhecidas formas de organização estatal.

Formas de legitimação supostamente fracas surgem, então, sob uma outra luz.⁹⁰ Dessa maneira, por exemplo, uma participação institucionalizada de Organizações Não-Governamentais nos conselhos do sistema de negociação internacional elevaria a legitimação do procedimento, na mesma medida em que é possível nesse sentido tornar transparentes para a esfera pública nacional os processos decisórios transnacionais do nível médio, reconectando-o aos processos decisórios desse nível inferior. Do ponto de vista das premissas da teoria do discurso, também é interessante a proposta de equipar a organização mundial com o direito de exigir a qualquer hora, nas questões importantes, referendos dos seus Estados-membros.⁹¹ Desse modo pode-se – como no caso das conferências da ONU sobre

89. J. Habermas, “Drei normative Modelle der Demokratie”, in: Habermas (cf. nota 6), pp. 277-99.

90. A. Linklater, “Cosmopolitan Citizenship”, in: *Citizenship Studies*, 2, 1998, pp. 23-41.

91. Comunicação de Jamie Carnie (“Structure for a Democratic World Government”, manuscrito, 1998).

a quebra do equilíbrio ecológico, sobre os direitos iguais das mulheres, sobre interpretações polêmicas dos direitos humanos, sobre a pobreza no mundo etc. – ao menos forçar a colocação em pauta de temas que exigem regulamentação e que sem tais encenações públicas não seriam percebidos nem postos nas agendas políticas.

b) Um novo fechamento político da sociedade mundial economicamente sem barreiras decerto só será possível se as forças que podem de um modo geral negociar globalmente também dispuserem-se a participar de procedimentos institucionalizados de formação da vontade, no sentido da manutenção do nível social e da eliminação das disparidades sociais extremas. Elas devem estar preparadas para alargar as suas perspectivas para além dos “interesses nacionais” no sentido de um *global governance*. A mudança de perspectiva das “relações internacionais”, no sentido de uma política interna mundial, não deve, não obstante, ser esperada da parte dos governos sem que as populações mesmas aprovelem tal mudança de consciência. Porque as elites governantes devem se empenhar pela concordância e pela reeleição na sua arena nacional, elas não devem ser castigadas pelo fato de não operarem mais dentro da margem de independência da nação, mas antes estar conectadas aos procedimentos cooperativos de uma comunidade cosmopolita. As inovações não ocorrem se as elites políticas não encontrarem ressonância também nas orientações valorativas *anteriormente reformadas* das suas populações. Mas se a autocompreensão de governos capazes globalmente de negociação se transforma apenas sob a pressão do clima modificado da política interna, a questão decisiva é se, nas sociedades civis e nas esferas políticas públicas do regime que cresce ocupando uma grande superfície, aqui na Europa e na Alemanha, se desenvolverá uma consciência cosmopolita – ou seja, de certo modo, uma consciência da solidariedade cosmopolita obrigatória.

A regulamentação da sociedade global não atingiu até agora sequer a figura de um projeto exemplar explicado com base em exemplos. Seus primeiros endereçados não são os

governos, mas sim os cidadãos e os movimentos civis. Mas movimentos sociais se cristalizam apenas se são abertas perspectivas normativamente satisfatórias para a resolução de conflitos que são sentidos como sem saída. A articulação de uma perspectiva também é uma tarefa dos partidos políticos que ainda não abandonaram totalmente a sociedade civil indo para o sistema político e colocando-se aí atrás das suas trincheiras. Partidos que não se agarram ao *status quo* precisam de uma perspectiva que vá além do mesmo. E o *status quo* hoje em dia não é nada mais do que o turbilhão de uma modernização que se acelera a si mesma e que permanece abandonada a si mesma. Os partidos políticos que ainda julgam possuir uma força para configurar a sociedade devem conseguir a coragem para a antecipação também em um outro sentido: a saber, eles devem antecipar, no âmbito nacional – o único no qual podem atuar agora –, a esfera de ação européia. Esta, por sua vez, eles devem abrir programaticamente com o duplo objetivo de criar uma Europa social que ponha o seu peso no lado cosmopolita da balança.

Acerca da legitimação com base nos Direitos Humanos

Para Ingeborg Maus, nos seus 60 anos

Utilizarei o conceito de legitimação (e o correspondente, de legitimidade) em um sentido duplamente limitado: refiro-me à legitimação de uma ordem política e apenas à do Estado constitucional. Primeiramente gostaria de recordar a proposta de uma reconstrução da conexão interna entre a democracia e os direitos humanos que apresentei em outra ocasião.¹ Depois gostaria de tratar de alguns aspectos com base nos quais se critica hoje em dia a concepção de direitos humanos nascida no Ocidente – seja no discurso do Ocidente consigo mesmo ou nos discursos que outras culturas travam com ele.

I. A justificação processual do Estado constitucional democrático

Início com uma explicação do conceito político de legitimação. A necessidade de legitimação de ordens, caracterizadas pela organização do poder [*Gewalt*] estatal (e diferentes, por exemplo, das estruturas de domínio nas sociedades tribais), pode ser explicada já a partir do conceito da potência [*Macht*]

1. J. Habermas, *Faktizität und Geltung*, Frankfurt/M., 1992, capítulo 3.

política. Porque esse *medium* da potência estatal se constitui sob a forma do direito, as ordens políticas alimentam-se da reivindicação de legitimidade do direito. O direito reclama não apenas aceitação; ele demanda dos seus endereçados não apenas um reconhecimento fático, mas antes reivindica *merecer* o reconhecimento. Daí pertencerem à legitimação de uma ordem estatal constituída na forma do direito todas as instituições públicas e construções que devem dar uma base a essa reivindicação a “ser digno de ser reconhecido” [*Anspruch auf Anerkennungswürdigkeit*].

Isso vale para todas as ordens estatais. Estados modernos caracterizam-se justamente pelo fato de que a potência política se constitui sob a forma do direito positivo [*positiv*], ou seja, regulamentado [*gesetz*] e que coage. Uma vez que a questão do modo da legitimação política também é atingida pela mudança na forma do direito, gostaria de (1) em primeiro lugar caracterizar o direito moderno segundo a estrutura e o modo de validação [*Geltung*], antes de (2) tratar dos correspondentes tipos de legitimação [*Legitimation*].

1) As ordens jurídicas modernas constroem-se essencialmente sobre direitos subjetivos. Esses direitos concedem a uma pessoa jurídica individual [*Rechtsperson*] âmbitos legais para uma ação guiada sempre pelas suas preferências próprias. Assim, eles desligam de modo claro a pessoa legítima dos mandamentos morais ou das prescrições de outro gênero. Em todo caso, dentro das fronteiras do permitido pela lei, ninguém é juridicamente obrigado a uma justificação pública dos seus atos. Com a introdução de liberdades subjetivas, o direito moderno, diferentemente das ordens jurídicas tradicionais, faz valer o princípio hobbesiano segundo o qual é permitido tudo aquilo que não é explicitamente proibido. Desse modo, ocorre uma separação entre o direito e a moral.² Enquanto a moral inicialmente nos diz a que somos obrigados, resulta da estrutura do direito [*Recht*] um primado das autorizações

[*Berechtigungen*]. Enquanto os direitos morais são derivados de obrigações recíprocas, as obrigações jurídicas o são da delimitação legal das liberdades subjetivas. Esse privilégio de princípio dos direitos em detrimento das obrigações é explicado a partir dos conceitos modernos de pessoa jurídica individual [*Rechtsperson*] e de comunidade jurídica [*Rechtsgemeinschaft*]. O universo moral, que se encontra como que *liberado das suas fronteiras* no espaço social e no tempo histórico, estende-se a *todas* as pessoas *naturais* nas complexidades das suas histórias de vida. Em contrapartida, uma comunidade jurídica – sempre localizada no espaço e no tempo – protege a integridade dos seus membros apenas desde que eles aceitem o *status* (gerado artificialmente) de *portadores de direitos subjetivos*.

Essa estrutura reflete-se no modo característico da validade jurídica [*Rechtsgeltung*] que limita a faticidade [*Faktizität*] da execução judicial [*Rechtsdurchsetzung*] estatal com a legitimidade de uma positividade jurídica [*Rechtssetzung*] (que reivindica o *status* de um procedimento racional). O direito moderno, com efeito, deixa os seus endereçados livres para ou observarem as normas apenas como uma restrição fática [*faktisch*] do seu âmbito de ação (e se ajustarem a um relacionamento estratégico com as conseqüências calculáveis das possíveis violações das regras) ou quererem obedecer as prescrições “por respeito diante da lei”. Já Kant, com o seu conceito de legalidade [*Legalität*], havia destacado a ligação entre esses dois momentos sem os quais não se pode exigir obediência jurídica de pessoas moralmente responsáveis. Normas jurídicas devem ser feitas de tal modo que possam ser vistas ao mesmo tempo sob aspectos diferentes como leis coativas e como leis da liberdade. Deve ser no mínimo possível seguir normas jurídicas não porque elas coagem, mas sim porque são legítimas. A validade [*Gültigkeit*] de uma norma jurídica afirma que o poder estatal garante ao mesmo tempo positividade jurídica legítima e execução judicial fática. O Estado deve garantir ambos, por um lado, a legalidade do comportamento no sentido de um seguimento satisfatório da lei, caso necessário, forçado com base em sanções, e, por outro, uma legitimidade das regras que

2. I. Maus, “Die Trennung von Recht und Moral als Begrenzung des Rechts”, in: I. Maus, *Zur Aufklärung der Demokratietheorie*, Frankfurt/M., 1992, pp. 308-36.

torna a todo momento possível o cumprimento de uma norma por “respeito diante da lei”.

Com relação à legitimidade da ordem jurídica, no entanto, sobretudo uma outra característica formal é importante, a saber, a positividade [*Positivität*] do direito positivado [*gesetzl*]. Como se fundamentará a legitimidade de regras que podem ser mudadas a todo momento pelos legisladores políticos? Também normas constitucionais são modificáveis; e mesmo normas fundamentais, que a própria Constituição declara como inalteráveis, compartilham com o todo o direito positivo do destino de poderem ser desativadas, como por exemplo após uma mudança de governo. Na medida em que se pôde lançar mão do direito natural fundamentado na religião ou metafisicamente, o turbilhão da temporalidade – no qual o direito positivo penetrou – foi barrado pela moral. Também o direito positivo temporalizado [*verzeitlichte*] teve de se manter inicialmente *subordinado* – no sentido de uma hierarquia das *leges* – ao direito moral (eternamente válido) e recebeu as suas orientações duradouras deste. Mas nas sociedades plurais desfizeram-se tais imagens de mundo integrativas e éticas obrigatórias para a coletividade.

A teoria política deu uma dupla resposta para a questão de legitimação: soberania popular e direitos humanos. O princípio da soberania popular fixa um procedimento que fundamenta a expectativa de resultados legítimos com base nas suas qualidades democráticas. Esse princípio expressa-se nos direitos à comunicação e à participação que asseguram a autonomia pública do cidadão. Em contrapartida, aqueles direitos humanos clássicos – que garantem aos cidadãos da sociedade a vida e a liberdade privada, a saber, âmbitos de ação para seguirem os seus planos de vida pessoais – fundamentam uma soberania das leis legítima a partir de si mesma. O direito positivado, ou seja, modificável, deve se legitimar sob esses dois pontos de vista normativos como um meio para proteção igualitária das autonomias privada e civil do indivíduo.

2) Sem dúvida a teoria política não pôde equacionar de modo sério a tensão entre a soberania popular e os direitos humanos, entre a “liberdade dos antigos” e a “liberdade dos

modernos”. O *republicanismo*, que remonta a Aristóteles e ao Humanismo político do Renascimento, sempre concedeu precedência à autonomia pública dos cidadãos em detrimento das liberdades não-políticas dos indivíduos privados. O *liberalismo*, que remonta a Locke, denunciou (ao menos desde o século XIX) o perigo representado pelas maiorias tirânicas e postulou a precedência dos direitos humanos com relação à vontade do povo. Em um caso os direitos humanos deveriam a sua legitimidade ao resultado da autocompreensão ética e da autodeterminação soberana de uma coletividade política; no outro caso, eles deveriam construir limites legítimos a partir deles mesmos que vedassem à vontade soberana do povo a usurpação das esferas de liberdade subjetivas intocáveis. Contra esses unilateralismos complementares deve-se perseverar no fato de que a idéia dos direitos humanos – o direito fundamental kantiano sobre as mesmas liberdades subjetivas de ação – nem se impõe simplesmente ao legislador soberano como um limite externo, nem deve ser instrumentalizada como um requisito funcional para os seus objetivos.³

Para expor de modo correto essa intuição aconselha-se partir da seguinte questão que discutirei a seguir: cidadãos livres e iguais devem se conceder reciprocamente quais direitos fundamentais, se quiserem regulamentar a sua vida em comum por meio do direito positivo? A idéia de uma tal práxis, que fornece ao mesmo tempo a Constituição, liga o exercício da soberania popular à criação de um sistema de direitos. Aqui parto do princípio (que não pode ser discutido agora mais de perto) segundo o qual devem almejar legitimidade exatamente aquelas regulamentações com as quais todos os possivelmente atingidos poderiam concordar como participantes dos discursos racionais. Nos “discursos” os participantes, à medida que procuram convencer uns aos outros com argumentos, que-

3. Cf. para o que se segue J. Habermas, “Über den internen Zusammenhang von Rechtsstaat und Demokratie”, in: J. Habermas, *Die Einbeziehung des Anderen*, Frankfurt/M., 1995, pp. 293-305; não posso tratar aqui da crítica amigável de I. Maus, “Freiheitsrechte und Volkssouveränität”, in: *Rechtstheorie*, 26, 1995, pp. 507-62.

rem atingir visões comuns, enquanto nas “negociações” [*Verhandlungen*] visam equacionar os seus interesses diferentes. (Sem dúvida a justeza de tais acordos depende, por sua vez, do procedimento fundamentado discursivamente da formação de compromisso.) Se, então, tais discussões (e negociações) constituem o local em que uma vontade política racional pode se formar, a suposição de resultados legítimos, que deve fundamentar o procedimento democrático, tem de se apoiar, em última instância, em um arranjo comunicativo: as formas de comunicação necessárias para uma formação racional da vontade – e, portanto, garantidora de legitimidade – do legislador político devem ser, por sua vez, institucionalizadas juridicamente.

O nexu interno, procurado entre os direitos humanos e a soberania popular, consiste, portanto, no fato de que os direitos humanos institucionalizam as condições de comunicação para a formação da vontade política racional. Direitos que *possibilitam* o exercício da soberania popular não podem ser impostos a essa prática como limitações de fora. Esse raciocínio é evidente de modo *imediato* apenas para os direitos políticos civis, ou seja, para os direitos à comunicação e à participação, mas não para os direitos clássicos à liberdade que garantem a autonomia privada dos cidadãos. Esses direitos – que devem garantir a todos chances iguais para conquistarem os seus objetivos privados na vida e uma proteção jurídica individual abrangente – possuem evidentemente um valor intrínseco, e não são como que absorvidos no seu valor instrumental para a formação democrática da vontade.

Não podemos perder de vista que a escolha do meio com o qual os cidadãos exercitam a sua autonomia política não se encontra mais livre para eles. Eles participam na legislação apenas como sujeitos do direito [*Rechtssubjekte*]; não podem mais decidir qual língua querem usar. Portanto, o código jurídico já deve encontrar-se como tal à disposição antes de que os pressupostos comunicativos para uma formação da vontade discursiva possam ser institucionalizados na figura dos direitos civis. No entanto, para o estabelecimento desse código jurídico é necessário, por sua vez, produzir o *status* das pessoas

jurídicas individuais, que pertencem voluntariamente – como portadoras de direitos subjetivos – a uma associação de companheiros jurídicos [*Rechtsgenossen*] e, em determinados casos, devem poder efetivamente reclamar os seus direitos à justiça. Não existe direito sem a autonomia privada das pessoas jurídicas individuais de um modo geral. Portanto, sem os direitos clássicos à liberdade, particularmente sem o direito fundamental às liberdades de ação subjetivas iguais, também não haveria um meio para a institucionalização jurídica daquelas condições sob as quais os cidadãos podem participar na prática de autodeterminação.

Desse modo, as autonomias privada e pública pressupõem-se reciprocamente. O nexu interno da democracia com o Estado de direito consiste no fato de que, por um lado, os cidadãos só poderão utilizar condizentemente a sua autonomia pública se forem suficientemente independentes graças a uma autonomia privada assegurada de modo igualitário. Por outro lado, só poderão usufruir de modo igualitário da autonomia privada se eles, como cidadãos, fizerem um uso adequado da sua autonomia política. Por isso os direitos fundamentais liberais e políticos são indivisíveis. A imagem do núcleo e da casca é enganadora – como se existisse um âmbito nuclear de direitos elementares à liberdade que devesse reivindicar precedência com relação aos direitos à comunicação e à participação.⁴ Para o tipo de legitimação ocidental é essencial a mesma origem dos direitos à liberdade e civis.

II. A autocrítica do Ocidente

Os direitos humanos possuem uma cabeça de Janus voltada ao mesmo tempo para a moral e para o direito. Independentemente do seu conteúdo moral, eles possuem a forma de

4. Sem dúvida, R. Herzog (“Die Rechte des Menschen”, in: *Die Zeit* de 6.9.1996) tem razão em diferenciar a fundamentação dos direitos humanos de sua implementação.

direitos jurídicos. Relacionam-se *como* normas morais com tudo “que porta o rosto humano”, mas *como* normas jurídicas protegem as pessoas individualmente apenas à medida que elas pertencem a uma comunidade jurídica – via de regra, são cidadãos de um Estado nacional. Portanto, existe uma tensão peculiar entre o sentido universal dos direitos humanos e as condições locais da sua efetivação: eles *devem* valer de modo ilimitado para todas as pessoas – mas como pode-se atingir isso? Por um lado, pode-se imaginar a generalização dos direitos humanos da seguinte forma: todos os Estados existentes – não apenas segundo as suas denominações – se transformam em Estados de direito democráticos, enquanto fica ao mesmo tempo reservado a cada um o direito a uma nacionalidade da sua escolha. Evidentemente encontramos-nos muito distantes desse objetivo. Uma alternativa poderia consistir em cada um, de modo imediato, a saber, como cosmopolita [*Weltbürger*, cidadão do mundo], ter acesso ao usufruto efetivo dos direitos humanos. O artigo número 28 da Declaração Universal dos Direitos Humanos da ONU refere-se a uma ordem global “na qual os direitos e liberdades assegurados nessa declaração serão totalmente realizados”. Mas também esse fim de um direito cosmopolita institucionalizado de modo efetivo encontra-se em um horizonte distante.

Na transição de uma ordem marcada pelo Estado nacional para uma cosmopolita não se sabe exatamente o que é mais perigoso: o mundo (que naufraga) dos sujeitos soberanos do direito internacional que perderam há tempos a sua inocência ou a situação misturada confusa de instituições e de conferências supranacionais que podem atribuir legitimações questionáveis, mas que ainda continuam dependentes da boa vontade dos Estados poderosos e das alianças.⁵ Nessa situação lábil é verdade que os direitos humanos oferecem o único fundamento de legitimação dentre todos os reconhecidos para a política

5. I. Maus, “Volkssouveränität und das Prinzip der Nichtintervention in der Friedensphilosophie Immanuel Kants”, in: H. Brunkhorst (org.), *Einmischung erwünscht?*, Frankfurt/M., pp. 88-116.

da comunidade dos povos; quase todos os Estados adotaram o teor da carta dos direitos humanos da ONU (entretanto aperfeiçoada). No entanto, a validade universal, o conteúdo e a precedência dos direitos humanos permanecem controversos. O discurso acerca dos direitos humanos, baseado em argumentos normativos, é inclusive acompanhado da dúvida fundamental se acaso a forma de legitimação política nascida no Ocidente seria de um modo geral aceita sob as premissas de outras culturas. De modo radical, intelectuais ocidentais defendem mesmo a afirmação segundo a qual por detrás da reivindicação de validade [*Gültigkeit*] universal dos direitos humanos esconde-se apenas uma pérfida reivindicação de poder [*Macht*] do Ocidente.

Isso não é casual. Obter distância das suas próprias tradições e expandir perspectivas estreitas constituem, justamente, características do racionalismo ocidental. A história européia da interpretação e efetivação dos direitos humanos é a história de uma tal *descentralização* do nosso modo de ver. Os direitos (supostamente) iguais foram apenas gradativamente estendidos aos grupos reprimidos, marginalizados e excluídos. Apenas como resultado de duras lutas políticas é que também os trabalhadores, as mulheres e os judeus, os ciganos, homossexuais e exilados foram reconhecidos como “seres humanos” com direito a um tratamento totalmente igual. O importante, no entanto, é que cada uma das ondas de emancipação, em um olhar retrospectivo, também deixam reconhecer a função ideológica que os direitos humanos haviam preenchido *até cada um daqueles momentos*. Pois a cada vez, a reivindicação igualitária à validade e inclusão universais *também* serviu para encobrir o tratamento desigual fático dos tacitamente excluídos. Essa observação despertou a suspeita de que os direitos humanos poderiam ser *absorvidos* por essa função ideológica. Eles não teriam servido sempre como o escudo de uma falsa universalidade – de uma humanidade imaginária, por detrás da qual um Ocidente imperialista podia esconder a sua particularidade e o seu interesse próprio? Entre nós, com base em Heidegger e em Carl Schmitt, essa hermenêutica da suspeita é praticada nas versões da crítica da razão e da crítica do poder.

Segundo a primeira versão, a idéia dos direitos humanos é expressão de uma razão especificamente ocidental enraizada no platonismo. Essa razão coloca-se, graças a um “sofisma de abstração”, para além dos limites do seu contexto de surgimento e, assim, para além da validade meramente local dos seus parâmetros supostamente universais. Deve-se assegurar a todas as tradições, concepções de mundo ou culturas, os seus respectivos e, na verdade, incomensuráveis parâmetros para o verdadeiro e o falso. Essa crítica niveladora da razão decerto não percebe a auto-referência característica que marca os discursos do Iluminismo. Também o discurso sobre os direitos humanos obstina-se em dar ouvidos para *todas* as vozes. Por isso ele mesmo adianta o modelo sob cuja luz as infrações ainda latentes contra a própria reivindicação podem ser descobertas e corrigidas. Lutz Wingert denominou isso de “o traço detetivesco” dos discursos sobre os direitos humanos:⁶ direitos humanos que promovem a inclusão do outro funcionam ao mesmo tempo como sensores para as exclusões realizadas em seu nome.

A variante da crítica do poder procede de modo um pouco mais rude. Também ela desmente a reivindicação de validade universal com base na precedência genética de uma particularidade ocultada. Mas desta feita é suficiente um artifício reductionista. Supostamente na língua normativa do direito pode-se refletir *apenas* as palavras de ordem fáticas de auto-afirmação política; por isso, via de regra, deve-se esconder por detrás das reivindicações jurídicas universais a vontade de imposição de uma determinada coletividade. Mas nações mais felizes aprenderam já no século XVIII como o mero poder pode ser domesticado por meio do direito legítimo. “Quem diz humanidade” – essa conhecida peça ideológica alemã apenas revela uma falta de experiência histórica.⁷

6. L. Wingert, “Türöffner zu geschlossenen Gesellschaften”, in: *Frankfurter Rundschau* de 6.8.1995.

7. Para uma crítica mais abrangente da teoria do direito de Carl Schmitt cf. I. Maus, *Bürgerliche Rechtstheorie und Fachismus*, München, 1980.

Intelectuais ocidentais não deveriam confundir o seu discurso sobre a sua parcialidade eurocêntrica com os debates que os *outros* têm com eles. Decerto também no discurso intercultural encontramos argumentos que o porta-voz dos outros retirou de uma crítica européia do poder e da razão para mostrar que a validade dos direitos humanos permanece, apesar de tudo, presa ao contexto de nascimento europeu. Mas aqueles críticos do Ocidente que extraem de suas próprias tradições a sua autoconsciência não rejeitam de modo algum os direitos humanos como um todo. Pois hoje outras culturas e regiões do planeta estão expostas aos desafios da modernidade social de modo semelhante, como ocorreu, por sua vez, com a Europa quando ela, por assim dizer, “descobriu” os direitos humanos e o Estado constitucional democrático.

No que segue, assumirei o papel apologético de um participante ocidental na discussão [*Diskurs*] intercultural sobre os direitos humanos e, nesse contexto, tratarei da hipótese segundo a qual aquele modelo deve menos ao fundo cultural específico da civilização ocidental do que à tentativa de se responder aos desafios específicos de uma modernidade social entretidamente globalmente propagada. Essas condições dadas da modernidade, sejam avaliadas do modo que forem, constituem hoje um fato [*Faktum*] para nós que não nos deixa nenhuma escolha e, por isso, não necessita (ou não somos capazes) de uma justificação retrospectiva. Na disputa quanto à interpretação adequada dos direitos humanos, não se trata de se desejar a *modern condition*, mas sim de uma interpretação dos direitos humanos que seja justa com o mundo moderno *também do ponto de vista de outras culturas*. A controvérsia gira sobretudo em torno do individualismo e do caráter secular dos direitos humanos que se encontram centrados no conceito de autonomia.

Certamente será esclarecedor se eu fundamentar a meta-crítica com uma descrição que apresente de modo aberto o modelo de legitimação ocidental. A reconstrução proposta da conexão entre os direitos de liberdade e os civis parte de uma situação na qual, como queremos admitir, cidadãos livres e

iguais pensam em conjunto como podem regulamentar a sua vida em comum tanto por meio do direito positivo como também de modo legítimo. Eu gostaria primeiramente de recordar três implicações dessa proposta que são relevantes para a discussão que se segue:

a) Esse modelo inicia-se com as relações horizontais dos cidadãos uns com os outros e introduz as relações dos cidadãos com o aparato estatal, necessário em termos funcionais, apenas em um segundo passo, portanto já com base no direito fundamental existente. Desse modo evitamos a fixação liberal na questão do controle da violência e do poder potenciais do Estado. Essa questão é decerto compreensível do ponto de vista da história europeia, mas carrega para um segundo plano a simples questão quanto à fundação solidária de uma coletividade política.

b) A questão inicial pressupõe como sendo conforme a fins [*zweckmäßig*] e não problemático o meio, como que imposto, do direito positivado e que coage. A criação de uma associação de pessoas jurídicas individuais, que valem como portadoras de direitos subjetivos, não é tratada (como é usual no direito racional) como uma decisão carente de fundamento normativo. Uma fundamentação funcional é suficiente porque nas sociedades complexas, quer na Ásia ou na Europa, evidentemente não existe nenhum equivalente funcional para o trabalho de integração do direito positivo. Esses tipos de normas criados artificialmente, ao mesmo tempo coagentes e protetores da liberdade, também se afirmaram na construção de uma forma abstrata de solidariedade civil entre estranhos que querem permanecer estranhos um ao outro.

c) Por último, o modelo da práxis que gera a Constituição é compreendido de tal modo que os direitos humanos não são *encontrados* como dados morais. Antes eles são *constructos* nos quais como que está escrito na testa que não podem ter um *status* político facultativo como o direito moral. Como direito subjetivo já são desde o berço de natureza jurídica e já segundo o seu conceito apontam para uma positivação com base em entidades legislativas.

Esses pensamentos não modificam em nada o talhe individualista e a fundamentação secular das ordens baseadas nos direitos humanos; eles inclusive acentuam o valor central da autonomia. Mas fazem com que apareça sob uma nova luz a crítica aos dois aspectos que foi feita na discussão [*Diskurs*] intercultural sobre os direitos humanos.

III. O discurso do outro conosco: “Valores asiáticos”

Desde a comunicação do governo de Cingapura sobre os *Shared Values* (1991), bem como da declaração de Bangcoc (1993), formulada em conjunto por Cingapura, Malásia, Taiwan e China, iniciou-se um debate, como ficou patente na Conferência sobre os Direitos Humanos de Viena, no qual dá-se ora o embate ora o acordo entre as declarações estratégicas dos representantes governistas com as contribuições de intelectuais da oposição e independentes. As objeções voltam-se essencialmente contra o talhe individualista dos direitos humanos. A crítica – que recorre aos “valores” locais das culturas do Extremo Oriente marcadas pelo confucionismo – vai em três direções. Ela (1) põe em questão o princípio da primazia dos direitos em relação às obrigações, (2) põe em jogo uma certa “hierarquia” comunitária dos direitos humanos e (3) queixa-se dos efeitos negativos de uma ordem jurídica individualista sobre a coesão social da comunidade.

1) O núcleo do debate é a tese que afirma que as culturas antigas da Ásia (bem como as culturas tribais da África)⁸ con-

8. Cf. a declaração do cientista político nigeriano Claude Ake, “The African Context of Human Rights”, in: *Africa Today*, 34, 1987, p. 5: “The idea of human rights, or legal rights in general, presupposes a society which is atomized and individualistic, a society of endemic conflict. It presupposes a society of people conscious of their separatedness [sic] and their particular interests and anxious to realize them... We put less emphasis on the individual and more on the collectivity, we do not allow that the individual has any claims which may override that of the society. We assume harmony, not divergence of interests, competition and conflict; we are more inclined to think of our obligations to other members of our society rather than of our claims against them”.

cedem a primazia à comunidade em detrimento dos indivíduos e não conhecem uma separação rigorosa entre o direito e a ética. A comunidade política seria antes, de modo tradicional, integrada com base nas obrigações e não no direito. A ética política não conhece direito subjetivo algum, mas apenas direitos que são atribuídos aos indivíduos. O *ethos* relacionado à comunidade, profundamente ancorado nas respectivas tradições e que exige a submissão e o enquadramento de cada indivíduo, seria, portanto, incompatível com a compreensão ocidental individualista do direito.⁹

Parece-me que com essa referência às diferenças culturais o debate toma um caminho errado. Decerto pode-se deduzir da forma do direito moderno a sua função. Direitos subjetivos são uma espécie de capa protetora para a condução da vida privada das pessoas individuais, mas em um duplo sentido: eles protegem não apenas a perseguição escrupulosa de um modelo de vida ético, mas também uma orientação pelas preferências próprias de cada um, livre de considerações morais. Essa forma do direito adapta-se às exigências funcionais das sociedades econômicas que dependem das decisões descentralizadas de inúmeros atores independentes. Mas também as sociedades asiáticas introduzem o direito positivo como meio fiscal no âmbito de um comércio econômico globalizado. Elas o fazem com base nos mesmos motivos funcionais que uma vez, no Ocidente, essa forma de direito se afirmou contra as formas corporativas mais antigas de socialização. Segurança jurídica é, por exemplo, uma condição necessária para uma relação marcada pela previsibilidade, pela franqueza e pela proteção da confiança. Daí a alternativa decisiva não se colocar de modo algum no âmbito cultural, mas sim no socioeconômico. As sociedades asiáticas não podem se aventurar em uma modernização capitalista sem levar em conta a eficiência de uma ordem jurídica individualista. Não se pode querer uma coisa e não a outra. Do ponto de vista dos países asiáticos, a questão não é

9. Yash Ghai, "Human Rights and Governance: The Asia Debate", in: *Center for Asian Pacific Affairs*, nov. 1994, pp. 1-19.

se os direitos humanos como parte de uma ordem jurídica individualista são conciliáveis com tradições culturais próprias, mas sim se as formas tradicionais de integração política e social podem ser adaptadas aos imperativos dificilmente recusáveis de uma modernização aceita por inteira, ou podem ser afirmadas contra ela.

2) Essas reservas com relação ao individualismo europeu são freqüentemente manifestadas não com intenção normativa, mas antes estratégica. A intenção estratégica pode ser reconhecida desde que os argumentos encontrem-se ligados à legitimação política do autoritarismo mais ou menos "brando" das ditaduras que promovem o desenvolvimento. Isso vale particularmente para a polêmica em torno da precedência dos direitos humanos. Os governos de Cingapura, Malásia, Taiwan e China costumam justificar as suas violações dos direitos fundamentais e direitos civis políticos – denunciadas pelos países ocidentais – com uma "precedência" de direitos fundamentais sociais e culturais. Eles vêm-se autorizados com base no "direito ao desenvolvimento econômico" – compreendido evidentemente em termos coletivos – a "suspender" a concretização do direito liberal à liberdade e do direito político à participação até o país alcançar um patamar de desenvolvimento econômico que permita saciar de modo igualitário as necessidades materiais básicas da população. Para a população carente, a igualdade de direitos e a liberdade de opinião justamente não seriam tão relevantes quanto a perspectiva de um padrão de vida melhor.

Argumentos funcionais não podem ser convertidos tão facilmente em argumentos normativos. É verdade que para a *implantação* [*Durchsetzung*] a longo prazo dos direitos humanos, algumas circunstâncias são mais propícias que outras. No entanto, isso não justifica um modelo de desenvolvimento autoritário no qual a liberdade individual é submetida ao "bem-estar da comunidade", definido e tratado de modo paternalista. Na verdade os governos não defendem direito individual algum, mas antes um cuidado paternalista que deve autorizá-los a restringir os direitos – tidos como clássicos no Ocidente – à vida

e à integridade do corpo, à ampla defesa jurídica e à igualdade, às liberdades de credo, de associação e de expressão. Do ponto de vista normativo, dar “precedência” aos direitos fundamentais culturais e sociais já é em si um contra-senso porque estes servem apenas para garantir o “valor justo” (Rawls), ou seja, os pressupostos efetivos para um uso igualitário daqueles direitos fundamentais liberais e políticos.¹⁰

3) Frequentemente, une-se aos dois argumentos mencionados uma crítica aos supostos efeitos de uma ordem jurídica individualista que parece pôr em risco a integridade das ordens vitais existentes na família, na vizinhança e na política. Uma ordem jurídica que fornece aos indivíduos direitos subjetivos reclamáveis estaria voltada para o conflito e iria contra, portanto, a orientação consensual da cultura autóctone. Devemos diferenciar a leitura dessa crítica conforme princípios de uma leitura política.

Do ponto de vista dos princípios encontra-se por detrás da reserva a crítica justa a uma compreensão dos direitos subjetivos enraizada na tradição lockiana que foi renovada pelo neoliberalismo que impera hoje em dia. Esse individualismo possessivo ignora o fato de que reivindicações de direito individuais só podem ser derivadas de normas *preexistentes*, e a bem da verdade reconhecidas de modo *intersubjetivo*, de uma comunidade jurídica. É verdade que os direitos subjetivos pertencem aos dotes das pessoas jurídicas individuais particulares; mas o *status* das pessoas jurídicas individuais, como portadores de tais direitos subjetivos, constitui-se apenas no contexto de uma comunidade jurídica que se assenta sobre o reconhecimento recíproco de membros associados de modo livre. Por isso, deve-se livrar a compreensão dos direitos humanos do fardo metafísico da suposição de um indivíduo existente antes de qualquer socialização e que como que vem ao mundo com direitos naturais. Juntamente com essa tese “ocidental” é descartada também a necessidade de uma antítese

10. Cf. a minha discussão com Günther Frankenberg, in: Habermas (cf. nota 3), pp. 382 ss.

“oriental” segundo a qual as reivindicações da comunidade merecem precedência diante das reivindicações de direito individuais. A alternativa “individualistas” *versus* “coletivistas” torna-se vazia quando se incorpora aos conceitos fundamentais do direito a *unidade* dos processos opostos de individualização e de socialização. Porque também as pessoas jurídicas individuais só são individuadas no caminho da socialização, a integridade da pessoa particular só pode ser protegida juntamente com o acesso livre àquelas relações interpessoais e às tradições culturais nas quais ela pode manter sua identidade. O individualismo compreendido de modo correto permanece incompleto sem essa dose de “comunitarismo”.

Por outro lado, do ponto de vista político, a objeção contra os efeitos desintegradores do direito moderno sustenta-se sobre pés de barro. Os processos de uma modernização social e econômica, tão acelerada quanto violenta, que se deu nesses países, não podem ser confundidos com as formas jurídicas nas quais se consumam o desenraizamento, a espoliação e o abuso do poder administrativo. Apenas uma aproximação entre política e direito pode ajudar contra a opressão efetiva das ditaduras que promovem desenvolvimento. É evidente que os problemas de integração que todas as sociedades altamente complexas têm de enfrentar só poderão ser solucionados por meio do direito moderno, se for gerada com base no direito *legítimo* aquela forma abstrata de solidariedade civil que coincide com a efetivação dos direitos fundamentais.¹¹

11. Ghai (cf. nota 9), p. 10: “Governments have destroyed many communities in the name of development or state stability, and the consistent refusal of most of them to recognize that there are indigenous peoples among their population who have a right to preserve their traditional culture, economy and beliefs, is but a demonstration of their lack of commitment to the real community. The vitality of the community comes from the exercise of rights to organize, meet, debate, and protest, dismissed as ‘liberal’ rights by these governments”.

IV. O desafio do fundamentalismo

O ataque ao individualismo dos direitos humanos dirige-se contra um aspecto do conceito de autonomia que está na sua base, a saber, as liberdades que são garantidas aos cidadãos privados diante do aparato estatal e de terceiros. Mas os cidadãos só se tornam autônomos em um sentido político quando ditam suas leis a si mesmos. O modelo da assembléia legislativa estabelece o caminho para uma concepção construtivista dos direitos fundamentais. Kant concebe a autonomia como a capacidade de conectar a própria vontade às visões normativas resultantes do uso público da razão. Essa idéia de autolegislação inspira também o procedimento de uma construção democrática da vontade, com o qual pode-se adaptar o domínio político a um princípio neutro cosmopolita de legitimação. Ela torna supérflua uma fundamentação religiosa ou metafísica dos direitos humanos. Nesse sentido, a secularização da política é apenas o outro lado da autonomia política dos cidadãos.

Não apenas com o aspecto da autonomia – o talho individualista de direitos subjetivos – a concepção européia dos direitos humanos oferece uma superfície vulnerável aos portavozes de outras culturas, mas, do mesmo modo, com o outro aspecto – a secularização de um domínio político desconectado de imagens de mundo religiosas e cosmológicas. Do ponto de vista de um Islã, do cristianismo ou do judaísmo, compreendidos de modo fundamentalista, a própria aspiração à verdade é absoluta também no sentido de que, em caso de necessidade, ela deve poder ser imposta por meio da força e violência políticas. Essa concepção possui conseqüências para o caráter exclusivista da comunidade; legitimações religiosas ou segundo determinadas visões de mundo desse gênero são incompatíveis com a inclusão igualitária de adeptos de outros credos.

No entanto, não apenas para os fundamentalistas uma legitimação profana pelos direitos humanos, ou seja, uma desconexão entre política e a autoridade divina, representa um desafio provocante. Também intelectuais hindus como, por

exemplo, Ashis Nandy, redigem “manifestos anti-secularização”.¹² Eles esperam a tolerância e a fecundação recíprocas das culturas religiosas islâmica e hinduísta antes via um cruzamento mútuo dos modos de percepção religioso de ambas, do que via neutralidade cosmopolita do Estado. Eles permanecem céticos diante de uma neutralidade política esclarecida que apenas neutraliza a religião no seu significado público. Em tais considerações decerto confunde-se a questão *normativa* – como pode-se encontrar um fundamento comum para o convívio político justo – com uma questão *empírica*. A diferenciação de uma esfera religiosa separada do Estado pode de fato enfraquecer a influência dos poderes religiosos privatizados; mas o princípio de tolerância não está voltado contra a autenticidade e a reivindicação de verdade dos credos e formas de vida religiosos; ele deve apenas possibilitar a coexistência igualitária dos mesmos no interior de uma comunidade política.

O núcleo da controvérsia não pode ser descrito como o conflito em torno da relevância que as diferentes culturas atribuem com respeito à religião. A concepção dos direitos humanos foi a resposta européia às conseqüências políticas da cisão confessional, problema este diante do qual outras culturas encontram-se de modo semelhante hoje em dia. Além disso o conflito das culturas dá-se dentro da moldura de uma sociedade mundial na qual os atores coletivos, independentemente das suas diferentes tradições culturais, devem concordar, quer queiram quer não, quanto às normas da vida em comum. Pois a proteção autárquica contra as influências externas não é mais nenhuma opção na atual conjuntura mundial. De resto, o pluralismo cosmopolita desabrocha mesmo no interior daquelas sociedades determinadas ainda por tradições fortes.

Mesmo em sociedades comparativamente homogêneas torna-se cada vez mais inevitável uma transformação reflexiva das tradições dogmáticas reinantes que manifestam uma

12. Partha Chatterjee, “Secularism and Toleration”, in: *Economic and Political Weekly*, July 9, 1994, pp. 1768-76; Rajeev Bhargava, “Giving Secularism its Due”, in: *Economic and Political Weekly*, July 9, 1994, pp. 1784-91.

vontade de exclusão [*Ausschliesslichkeitsanspruch*].¹³ Partindo das camadas intelectuais cresce a consciência de que as respectivas “verdades” religiosas próprias devem ser levadas a concordar com o saber profano público reconhecido e também defendidas contra outras aspirações religiosas à verdade dentro do mesmo universo discursivo. Assim como o cristianismo o fez desde o cisma confessional, do mesmo modo as concepções tradicionais do mundo de um modo geral – sob a pressão reflexiva das condições modernas de vida – transformam-se em “reasonable comprehensive doctrines”. Assim, Rawls caracteriza uma autocompreensão e uma compreensão do mundo éticas que se tornaram reflexivas e que deixam espaço para o dissenso racionalmente esperado com outras convicções religiosas, com as quais, no entanto, é possível um acordo quanto às regras da coexistência com iguais direitos.¹⁴

Minhas reflexões apologéticas apresentam o tipo de legitimação ocidental como uma resposta aos desafios gerais aos quais não mais apenas a civilização ocidental está exposta hoje em dia. É evidente que isso não quer dizer que a resposta que o Ocidente encontrou seja a única ou mesmo a melhor. Nesse sentido o debate atual significa uma oportunidade de esclarecermos os nossos “pontos cegos”. Já a reflexão hermenêutica sobre a situação de partida de um discurso sobre os direitos humanos entre participantes de diferentes origens culturais chama a nossa atenção para teores normativos que estão contidos nas pressuposições tácitas de *qualquer* discurso voltado para o entendimento. Independentemente do pano de fundo cultural, todos os participantes justamente sabem intuitivamente muito bem que um consenso baseado na convicção não pode se concretizar enquanto não existirem relações simétricas entre os participantes da comunicação – relações de reconhecimento mútuo, de transposição recíproca das perspectivas, de disposição esperada de ambos para observar a própria tradição

também com o olhar de um estrangeiro, de *aprender* um com outro etc. Partindo desse princípio, pode-se criticar não apenas leituras parciais, interpretações tendenciosas e aplicações estreitas dos direitos humanos, mas também aquelas instrumentalizações inescrupulosas dos direitos humanos voltadas para um encobrimento universalizante de interesses particulares que induzem à falsa suposição de que o sentido dos direitos humanos se esgota no seu abuso.

13. H. Hoibraaten, “Secular Society”, in: T. Lindholm, K. Vogt (orgs.), *Islamic Law Reform and Human Rights*, Oslo, 1993, pp. 231-57.

14. J. Rawls, *Political Liberalism*, New York, 1993.

III

*Acerca da
autocompreensão
da Modernidade*

Concepções da Modernidade.

Um olhar retrospectivo sobre duas tradições

Quando uma sociedade filosófica me convida para falar sobre as “concepções de Modernidade”, parte do pressuposto, de modo algum trivial, segundo o qual trata-se aqui de um tema filosófico.¹ Isso dirige a nossa atenção para o conceito clássico de modernidade tal como ele foi inicialmente determinado por Hegel e desdobrado, com base na teoria da sociedade, por Marx, Max Weber, pelo primeiro Lukács e pela primeira Escola de Frankfurt. Essa tradição enredou-se finalmente de modo aporético na auto-referencialidade de uma crítica totalizante da razão. Daí por que o projeto de uma certificação autocrítica da modernidade foi continuado com a ajuda de um outro conceito da razão – o de uma razão personificada e “situada” lingüisticamente. É verdade que duas concepções concorrentes foram derivadas dessa virada lingüística: por um lado a “superação” [*Überwindung*] pós-moderna da autocompreensão normativa da modernidade, por outro, a transformação intersubjetiva do conceito clássico de “modernidade ambígua”.

I

Primeiro gostaria de explicar por que “a modernidade” tornou-se, de um modo geral, um tema da filosofia. Nesse sen-

1. Palestra proferida na Sociedade Coreana de Filosofia em Seul, maio de 1996.

tido, para sermos exatos, trata-se de diferenciar três questões:

- 1) Quando e por que os filósofos se interessaram por uma interpretação da condição moderna específica – *the modern condition*?
- 2) Por que essa interpretação filosófica da modernidade assume uma figura de crítica da razão?
- 3) Por que a filosofia passou para a teoria da sociedade [*Gesellschaftstheorie*] a realização da sua interpretação?

1) A palavra *modernus* foi utilizada inicialmente no final do século V para diferenciar um presente tornado “cristão” de um passado romano “pagão”.² Desde então a expressão possui a conotação de uma descontinuidade proposital do novo diante do antigo. A expressão “moderno” continuou a ser utilizada na Europa – cada vez com conteúdos diferentes – para expressar a consciência de uma nova época. O distanciamento com relação ao passado imediato é alcançado inicialmente com a referência à Antiguidade ou a qualquer outro período indicado como “clássico”, ou seja, como digno de imitação. Nesse sentido que o Renascimento – com o qual, segundo o nosso modo de ver, o período “moderno” teve início – referiu-se ao classicismo grego. Em torno de 1800, em contrapartida, um grupo de jovens escritores coloca o clássico em oposição ao romântico na medida em que ele criara uma Idade Média idealizada como o seu passado normativo. Também essa consciência romântica revela o traço característico de um novo início que se destaca daquilo que então deve ser transcendido. Porque se deve quebrar com uma tradição que alcança até o presente, o espírito “moderno” deve desvalorizar essa pré-história imediata e distanciá-la para fundar-se de modo normativo a partir de si mesmo.

Como dão mostras as famosas *Querelles des Anciens et de Modernes* – as discussões com os porta-vozes de uma estética clássica na França do final do século XVII –, a arte e a experiência estética prepararam o solo para a compreensão da “mo-

dernidade”. Muito antes de, no século XX, a autocompreensão vanguardista das artes plásticas ter acelerado e consagrado a mudança de estilos, cada período havia gerado o seu estilo. A intensificação da consciência das descontinuidades autogeradas não deve surpreender no âmbito da arte. No entanto, no final do século XVIII estendeu-se de modo geral uma nova consciência histórica – que por fim atingiu até a filosofia. Hegel assinala de modo explícito a “ruptura” com o passado histórico que a Revolução Francesa e o Iluminismo causaram entre os seus contemporâneos mais reflexivos.³

Agora o mundo “moderno” encontra-se de tal modo em oposição com o “antigo” que ele se abre de modo radical para o futuro. O momento transitório do presente ganha assim proeminência e a cada geração serve novamente como o ponto inicial para a apreensão da história no seu todo. O coletivo singular “a” história é, em oposição às muitas histórias dos diferentes atores, uma expressão do final do século XVIII.⁴ A história é então experienciada como um processo abrangente de geração de problemas – e o tempo, como recurso escasso para o domínio desses problemas que são empurrados para o futuro. Os desafios que se precipitam fazem-se sentir como uma “pressão de tempo”.

Essa consciência temporal moderna atinge de um modo particular a filosofia. Até então ela, e na verdade a teoria de um modo geral, devia fornecer uma exposição verdadeira da essência do mundo – dos traços universais, necessários e eternos da realidade em si. No entanto, assim que a filosofia tem de refletir sobre o seu próprio local na história, a teoria – a apreensão da verdade – recebe um índice histórico. No horizonte interno de um presente que é a fonte de eventos a cada vez singulares, passageiros e contingentes, o contexto de justificação confunde-se com o da descoberta. Se concepções verdadeiramente filosóficas como que deveriam poder reivindicar uma valida-

2. H. R. Jauss, *Literaturgeschichte als Provokation*, Frankfurt/M., 1970, p. 11.

3. J. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt/M., 1985, pp. 13-21.

4. R. Koselleck, *Vergangene Zukunft*, Frankfurt/M., 1979.

de independente do contexto, então a filosofia deve penetrar esse presente inquietante e conceituá-lo. Ela só pode procurar superar os limites da situação histórica da qual o pensamento filosófico mesmo nasce, uma vez que compreenda “a modernidade” enquanto tal. Hegel foi o primeiro filósofo que articulou essa nova necessidade de “abarcando em pensamentos” a sua época. A filosofia deve ir ao encontro do desafio do tempo [Zeit] com a análise da “nova época [Zeit]”. Mas por que ela deve, a saber, por que ela pode compreender a modernidade sob a forma de uma crítica da razão?

2) Porque a modernidade compreende a si mesma em oposição à tradição, ela busca, por assim dizer, apoio na razão. Mesmo se aqueles que se compreendem como modernos sempre encontraram um passado idealizado para imitar, agora uma modernidade que se tornou reflexiva deve justificar segundo parâmetros próprios a escolha desses modelos e criar toda normatividade a partir de si mesma. A modernidade deve se estabilizar a partir da única autoridade que lhe restou, a saber, da razão. Pois apenas em nome do Iluminismo ela desvalorizou e superou a tradição. Com base nessa afinidade eletiva, Hegel identifica a necessidade de autocertificação da modernidade como “necessidade da filosofia”. A filosofia nomeada como guardiã da razão compreende a modernidade como uma filha do Iluminismo.

Ora, a filosofia moderna desde Descartes havia se concentrado na subjetividade e na autoconsciência. A razão havia sido explicada nos termos da auto-referência de um sujeito do conhecimento que como que se debruça sobre si mesmo para avistar como em uma imagem de espelho o seu sujeito como um que conhece. O espírito toma posse de si com base em uma auto-reflexão que abarca a consciência como uma esfera não tanto de objetos, mas sim, antes, de representações [Vorstellungen] de objetos. Hegel faz uso dessa “especulação” quando caracteriza a era moderna com base no princípio da subjetividade que garante a liberdade graças à reflexão. “Constitui a grandeza da nossa era que seja reconhecida a liberdade, a posse do espírito, que ele em si mesmo esteja nele mesmo [in

sich bei sich ist].”⁵ A subjetividade é um conceito fundador e, de certo modo, fundamentalista [fundamentalistisch]. Ela garante o tipo de evidência e de certeza em cujas bases todo resto pode ser questionado e criticado. Assim, a modernidade se orgulha do seu espírito crítico que não aceita nada como evidente, a menos à luz de bons motivos. “Subjetividade” possui ao mesmo tempo um sentido universalista e individualista. Toda pessoa merece o mesmo respeito de todos. Ao mesmo tempo ela deve ser reconhecida como fonte e como última instância do julgamento de cada reivindicação específica de felicidade.

Portanto, a autocompreensão da modernidade é caracterizada não apenas pela “autoconsciência” teórica, por um posicionamento autocrítico diante de toda tradição, mas, antes, também pelas idéias morais e éticas da “autodeterminação” e da “auto-realização”. Segundo Hegel, esse teor normativo da modernidade possui o seu lugar na estrutura da razão mesma e encontra a sua explicação no “princípio da subjetividade”. Uma vez que Kant fez um uso autocrítico da razão e desenvolveu um conceito transcendental da faculdade da razão, então Hegel pôde ler as três Críticas de Kant como uma interpretação decisiva da autocompreensão da modernidade. A *Crítica da Razão Pura* explica as condições de possibilidade de uma ciência natural objetivante que liberta o espírito humano das ilusões metafísicas. A *Crítica da Razão Prática* explica como as pessoas adquirem autonomia à medida que se juntam com base no conhecimento de leis que deram a si mesmas. E a *Crítica do Juízo* explica as condições necessariamente subjetivas de uma experiência estética que se tornou independente do contexto religioso.

Kant diferenciou a razão prática, o juízo e a razão teórica sem abrir mão da unidade formal das três faculdades. No final do século XVIII, essas esferas do saber já haviam se diferenciado umas das outras também de modo institucional. Nas esferas da ciência, moral e arte discutia-se sob os diversos aspectos res-

5. G. F. W. Hegel, *Werke*, Frankfurt/M., vol. XX, p. 329 [Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie].

pectivos de validade [*Geltungsaspekte*] as questões em torno da verdade, bem como questões de justiça e do bom gosto, mas sob as mesmas condições discursivas de uma “crítica”. Porque Kant pesquisou as faculdades da razão correspondentes como partes da subjetividade transcendente, Hegel não titubeou ao compreender também essas esferas culturais da ciência e pesquisa, moral e direito, arte e crítica de arte, como “corporificações” do princípio da subjetividade. Essas objetivações ofereciam-se a uma crítica da razão tanto quanto as próprias faculdades.

3) Compreendemos então por que o tema “modernidade” ganhou de um modo geral relevância para a filosofia e por que foi analisada sob pontos de vista da crítica da razão. Além disso, a nova consciência temporal explica o gênero de “crise” relacionada com a autocertificação crítica da modernidade. “Crítica e crise”⁶ torna-se o modelo para essa análise porque a consciência moderna vê-se confrontada com o desafio de resolver problemas que provêm de um horizonte (que se abre constantemente) de possíveis futuros sempre antecipados de modo temerário e que assaltam um presente tanto mais intranquilo. Sobretudo uma coisa é experienciada como “crítica” – a crescente complexidade social. Esta anda justamente de mãos dadas com uma diferenciação e concomitante quebra da tradição de um mundo da vida que perde de modo perturbador os seus traços de confiança, de transparência e de fidelidade que absorvem a contingência. A partir dessa perspectiva defensiva, a modernidade “que irrompe” é percebida inicialmente como um ataque à eticidade de uma forma de vida socialmente integrada – como uma energia de desintegração social.

Com o pretexto da “crítica e crise” Hegel pôde compreender a crítica kantiana da razão como instrutiva, mas incompleta como apenas interpretação sintomática da essência racional do mundo moderno. Hegel deve primeiramente decifrar os traços

6. Cf. a tese de doutorado com esse mesmo nome de autoria de R. Koselleck, *Kritik und Krise. Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt*, Freiburg, 1959.

da imagem especular kantiana da modernidade que permanecem escondidos do outro lado do espelho. Kant havia trabalhado dentro da razão aquelas diferenciações que correspondiam na cultura às esferas da ciência, moral e arte. Mas, do ponto de vista de Hegel, ele não havia notado o outro lado dessas diferenciações produtivas. O que era ganho de diferenciação no nível discursivo, no interior do horizonte dos mundos da vida integrados eticamente, era experienciado como igualmente tantas “divisões” de um todo abarcável pela intuição. Kant havia desconhecido tanto a dolorosa abstração como a necessidade de se restaurar em um nível mais elevado a totalidade anterior. A partir dessa perspectiva, o princípio da subjetividade e a estrutura da autoconsciência posta com ela, que haviam sido inicialmente comemorados, revelam-se como uma visão meramente seletiva da razão que não deve ser identificada com o todo da razão. Decerto a atividade do entendimento gera liberdade subjetiva e reflexão e é forte o suficiente para enterrar a força da tradição religiosa. No passado a religião era em essência uma garantia da integração ética da vida social e no presente a vida religiosa foi abalada pelo Iluminismo. No entanto, mostrou-se que o princípio da subjetividade é incapaz de renovar a força unificadora da religião por meio da razão. Ao mesmo tempo, graças à rejeição desespirtualizada de um Iluminismo abstrato, a ortodoxia religiosa caiu em uma positividade que roubou as energias ligantes da religião.⁷

Assim a cultura do Iluminismo aparece, do ponto de vista de Hegel, apenas como contraponto da religião positivamente paralisada. À medida que ela coloca a reflexão e a conformidade aos fins da razão [*Zweckrationalität*], em lugar da razão, ela pratica idolatria da razão. Desse modo o jovem Hegel descobre o mesmo “positivismo” também em outros âmbitos culturais e sociais nos quais o princípio da subjetividade se corporificou – na ciência empírica e na moralidade abstrata, tanto quanto na arte romântica, no individualismo possessivo

7. Cf. Th.M. Schmidt, *Anerkennung und absolute Religion*, Stuttgart, 1997.

do direito formal burguês e da economia de mercado, bem como na política imperialista [*Machtpolitik*] instrumental das grandes potências. A “positividade” das instituições alienadas e das relações sociais coisificadas revela o princípio de subjetividade como um princípio de repressão que surge então como a violência velada da razão. O caráter repressivo da razão fundamenta-se na estrutura da auto-reflexão, ou seja, na auto-referência de um sujeito que conhece, que faz de si mesmo objeto. A mesma subjetividade que apareceu a princípio como fonte de liberdade e de emancipação – “apareceu” no duplo sentido de manifestação e de engano – revela-se como origem de uma objetivação que se tornou selvagem.

Hegel reconhece na faculdade [*Kraft*] analítica da reflexão – decerto imprescindível – também uma violência, a qual – quando ela se livra dos freios da razão – transforma tudo em volta em objeto, ou seja, em objetos passíveis de manipulação. A “reflexão” abandonada a si mesma deixa totalidades orgânicas desunidas ruírem nas suas partes isoladas. Ela desfaz as relações intersubjetivas transformando-as em conseqüências da ação, observada reciprocamente, de atores que decidem conforme fins racionais, de tal modo que os indivíduos isolados são cortados das raízes das suas procedências comuns. É verdade que Hegel mesmo deve pôr-se a refletir. Ele tem de se mexer no meio reflexivo para denunciar a negatividade de uma atividade do entendimento que simplesmente usurpou o lugar da razão. Ele próprio só pode indicar de modo reflexivo os limites da razão instrumental. Apenas à medida que Hegel realiza um ato de reflexão no seu patamar elevado ele pode transcender os seus limites. Assim os próprios pensamentos penetram performaticamente no movimento da dialética do Iluminismo. Por sua vez, é apenas a partir da razão mesma que a modernidade – sem modelo, aberta para o futuro, ansiosa por inovações – pode conseguir a sua orientação.

Porque a modernidade movimenta-se de tal modo em horizontes futuros abertos, o *telos* prescrito da dialética do Iluminismo de início não pode ser mais do que uma promessa. Hegel tinha claro para si o desejo de que a visão [*Einbildung*]

da razão na realidade ainda deveria ser provada historicamente. Não é a visão crítica sobre a modernidade que separa o Hegel maduro do jovem. A problematização – que esquematizei de modo necessariamente simplificado – é a mesma; mas apenas o Hegel maduro dedica-se à execução do programa. Ele deve abarcar a ambos, tanto as formas de aparição antagônicas da desintegração social, como também os desenvolvimentos históricos e os mecanismos a partir dos quais pode-se compreender a superação de tendências contraditórias, a solução de conflitos persistentes. A *Filosofia do Direito* é então a tentativa de compreender conceitualmente as corporificações ambivalentes da razão na sociedade, ou seja, nas ordens sociais da família, da economia de mercado e do Estado nacional. A esfera do social – que hoje denominamos de “sociedade” – abriu-se em primeiro lugar sob o ponto de vista da dialética do Iluminismo como aquele âmbito dos fenômenos profundamente ambíguos que exige uma interpretação crítica.⁸ Isso explica por que a filosofia precisa de uma teoria da sociedade que realize com métodos próprios o seu programa de pesquisa de “diagnóstico de época” no âmbito de uma afirmação filosófica da dialética do Iluminismo.⁹

II

Gostaria novamente de tratar, em três passos, dos problemas daquela importante divisão de trabalho que se estabeleceu no início do século XX entre a Filosofia e a Sociologia no

8. S. Landshut, “Kritik der Soziologie. Freiheit und Gleichheit als Ursprungsproblem der Soziologie”, in: Landshut, *Kritik der Soziologie*, Neuwied, 1969.

9. H. Marcuse, *Vernunft und Revolution*, Neuwied, 1967. As teorias clássicas da sociedade compreendem-se como respostas às tendências de crise do seu presente; cf. quanto a esse ponto J. Habermas, “Kritische und konservative Aufgaben der Soziologie”, in: Habermas, *Theorie und Praxis*, Frankfurt/M., 1971, pp. 290-306; veja-se também meu trabalho sobre a sociologia da República de Weimar in: J. Habermas, *Texte und Kontexte*, Frankfurt/M., 1991, pp. 184-204.

âmbito da análise do presente [*Gegenwartsanalyse*], concebida por Hegel. Quero (1) lembrar de modo breve que a teoria de Max Weber da racionalização da sociedade está comprometida com a questão da “dialética do Iluminismo”. Pode-se ver em que medida esse diagnóstico de época conduz a uma rua sem saída observando-se as conseqüências aporéticas da Teoria Crítica mais antiga que, sob as premissas do marxismo ocidental, deu continuidade ao programa de pesquisa de Max Weber. Na minha reconstrução fortemente simplificadora (2) o fim desse desenvolvimento teórico indica ao mesmo tempo o fim da divisão de trabalho do diagnóstico de época entre a Filosofia e a Sociologia. Enquanto a teoria da escolha racional e a teoria dos sistemas tentaram, por assim dizer, apropriar-se da pretensão explicativa do programa, o pós-modernismo, uma vez que utiliza as concepções de crítica da razão desenvolvidas por Heidegger e por Wittgenstein, dá continuidade à crítica da modernidade com base em outros meios. Mas essas abordagens encontram as suas (3) próprias dificuldades. Teorias pós-modernas renunciam aos critérios com base nos quais podemos distinguir as conquistas universalistas dos traços colonialistas da modernidade. O outro problema da assim chamada incomensurabilidade dos jogos de linguagem e discursos nos permitirá, no final da palestra, abrir um caminho alternativo.

1) Max Weber situa a modernização européia no contexto de um processo histórico-universal de desencantamento [*Entzauberung*].¹⁰ Como Hegel, ele inicia com a transformação e a dissolução de concepções do mundo religiosas abrangentes que perdem a sua força de orientação fundadora de sentido. A partir da racionalização da cultura ocidental ocorre a conhecida diferenciação entre “esferas de valor”. Na seqüência do neokantismo de Rickert, Weber parte do suposto de que cada uma dessas esferas – ciência, direito e moral, arte e crítica – obedece a uma lógica respectivamente própria quanto às

10. Quanto à apresentação muito estilizada que se segue do diagnóstico de época weberiano, cf. de modo mais detalhado J. Habermas, *Theorie der kommunikativen Handelns*, Frankfurt/M., 1981, vol. I, pp. 225-366.

questões factuais, de justiça e de gosto. Conflitos entre essas esferas de valor não podem mais ser acomodados de modo racional do ponto de vista superior de uma concepção de mundo religiosa ou cosmológica. Mas tampouco a unidade de uma imagem de mundo partilhada pela sociedade de modo intersubjetivo pode ser restabelecida pela força unificadora da razão teórica ou prática em nome da ciência objetivante ou da moral racional.

Weber concentra-se no processo da modernização social que é levado adiante pela carruagem do Estado administrativo e pela economia capitalista. Com base na diferenciação funcional entre o Estado e a economia, ambos os lados completam-se – a saber, um aparelho burocrático dependente de fontes fiscais e uma economia de mercado institucionalizada com base no direito privado, que depende, por sua vez, de condições gerais de infra-estrutura garantidas pelo Estado. Weber vê os núcleos institucionais de ambos os âmbitos – burocracia estatal e organização empresarial – como as realizações evolutivas da modernidade social que carecem de explicação. Juntamente com o direito positivo, elas, por assim dizer, marcam o compasso da modernização da sociedade. A explicação que Weber oferece recorda Hegel. Enquanto este último compreendeu os âmbitos significantes das sociedades modernas como corporificações de uma razão centrada no sujeito, Weber compreende a modernização da sociedade como uma institucionalização da ação [*Handeln*] conforme a fins racionais (sobretudo nos dois setores nucleares dinâmicos do Estado e da economia).

Para Weber, uma organização é tida como “racional” dependendo do modo como arranja os seus membros e os exorta a agir conforme a fins racionais. As duas organizações centrais parecem corresponder à descrição – por um lado a instituição estatal moderna que implementa uma divisão de trabalho (calculável em termos jurídicos porque confiável e eficiente) entre funcionários escolados de modo competente e altamente especializados e, por outro lado, as empresas capitalistas que cuidam da alocação econômica dos fatores de produção e que, com uma elevação da produtividade do trabalho, vão ao encontro da pres-

são competitiva e do mercado de trabalho. Em suma, o Estado burocrático é talhado de acordo com a ação administrativa dos funcionários, profissionalmente competente e conforme a fins racionais, já o modo de produção da economia de mercado, de acordo com a escolha racional e com a força de trabalho qualificada de empresários e trabalhadores. No que tange aos fundamentos da motivação das elites que sustentam as novas instituições, Weber desenvolve a conhecida tese da afinidade eletiva entre as seitas protestantes e o espírito do capitalismo. Essa situação histórica inicial decerto apenas estabelece o marco de um ciclo de desenvolvimento autodestrutivo que Weber analisa segundo o modelo de uma dialética do Iluminismo – ainda que imobilizada.

Na seqüência da queda das concepções de mundo tradicionais e de uma racionalização da cultura que a sucedeu, ocorreu uma propagação de credos privatizados e de uma consciência moral internalizada. Sobretudo a “ética protestante” fomentava um modo de vida racional e, desse modo, assegurava uma ancoragem valorativamente racional de modos de comportamento conforme a fins racionais. Mas, no decorrer da modernização progressiva, a racionalidade de organização dos âmbitos de ação administrativos e econômicos – sempre se autonomizando – libertou-se, então, dessa base religiosa das orientações valorativas. Os âmbitos de ação, novos em termos evolutivos e juridicamente constituídos, que inicialmente tinham tornado possível a emancipação dos indivíduos da socialização corporativista da sociedade pré-moderna bem como da sociedade burguesa nos seus primórdios, transformaram-se finalmente naquilo que Weber queixou-se como sendo a “cápsula de ferro” [*stählernes Gehäuse*]. Marx já havia registrado de modo sardônico o sentido ambivalente que o termo “liberdade” adquire na expressão “trabalho assalariado livre” – livre das dependências feudais, mas também livre para o destino capitalista, ou seja, para a exploração, a pobreza e o desemprego. Diante da complexidade crescente dos sistemas de ação autonomizados, Weber observa, então, por toda parte uma conversão de liberdades em disciplinas. Partindo das pres-

sões disciplinadoras da burocratização e da organização jurídica, ele desenvolve o quadro-negro de uma sociedade administrada.

Diferentemente do diagnóstico de Hegel, a dialética do Iluminismo é como que parada e permanece inconclusa. Pois Weber permanece cético diante do “carisma da razão”. Sem o apelo ao movimento de uma razão totalizante ele não vê nenhuma saída para um controle da desintegração social e para a passagem para uma sociedade menos fragmentada e mais pacífica. Do seu ponto de vista, as “desavenças” de uma razão instrumental que penetram toda a sociedade não podem ser vencidas no interior da esfera da sociedade mesma. Weber compreende a “perda de liberdade” e a “perda de sentido” como desafios existenciais para as pessoas singulares. Para além das esperanças coletivas inúteis quanto à conciliação dentro das ordens sociais mesmas permanece apenas a esperança absurda em um individualismo obstinado. Apenas o sujeito forte centrado em si pode conseguir em casos propícios contrapor à sociedade racionalizada, e, portanto, desunida, um projeto de vida criador de unidade. Tendo em vista os conflitos sociais insolúveis, o indivíduo decidido pode, com a coragem heróica do desesperado, na melhor das hipóteses realizar a liberdade de modo privado, na própria história de vida.

Na tradição do marxismo ocidental, essa visão da sociedade administrada foi novamente radicalizada de Lukács até Adorno. A partir dessa perspectiva, a esperança na força de resistência do indivíduo forte aparece apenas como resíduo de uma época liberal passada. Seja como for, a primeira Teoria Crítica lançou mão do meio da psicologia social analítica para defender a hipótese segundo a qual os respectivos modelos de socialização dominantes transferem os imperativos funcionais do Estado e da economia do nível das instituições para o nível das estruturas da personalidade.¹¹ As experiências contemporâneas com o fascismo e com o stalinismo confirmam a imagem

11. *Id.*, pp. 455-518.

que surgiu de uma sociedade integrada de modo totalitário. Essa sociedade já quebrou há tempos a resistência dos indivíduos heróicos simplesmente mantidos prisioneiros na cápsula de ferro e pode contar com a condescendência dos sujeitos sobre-socializados e adaptados à sua matriz disciplinar. Indústria cultural e meios de comunicação de massa valem como os instrumentos mais manifestos do controle social, enquanto a ciência e a técnica aparecem como fontes principais de uma racionalidade instrumental que penetra a sociedade no seu todo.

O livro *Dialektik der Aufklärung* [*Dialética do Iluminismo*] de Horkheimer e Adorno pode ser compreendido como a retro-tradução das teses weberianas na linguagem da filosofia da história hegeliano-marxista. Atribui a origem da razão instrumental ao momento da primeira separação da natureza e do espírito subjetivo. Por outro lado, há uma óbvia diferença com relação a Hegel. Nele o domínio da reflexão ou do entendimento permanece apenas um momento no movimento de uma razão totalizante que abarca a si mesma. Em Horkheimer e Adorno essa racionalidade subjetiva que instrumentaliza tanto a natureza exterior como a interior tomou de vez o lugar da razão de tal modo que esta é absorvida pela “razão instrumental” sem deixar traços. Essa identificação deixa a razão instrumental sem uma força para responder que lhe seja intrínseca e enraizada nela mesma. Uma tendência oposta expressa-se apenas na lembrança das forças “miméticas”. Benjamin e Adorno denominam de miméticos os lamentos nostálgicos de uma natureza reprimida e emudecida, que tem a sua própria voz roubada, mas que se alça à voz na linguagem da arte de vanguarda.

Os traços ambivalentes são totalmente apagados da imagem niveladora de uma modernidade totalitária. A dialética hegeliana do Iluminismo teve a sua ponta quebrada. Pior ainda, à medida que a racionalidade instrumental incha e torna-se um todo irracional, a crítica do todo falso enreda-se em uma aporia. Assim que a crítica da razão instrumental não pode mais ser realizada em nome da razão, ela – e com ela a crítica da modernidade – perde um fundamento normativo próprio. Adorno fez da dificuldade aporética – a qual como que é tornada cons-

ciente na execução da crítica auto-referencial – a virtude da dialética negativa. Ele permaneceu fiel ao empreendimento de uma crítica declaradamente paradoxal e “sem chão”, à medida que desmentiu exatamente as condições que deveriam ser preenchidas para que fosse possível a operação da crítica realizada *in actu*.

2) Tendo em vista essa dificuldade, seria natural abrir mão de uma das partes do projeto original. Um lado, que persegue adiante uma teoria da modernidade social, abre mão da idéia filosófica de uma certificação autocrítica da modernidade, enquanto o outro, que leva adiante a crítica filosófica, abandona a dialética do Iluminismo e a ligação com a teoria da sociedade. O fim da divisão de trabalho cooperativa entre a filosofia e a teoria da sociedade significa o desacoplamento de uma autocompreensão crítica da modernidade da observação empírica e compreensão descritiva das suas tendências de crise.

As abordagens descritivas guardam um pressuposto básico da concepção clássica da modernidade. A saber, elas partem do pressuposto de que as sociedades modernas personificam um dos dois tipos de racionalidade. Isso vale, em todo caso, para as duas abordagens sociológicas mais bem-sucedidas do presente, ou seja, para a teoria da escolha racional e para a teoria dos sistemas. Elas se concentram respectivamente sobre um dos dois aspectos racionais que Max Weber havia conectado de modo engenhoso – por um lado sobre a conformidade a fins racionais dos atores singulares; por outro, sobre a funcionalidade racional de grandes organizações. Dentro dos limites de um individualismo metodológico, a teoria da escolha racional tenta explicar padrões de interação a partir das decisões dos sujeitos agindo de modo “racional”. A teoria dos sistemas, por outro lado, lança-se em um âmbito teórico de talho coletivista e reformula o que Weber via como racionalidade organizacional, nos termos dos conceitos funcionalistas de auto-regulamentação e de autopoiesis. Assim chegamos a duas imagens que concorrem entre si. Por um lado as sociedades modernas consistem em teias costuradas de modo frouxo, que nascem das interferências das inúmeras decisões guiadas

a cada vez por preferências próprias de atores relativamente racionais. Por outro, elas desmoronam em um sem-número de sistemas que operam de modo independente e são fechados de modo auto-referencial, que constroem reciprocamente meios ambientes e só comunicam-se uns com os outros de modo indireto, via observações mútuas. Graças à total ausência de valores, normas e processos de compreensão guiados de modo intersubjetivo, ambas as visões assemelham-se, de algum modo, à concepção de Max Weber do mundo administrado. Sem dúvida, tais traços não *valem* mais como indicadores de perda de sentido ou de liberdade ou de falta de integração social. Teorias descritivas na verdade não deixam nenhum espaço para valorações; elas sugerem um posicionamento afirmativo apenas desde que os conceitos de racionalidade, que se encontram na sua base e que são constitutivos para a escolha dos âmbitos teóricos respectivos, sejam subtraídos à reflexão e a qualquer questionamento.

Uma autocompreensão crítica da modernidade exige uma outra aproximação. Nesse sentido, Heidegger e Wittgenstein oferecem um conceito alternativo de razão e um novo procedimento da crítica da razão. Ambos atingem, cada um a seu modo, uma crítica da razão centrada no sujeito que não confia mais na força totalizante da razão hegeliana e da sua dialética. Com um propósito destrutivo, remetem em contrapartida aos seus limites uma razão instrumental enfurecida. A razão é novamente igualada às operações de um entendimento objetificador e manipulador, ao “pensar representador” e à abstração filosófica, à violência da disposição [*Verfügungsgewalt*] e à disciplina de uma subjetividade que afirma a si mesma e que se apodera de si mesma de modo narcisista. Mas, em termos construtivos, apela-se à história natural ou do Ser, ao “outro da razão”.

Apesar de o acento ter sido deslocado dos fenômenos socioeconômicos e políticos para os culturais, a crítica heideggeriana da ciência e da técnica, da exploração da natureza, da cultura de massa e de outras formas de expressão da era totalitária é uma contrapartida da crítica da coisificação do marxismo ocidental. Na Alemanha, em consequência das in-

fluentes ciências humanas [*Geisteswissenschaften*], surgiram o historicismo e a filosofia da vida e abalaram a suposição de um equipamento transcendental invariável do sujeito do conhecimento. Já na época de Dilthey, os conceitos fundamentais referentes à mente, tais como o de subjetividade e de autoconsciência, de racionalidade e de razão, foram vítimas de uma espécie de destranscendentalização. Com a virada da pesquisa transcendental para a hermenêutica deitaram-se os trilhos para uma razão personificada simbolicamente, encaixada em um contexto cultural e situada historicamente. Aquela espontaneidade formadora de mundo que havia caracterizado a consciência até então migrou para as formas simbólicas (Cassirer), para os estilos (Rothacker), para as imagens do mundo [*Weltbilder*] (Jasper) ou para os sistemas de regra lingüísticos (Saussure).

Kant havia concebido a razão como a faculdade das Idéias que completa a pluralidade dos muitos (infinitos) no sentido de uma totalidade. As Idéias delineiam, por um lado, o todo das aparências possíveis, conectadas no espaço e no tempo segundo leis causais. Por outro lado, são constitutivas para um reino dos fins como conjunto de essências inteligíveis, submetidas apenas às suas leis auto-imputadas. Com a crítica a Kant levada a cabo por Hegel, as Idéias, além disso, adquiriram a força para uma auto-recuperação reflexiva das suas próprias objetivações e, desse modo, para a reintegração consciente das diferenciações que sempre progridem para graus mais elevados. A razão com maiúsculas deu, portanto, ao processo mundial no todo [*im ganzen*] a estrutura de um todo de totalidades [*eines Ganzen von Ganzheiten*].

Em contrapartida, Heidegger reconstrói a história da metafísica como uma consequência inevitável de apreensões do mundo [*Welterschließungen*] de diferentes épocas que estabeleceram um espaço para as interpretações e para modos de ação no mundo respectivamente possíveis.¹² Ontologias encontram-se embutidas na sintaxe e no vocabulário das línguas que, a cada

12. C. Lafont, *Sprache und Welterschließung*, Frankfurt/M., 1994.

vez, dominam em uma era metafísica. Essas ontologias determinam, por sua vez, o âmbito bem como a infra-estrutura dos mundos dentro dos quais as comunidades lingüísticas respectivamente se encontram. Em outras palavras, elas categorizam o pré-entendimento holístico dos membros que atribuem um significado *a priori* para tudo que possam encontrar no mundo. Os sujeitos aptos para a linguagem e para ações podem observar os acontecimentos do mundo apenas através das lentes profundamente ajustadas pela gramática dessa interpretação pré-ontológica do mundo e constatar o que tem relevância ou não e como isso se encaixa nas categorias preestabelecidas da descrição possível. Como eles percebem algo no mundo e se entendem com ele depende da perspectiva da apreensão lingüística do mundo, vale dizer, como que depende da luz com a qual os holofotes da língua iluminam tudo que de modo geral pode ocorrer no mundo. Isso é uma metáfora óptica para o “efeito de moldura” dos conceitos fundamentais e conexões semânticas das relevâncias e dos padrões de racionalidade. Para cada comunidade lingüística, as estruturas gramaticais, em sentido amplo, estabelecem de antemão quais expressões devem contar como bem formadas, com sentido ou válidas. Com relação à sua função de apreendedora do mundo, Heidegger compreende a língua como um conjunto de condições possibilitadoras que, sem ser elas mesmas racionais ou irracionais, determinam *a priori* aquilo – que se move dentro do seu horizonte de conceitos fundamentais – que lhes aparece como racional ou irracional.

Wittgenstein concorda de certo modo com Heidegger quanto a esse ponto. Isso pode de qualquer modo ser evidenciado do ponto de vista de um contextualismo que, em um olhar retrospectivo, acentua as convergências entre ambos os pensadores.¹³ Wittgenstein, com o seu conceito de jogos de linguagem [*Sprachspiele*], também se concentra na função de

apreensão do mundo. Graças à relação interna entre falar e agir, a “gramática” de uma língua também é constitutiva para uma práxis ou forma de vida correlatas. Wittgenstein e Heidegger acusam a tradição filosófica, a saber, da metafísica, de ter ignorado essa dimensão lingüística da geração do mundo. A recusa dos erros “platônicos” constitui o ponto de partida comum para aquilo que compreendem – em um sentido totalmente novo – sob a crítica da razão. Segundo Heidegger, Platão e o platonismo são culpados de “esquecimento do Ser” [*Seinsvergessenheit*]. Eles se “esquecem” do fundo instituidor de sentido do pré-entendimento [*Vorverständnis*] ontológico que constitui a cada vez o contexto para um papel historicamente específico da racionalidade e da razão. Segundo Wittgenstein, a tradição idealista conquista os seus conceitos fundamentais com base na cisão do contexto daquelas práticas lingüísticas nas quais eles “funcionam” e encontram o seu local adequado. Os conceitos metafísicos de uma razão auto-suficiente – que, portanto, se toma por absoluta à medida que ainda acredita ter as suas próprias condições sob controle – são devidos a sofismas de abstração. Para Heidegger, assim como para Wittgenstein, a aparência transcendental de uma razão incondicionada e pura, independente de contexto e universal, atinge o auge da cegueira no paradigma mentalista. Mas, de modo contrário a Hegel, a crítica dessa razão centrada no sujeito ou instrumental não pode ser confiada ingenuamente ao movimento especulativo da auto-reflexão. A crítica da razão transforma-se, antes, em hermenêutica da suspeita que quer desmascarar nas costas da razão o outro da razão. Apenas nesse caminho genealógico uma subjetividade elevada à categoria de ídolo é transportada de volta para aquele contexto da própria proveniência, o qual a razão abstrata esconde de si mesma como o seu inconsciente.

Diversas teorias pós-modernas se apropriam de uma das duas versões dessa crítica da razão recontextualizadora. Porque identificam razão com as operações do entendimento, elas não guardam nada da autoridade dos anteriores conceitos metafísicos de uma razão abrangente – nem mesmo aquele agulhão na memória que aflige Adorno, que, na última frase da sua

13. Já muito cedo, a saber, em 1963, K.-O. Appel reconhece isso na sua aula inaugural em Kiel, que tratou de Wittgenstein e de Heidegger. Cf. o seu livro *Transformation der Philosophie*, vol. I, Frankfurt/M., 1973, pp. 225-75.

Dialética negativa, atesta a sua solidariedade com a metafísica destronada “no momento da sua queda”. Talvez os mestres não vejam de modo tão indiferenciado, mas sem dúvida isso se passa com os discípulos que posicionam a crítica pós-moderna da razão de modo direto e sem reservas contra o Iluminismo e a sua dialética. Essa crítica da razão deve não apenas destruir o ídolo de uma razão incondicionada e pura, mas roubar o caráter normativo das idéias de autoconsciência, de autodeterminação e de auto-efetivação. Deve não apenas desmascarar as falsas pretensões da razão, mas retirar a força da razão enquanto tal. O ataque ao “espírito da modernidade” deve curar a humanidade da sua preocupação: ela encontra-se diante do desafio de conseguir dominar a pressão problemática advinda das possibilidades de futuro antecipadas, múltiplas demais para serem apanhadas. O *locus of control* é transposto dos sujeitos exigidos demais, quer para os fatos inevitáveis de uma história do Ser, quer para as estratificações casuais de uma história natural dos jogos de linguagem.

3) Não duvido de modo algum da influência saudável do pós-modernismo sobre os debates atuais. A crítica a uma razão que submete o todo da história a uma teleologia é tão convincente como a crítica à pretensão risível de preparar um fim para todas as alienações sociais. O acento na fragmentação, na cisão e na marginalização, na outridade, na diferença e no não-idêntico, bem como o olhar sobre as particularidades do local e dos indivíduos renovam motivos da primeira Teoria Crítica, sobretudo de Benjamin. Na medida em que reforçam a resistência contra as forças do universal abstrato e a uniformização, eles também retomam motivos de Hegel. Mas essas conseqüências bem-vindas devem-se a premissas questionáveis e, caso elas procedessem, iriam exigir um alto preço. Primeiro gostaria de comentar dois pontos fracos: (a) um certo gênero de idealismo lingüístico e (b) a falta de compreensão quanto às realizações universalistas da modernidade.

a) A crítica recontextualizadora da razão apóia-se em uma análise da função apreendedora do mundo da linguagem. Isso explica uma certa tendência a supervalorizar o significado de

gramáticas e vocabulários para a constituição de infra-estruturas sociais. Heidegger já havia dotado textos e tradições da metafísica ocidental com um poder singular: com base em uma teia de categorias fechada ou em um esquema conceitual eles não apenas penetram e estruturam as experiências e teorias cotidianas, mas, de modo geral, as práticas culturais e sociais de épocas inteiras. Desse modo a história de fundo da metafísica ocidental deveria se refletir na história mundial em primeiro plano. Uma semelhante assimilação, ainda que menos dramática, é sugerida quando Wittgenstein equipara a estrutura das formas de vida com a gramática dos jogos de linguagem. Diferentemente do que se passa na teoria da sociedade clássica, os padrões de interação, as ordens e normas institucionais são examinados sob conceitos de ontologias ou gramáticas. De Marx até Durkheim e Max Weber os fatos sociais foram analisados com base nos aspectos de coerção, exploração e repressão, de sacrifício imposto e negação da satisfação. A estratégia de análise que Heidegger e Wittgenstein sugerem reduz a faticidade de tais delimitações à violência sublime da seletividade de regras, que determina o gênero e a construção de textos filosóficos e de tradições metafísicas, estilos literários, paradigmas teóricos e discursos profissionais. Esse deslocamento explica por que programas de pesquisa pós-modernos manejam de preferência ferramentas da crítica filológica e estética do que as da crítica sociológica.

Enquanto as concepções clássicas de modernidade eram talhadas nas experiências da desintegração social e na violação das normas universalizantes, abordagens pós-modernas dirigem o seu interesse sobretudo para a exclusão – para o caráter excludente daqueles sistemas de regulamentação que operam de modo inconsciente e que são impostos de modo imperceptível aos atores e indivíduos emissores. Desse modo, por exemplo, Foucault pode escrever uma história social e política nos termos de uma história de discursos das ciências humanas. De modo semelhante, sociólogos mais jovens escrevem a história das sociedades modernas nos termos de uma história das teorias das sociedades modernas – como se as es-

truturas materiais da sociedade tivessem sido constituídas a partir dos conceitos fundamentais dos discursos do cientista.¹⁴

b) Para a crítica recontextualizadora da razão, a virtude de libertar a razão das suas falsas abstrações constitui ao mesmo tempo o seu ponto cego. Abordagens pós-modernas tomam qualquer reivindicação universalizante *per se* como mais um sinal do imperialismo de uma particularidade velada que pretende responder pelo todo. Essa estratégia de análise afirma-se (aliás, já desde Marx) com o desmascaramento de tradições e práticas eurocêntricas; ela promove de um modo geral a descentralização de perspectivas limitadas. A suspeita quanto aos mecanismos de exclusão, que de fato freqüentemente encontram-se embutidos nos pressupostos escondidos de discursos universalistas, é bem fundamentada – *as far as it goes*. Mas algumas teorias pós-modernas carecem de mais sensibilidade para a constituição específica daqueles discursos nascidos na modernidade e característicos da modernidade. Partindo da premissa correta que afirma que não existe razão em um contexto nulo, elas tiram a falsa conclusão segundo a qual os parâmetros da razão mesma modificam-se em cada contexto novo.

Não é a pretensão à inclusão total que diferencia os discursos da modernidade dos demais. Já a mensagem das grandes religiões, surgidas nos antigos reinados, dirigia-se “a todos” e deveria incluir todos (que se convertiam) no discurso dos fiéis. O que caracteriza os discursos modernos, seja na ciência, na moral ou no direito, é outra coisa. Esses discursos guiam-se por princípios e se submetem a padrões auto-referenciais, sob cujas luzes pode-se ao mesmo tempo descobrir e criticar infrações fáticas contra a exigência de inclusão total – por exemplo, uma seletividade escondida no tocante à aceitação dos membros, temas ou contribuições. Esse autocontrole e essa autocorreção, marcados pela recursividade, explica o desempenho específico desses discursos baseados em princí-

14. P. Wagner, *Soziologie der Moderne*, Frankfurt/M., 1995.

pios e auto-referenciais. Decerto, com a constituição e o modo de operação auto-referenciais também surge uma forma específica de violência discursiva que é exercida na modalidade de uma violação encoberta, porque implícita, da promessa explícita de inclusão. No entanto, o simples fato de que discursos universalizantes freqüentemente sejam desvirtuados como meios de velamento da violência social, política, epistêmica e cultural, não constitui um motivo para revogar a promessa mesma vinculada a essa prática discursiva – e ainda, tanto menos na medida em que essa prática fornece ao mesmo tempo os padrões e os meios para se controlar o cumprimento rigoroso da promessa.

As abordagens pós-modernas denunciam com razão os efeitos colonizadores dos padrões de comunicação e discursos de origem ocidental que estabeleceram um domínio mundial. Isso vale para uma grande parte da cultura material e simbólica da civilização ocidental que se difundiu pelas teias globais dos mercados e *mídias*. Mas essas teorias estão mal equipadas para a tarefa de diferenciar entre os discursos colonizadores e os convincentes, entre os discursos que devem a sua divulgação mundial a coerções sistêmicas e outros que se impuseram graças à sua evidência. A ciência e a tecnologia ocidentais são eficazes e convincentes não apenas segundo padrões ocidentais. E evidentemente os direitos humanos, apesar das discussões interculturais existentes sobre a sua interpretação correta, falam uma língua na qual os dissidentes podem expressar o que sofrem e o que exigem dos seus regimes repressivos – na Ásia, na América do Sul e na África, não menos do que na Europa e nos Estados Unidos.

III

O diagnóstico da modernidade, uma vez que é realizado com base na crítica da razão, assenta-se em questões filosóficas. A concepção clássica da modernidade, como vimos, foi desenvolvida sob premissas da filosofia da consciência. Após

a virada lingüística, o conceito mentalista de uma razão centrada no sujeito foi substituído pelo conceito de transcendentalizado de razão situada [*situierte Vernunft*]. Assim abriu-se o caminho para uma crítica pós-clássica da modernidade. Justamente a partir dessa fundamentação filosófica desenvolve-se, no entanto, uma dificuldade peculiar para as teorias pós-modernas. Pois a afirmação da incomensurabilidade dos diferentes paradigmas e das “racionalidades” aí admitidas é difícil de conciliar com a postura hiper-crítica dos próprios teóricos pós-modernos. Primeiro (1) irei analisar esse problema da incomensurabilidade e fundamentar de modo metacrítico a virada para uma concepção pragmática da linguagem. Essa virada pragmática leva (2) a um conceito de razão comunicativa que abre caminho para uma concepção neoclássica de modernidade. (3) Como quero provar com base no exemplo do teorema da modernização reflexiva, esse diagnóstico volta à divisão de trabalho entre a filosofia e a teoria da sociedade.

1) Toda crítica recontextualizadora da razão abre-se nos limites de uma crítica imanente, uma vez que critica as falsas pretensões da razão pura com base naquele pano de fundo local, ao qual na verdade o modelo de racionalidade pretensamente incondicionado encontra-se preso. Podemos desvelar os sofismas de abstração de um universalismo pretensioso apenas se desenterrarmos as suas raízes particulares escondidas. Nesse sentido, abordagens pós-modernas descobrem uma pluralidade de tradições (MacIntyre) ou de discursos (Lyotard) que são a cada vez constitutivos para uma imagem de mundo com padrões de racionalidade próprios. Cada tipo de racionalidade marca umbral que não podemos passar sem levar a cabo uma mudança de configuração mental. A partir da perspectiva adotada – de uma certa imagem de mundo, de um paradigma, de uma forma de vida ou cultura – não existe uma passagem hermenêutica para a próxima perspectiva. Uma vez que não é possível assumir um “terceiro” ponto comparativo, também não pode haver nenhuma crítica que transcenda, que iria nos permitir ordenar de modo transitivo diferentes racionalidades em

uma escala de graus de validade ou de “verossimilhança”. Assim que uma concepção de racionalidade apenas se tornou consciente das suas próprias raízes, ela é tão aceitável quanto qualquer outra.¹⁵

Mas esse modo de ver as coisas pressupõe ainda de forma tácita a imagem de uma razão fragmentada, cujos estilhaços estão espalhados entre muitos discursos incomensuráveis – ou em parte sobrepostos. Mas, no entanto, se não existe uma razão que possa ultrapassar o seu próprio contexto, também o filósofo que propõe essa imagem não poderá reivindicar para si uma perspectiva que lhe permita tal visão panorâmica. Se a tese contextualista é correta, todos estão igualmente impedidos de abarcar a pluralidade dos discursos nos quais devem se personificar tipos de racionalidade diferentes e incompatíveis entre si. Sob essas premissas tampouco alguém pode julgar a validade de diferentes imagens de mundo, a não ser a partir da perspectiva seletiva e, portanto, parcial de uma imagem de mundo determinada, a saber, a sua própria. O “positivismo feliz” de Foucault teria carecido de um tal ponto de vista fictício para além de todos os pontos de vista seletivos. A afirmação de uma posição relativista deve, para interromper a auto-referência, retirar da declaração afirmada o ato de afirmação mesmo consumado nessa declaração. Daí Rorty propor a alternativa refinada de um “etnocentrismo confesso”. Ele aplica ao caso-limite da interpretação radical, quando falta uma língua em comum, a concepção plausível segundo a qual normalmente apenas sob a luz dos nossos próprios padrões entendemos e podemos julgar como verdadeiras ou falsas as declarações. Poderemos entender os “seus” pontos de vista [*Ansichten*] apenas à medida que comparamos as perspectivas contidas na sua base às perspectivas que estão na base dos “nossos” pontos de vista.¹⁶ Essa posição despreza, no entanto, a noção hermenêu-

15. Cf. R. F. Bernstein, *Beyond Objectivism and Relativism*, Philadelphia, 1983, parte 2, pp. 51-108.

16. R. Rorty, *Solidarität oder Objektivität?*, Stuttgart, 1987, pp. 17 ss.

tica da estrutura simétrica de cada situação de entendimento [*Verständigungssituation*];¹⁷ ela também não pode explicar o esforço paradoxal de Rorty em superar uma “cultura platônica” na qual, no entanto, (quase) todos ainda se encontram aprisionados.

Evidentemente ocorreu algo de errado com a naturalização da razão que recorre à constituição lingüística de “mundos” fechados de modo auto-referencial. Uma análise que parta da função da linguagem de apreensão do mundo volta a sua atenção para horizontes que formam contextos que se ampliam e sempre cedem, mas que nunca podem ser transcendidos enquanto tais. Se a análise da linguagem deixa-se ocupar totalmente, a partir desse ponto de vista, pela questão de como os membros de uma comunidade lingüística são totalmente dirigidos nas suas atividades como que pelas costas por uma incontornável pré-compreensão lingüística do mundo, então o próprio direito ao uso comunicativo da linguagem fica bloqueado. A pragmática lingüística parte da questão de como os participantes da comunicação – no contexto de um mundo da vida dividido (ou de mundos da vida suficientemente engrenados) – podem *atingir* um entendimento quanto a algo no mundo. Sob esse ponto de vista, fenômenos totalmente diferentes passam para o primeiro plano: por exemplo, a força transcendente do contexto das reivindicações de verdade e, de modo geral, das reivindicações de validade que os emissores alçam com as declarações; ou a imputabilidade dos seus atos de linguagem que os emissores supõem reciprocamente; ou as perspectivas, da primeira e da segunda pessoa, complementares que podem ser trocadas entre os emissores e os interlocutores; ou o pressuposto comum pragmático que afirma que todo acordo [*Einverständnis*] depende de uma tomada de posição nos termos de um “sim” ou de um “não” da segunda pessoa, de tal modo que uma deve aprender com a outra etc. As relações simétricas das liberdades e obrigações de comunicação recipro-

17. J. Habermas, *Nachmetaphysisches Denken*, Frankfurt/M., 1988, pp. 175-9.

camente reconhecidas explicam, além disso, o “princípio de caridade” [*Principle of Charity*] de Davidson, ou a visão de Gadamer de uma “fusão de horizontes” [*Verschmelzung der Horizonte*] – portanto, a expectativa hermenêutica segundo a qual o abismo entre aquilo que parecia incomensurável em princípio pode ser sempre transposto.

2) Não posso analisar aqui detalhadamente o uso comunicativo da linguagem ou a ação comunicativa. Nesse contexto viria à luz aquela razão comunicativa que sempre se encontra trabalhando na argumentação bem como na práxis cotidiana. Também essa razão comunicativa assenta-se naturalmente no contexto das diferentes formas de vida. Cada mundo da vida equipa os seus membros com um estoque comum de saber cultural, de padrões de socialização, valores e normas. O mundo da vida pode ser compreendido como fonte das condições de viabilização para aquela ação comunicativa, por meio da qual ele, inversamente, também deve se (deixar) reproduzir. Mas as estruturas simbólicas do mundo da vida conservam uma relação interna com a razão comunicativa que os atores devem levar em consideração na sua práxis cotidiana, se eles alçam reivindicações de validade passíveis de crítica e reagem a isso com “sim” ou “não”.

Isso explica a senda da “racionalização” na qual as formas de vida sucumbem quando caem no redemoinho da modernização social. A racionalização de um mundo da vida (que deve decerto ser diferenciada de uma “racionalização” da economia e da administração dos mercados ou dos sistemas de comércio correspondentes) abrange todos os três componentes – a tradição cultural, a socialização dos indivíduos e a integração da sociedade.¹⁸ Tradições culturais tornam-se reflexivas à medida que perdem a sua validade evidente e se abrem à crítica. Uma continuação da tradição exige então a apropriação *consciente* por parte de gerações sucessivas. Ao mesmo tempo, processos de socialização geram cada vez mais competências formais, ou seja, estruturas cognitivas, que sempre se separam mais dos

18. J. Habermas (cf. nota 10), vol. 2, pp. 212 ss.

conteúdos concretos. Cada vez mais as pessoas adquirem uma identidade abstrata do Eu. Capacidades para um autocontrole pós-convencional são a resposta à expectativa social de decisões autônomas e de projetos de vida individuais. Ao mesmo tempo os processos de integração social tornam-se cada vez mais desconectados das tradições naturais. Quanto às instituições, princípios morais gerais e procedimentos de positividade jurídica substituem valores e normas. E as regulamentações políticas da vida em comum tornam-se cada vez mais dependentes das corporações deliberantes do Estado constitucional bem como dos processos de comunicação na sociedade burguesa e na esfera pública política.

Tomando-se esse esboço impressionista por base podemos reformular de um outro modo os traços fundamentais do diagnóstico de época weberiano. Primeiro uma certa racionalização dos mundos da vida pré-modernos preencheu as condições cognitivas e motivadoras para uma forma econômica capitalista e para o Estado administrador. Ao longo do seu desenvolvimento esses dois sistemas de ação, funcionalmente engrenados, transformaram-se em sistemas auto-regulados conduzidos pelo dinheiro e pelo poder. Assim as suas dinâmicas conquistaram uma certa independência com relação às orientações de ação e aos posicionamentos dos sujeitos (da ação) individuais e coletivos. Para os atores, graus mais elevados de diferenciação sistêmica acarretam, por um lado, a vantagem de um maior grau de liberdade. Mas as vantagens dos âmbitos de opção dilatados, por outro lado, vão de mãos dadas com o desenraizamento social e com aqueles novos tipos de pressão que são impostos aos atores: graças às subidas e descidas contingentes dos ciclos conjunturais econômicos, graças à disciplina de trabalho e ao desemprego, graças às prescrições de comportamento uniformizadoras, à influência ideológica, à mobilização política etc. O saldo desses resultados multifacetados torna-se mais negativo, à medida que o sistema econômico e administrativo se alastra em direção aos âmbitos nucleares do mundo da vida, a saber, para a reprodução cultural, para a socialização e para a integração social. O sistema econômico e o aparelho de Esta-

do devem decerto, por sua vez, tornar-se juridicamente institucionalizados nos contextos dos mundos da vida. Mas os efeitos de alienação surgem sobretudo quando âmbitos vitais voltados funcionalmente para orientações de valor, normas obrigatórias e processos de entendimento passam a ser monetarizados e burocratizados. Weber diagnosticou patologias sociais desse tipo como uma perda de sentido e de liberdade [*Sinn- und Freiheitsverlust*].

O conceito clássico de modernidade tal como foi desenvolvido por Max Weber, Lukács e pela Escola de Frankfurt baseia-se na oposição abstrata entre uma sociedade disciplinadora e a subjetividade vulnerável dos indivíduos. Traduzindo-se em uma teia conceitual intersubjetivista, essa confrontação é substituída por processos circulares entre mundos da vida e sistemas. Isso permite uma maior sensibilidade diante da ambigüidade da modernização social. Uma complexidade social crescente não resulta *per se* na alienação. Ela também pode, na mesma medida, expandir os âmbitos de opção e as capacidades de aprendizado – desde que, ao menos, a divisão de trabalho entre o sistema e os mundos da vida permaneça intacta. Patologias sociais¹⁹ surgem apenas como consequência de uma invasão das relações de troca e das regulamentações burocráticas nos âmbitos nucleares de comunicação das esferas privadas e públicas do mundo da vida. Essas patologias não se limitam a estruturas de personalidade, elas atingem na mesma medida a permanência de sentido e a dinâmica da integração social. Essa interação entre sistema e mundo da vida reflete-se na divisão de trabalho desequilibrada entre as três forças [*Gewalten*] que mantêm a unidade das sociedades modernas – entre, por um lado, a solidariedade e, por outro, o dinheiro e o poder administrativo.

3) Essa proposta de uma reformulação permite também uma resposta para problemas que se colocam no contexto da “modernização reflexiva”.²⁰ Normalmente os que pertencem

19. A. Honneth (org.), *Pathologien des Sozialen*, Frankfurt/M., 1994.

20. U. Beck, *Risikogesellschaft*, Frankfurt/M., 1986.

a um mundo da vida conseguem algo como a solidariedade a partir de valores e normas transmitidos, a partir de modelos de comunicação usuais e padronizados. No curso da racionalização do mundo da vida, no entanto, atrofia-se ou esfaca-se esse consenso de fundo adscritivo. Ele deve na mesma medida ser restabelecido pelos próprios participantes na comunicação com base em trabalhos interpretativos direcionados. No presente contexto refiro-me a essa situação. Com a institucionalização dos discursos, mundos da vida racionalizados dispõem de um mecanismo próprio de geração de novas conexões e de arranjos normativos. Na esfera do mundo da vida a “racionalização” não bloqueia as fontes de solidariedade, mas, antes, abre novas se as antigas se fecham. Essa comunicação com força produtiva também é importante para os desafios da “modernização reflexiva”.

Esse teorema lança uma determinada luz sobre os conhecidos “desenvolvimentos pós-industriais” – a saber, a dissolução das diferenciações sociais juntamente com as tradicionais diferenças de classe e de gênero, a flexibilização da produção em massa padronizada e do consumo em massa, o abalo dos sistemas estáveis de negociação e de seguro, a maior flexibilidade das grandes organizações, dos mercados de trabalho, dos vínculos partidários etc. Sociedades pós-industriais consumiram as reservas das quais a industrialização “simples” havia se alimentado – tanto os recursos da natureza disponíveis, como também o capital cultural e social da formação social pré-moderna. Ao mesmo tempo nos defrontamos com as conseqüências secundárias da reprodução social, que atacam sob a figura de riscos gerados sistemicamente e que não podem mais ser exteriorizados, ou seja, transpostos para sociedades e culturas estrangeiras, para outros setores ou para gerações futuras. As sociedades modernas vão, em um duplo sentido, de encontro aos seus limites e tornam-se “reflexivas” quando percebem essa situação como tal e reagem a isso. Porque podem cada vez menos lançar mão de recursos externos como a natureza ou a tradição, elas devem cada vez mais reproduzir os seus próprios pressupostos existenciais. A mo-

dernização de sociedades “meio modernas”, da qual fala Beck,²¹ dá certo apenas por caminhos “reflexivos”, porque as suas próprias capacidades devem ser utilizadas para o processamento dos problemas provocados pela modernização social.

“Reflexividade” pode decerto ser compreendida tanto no sentido de uma “auto-aplicação” de mecanismos sistemáticos, como também no sentido da “auto-reflexão”, ou seja, da auto-percepção e auto-influxo de atores coletivos. Um exemplo de reflexividade no primeiro sentido é a absorção pela economia de mercado dos desastres ecológicos gerados pela economia de mercado. Um exemplo para auto-reflexão seria a conquista de mercados globalizados com base em uma “política interna internacional” de influências sobre as suas condições de fundo. Porque a diferenciação funcional de sistemas parciais altamente especializados sempre “continua”, a teoria dos sistemas erige a autocura com base em mecanismos reflexivos. Essa expectativa, no entanto, não deve ser exagerada, porque subsistemas sociais, que falam apenas a sua própria língua, são surdos para os barulhos externos que provocam. Assim, os mercados podem reagir apenas aos “custos” expressos nos preços. As racionalidades do sistema que contradizem os custos evidentemente podem ser mantidas dentro de limites socialmente aceitáveis apenas graças a uma reflexividade de outro gênero, a saber, à auto-reflexão no sentido do auto-influxo político. A modernidade *que continua* deve ser *continuada* com vontade política e com consciência. E para essa forma de auto-influxo democrático é decisiva a instituição de procedimentos de formação discursiva da opinião e da vontade.²²

Não apenas a formação política da vontade dos cidadãos, mas também a vida privada dos cidadãos da sociedade não pode prescindir da fonte de solidariedade gerada discursivamente. À medida que as condições padronizadas de vida e os planos de carreira se dissolvem, os indivíduos sentem diante das op-

21. U. Beck in: U. Beck, A. Giddens, S. Lash, *Reflexive Modernisierung*, Frankfurt/M., 1996, pp. 56 ss.

22. J. Habermas, *Faktizität und Geltung*, Frankfurt/M., 1992.

ções multiplicadas o crescente fardo das decisões (ou arranjos) que eles mesmos têm de tomar (ou negociar). A pressão para a “individualização” exige a descoberta e a construção simultâneas de novas regras sociais. Os sujeitos livres – que não estão mais conectados a papéis tradicionais e não são dirigidos por eles – devem criar ligações graças aos seus próprios esforços de comunicação.²³

Essas indicações ligeiras devem apenas mostrar como a abordagem da teoria da comunicação nos leva a um conceito neoclássico de modernidade que, por sua vez, não pode prescindir do apoio de uma teoria crítica da sociedade. Mas as lentes filosóficas exigiram desta vez uma visão estereoscópica das ambivalências da modernidade. A análise deve manter sob os olhos tanto as conseqüências libertadoras e aliviadoras de uma racionalização comunicativa do mundo da vida, como também os efeitos de uma razão funcionalista asselvajada.

23. J. Habermas, “Individuierung durch Vergesellschaftung”, in: J. Habermas, *Nachmetaphysisches Denken* (cf. nota 17), pp. 234 ss.

Os diferentes ritmos da filosofia e da política.

Nos cem anos de nascimento de Herbert Marcuse¹

Depois da morte de sua primeira esposa, Sophie, Herbert Marcuse escreveu para Horkheimer e para Pollock no dia 3 de março de 1951: “A idéia de que a morte pertence à vida está errada e nós deveríamos levar muito mais a sério o pensamento de Horkheimer que afirma que apenas com a supressão da morte as pessoas poderão ser efetivamente livres e felizes”. A vida eterna já deste lado – Marcuse apropriou-se com um tom vitalista dessa idéia antiprotestante que remonta a Condorcet. Apesar dos progressos no campo da genética, até o momento ela não foi realizada. Senão Herbert Marcuse teria podido perceber o encadeamento peculiar da centésima volta do seu aniversário com uma outra data: “1898-1968-1998” é o mote sob o qual recorda-se Marcuse, como ocorreu por exemplo há poucas semanas em Gênova. Lá também apareceram amigos eruditos do filósofo. Mas apenas o papel ambíguo do mentor no que tange à revolta estudantil despertou um interesse apaixonado. Parece que a coincidência da data do seu nascimento com o aniversário de 1968 protege mais Marcuse do esquecimento do que o eco da sua obra filosófica.

Que o efeito filosófico de escritos que uma vez foram difundidos em grandes tiragens seja paralisado é freqüentemente apenas um sintoma do esgotamento passageiro de uma influên-

1. Publicado em *Neue Zürcher Zeitung* de 18/19 de julho, 1998.

cia muito expressiva. Isso também ocorreu com Adorno. A sua obra, no entanto, permaneceu com razão um desafio para o presente. No contexto da escola inspirada por Horkheimer, até mesmo os trabalhos deste último continuam a despertar interesse. Mas no caso de Herbert Marcuse o perfil do autor científico é ofuscado pelo seu papel histórico de pedagogo político e de inspirador. Conhecemos os característicos altos e baixos na recepção de filósofos, sejam eles importantes ou não. A influência de atuações políticas – que se encontram ligadas de um modo muito mais estreito ao contexto presente que as obras de filosofia – submetem-se a outros ritmos de fôlego mais curto. No caso de Marcuse parece ter ocorrido uma espécie de curto-circuito entre os ritmos da história da recepção da obra e da pessoa política. O peso da doutrina filosófica é levado de roldão pelo redemoinho da desvalorização do engajamento político. É compreensível que se defenda um deles à custa do outro. Mas, se a minha tese estiver correta, em ambas as direções encontramos o risco de uma desfiguração – tanto com relação ao engajamento político, como também com relação à filosofia.

Em comparação com os demais membros do círculo íntimo em torno de Horkheimer, Marcuse é decerto o que tem propriamente um temperamento político. Ele pertenceu, em 1918, a um conselho de soldados berlinense e ainda sessenta anos depois falava da decepção diante “do fracasso da revolução alemã que eu e meus amigos vivenciamos... com os assassinatos de Karl [Liebknecht] e Rosa [Luxemburgo]”. Durante a Segunda Guerra Mundial, Marcuse trabalhou no departamento político do “Office of Strategic Services”. Com a preparação de “análises do inimigo” participou a seu modo da luta contra o regime que o expulsara da Alemanha. No início dos anos 1960 o movimento americano pelos direitos civis mobilizaram politicamente Marcuse mais uma vez, antes de ele participar da oposição à guerra do Vietnã e, finalmente, influenciar o movimento de protesto dos estudantes de ambos os lados do Atlântico. Esse ativismo intermitente não deve nos iludir quanto ao fato de que Marcuse, mesmo em comparação com

Horkheimer e Adorno, é uma figura acadêmica *stricto sensu* – alguém que segue as regras da profissão e escreve livros eruditos.

Pelas mãos de Heidegger ele se familiarizou com os temas e padrões da filosofia contemporânea. O primeiro “marxista heideggeriano” escreveu a sua tese de livre-docência em um estilo convencional e publicou, então, em torno de 1930, trabalhos em revistas acadêmicas de ponta. Dentro da divisão de trabalho realizada por Horkheimer no Instituto na sua fase de Nova York, não foi Adorno, mas sim Marcuse quem tomou, então, o papel do filósofo e escreveu o comentário ao artigo que constituiu a escola “Traditionelle und kritische Theorie” [Teoria tradicional e teoria crítica]. Em 1941 Marcuse conquistou o merecido reconhecimento também no interior da sua disciplina com uma pesquisa histórico-sistemática sobre o surgimento da teoria da sociedade a partir da filosofia hegeliana. *Reason and Revolution* resiste a qualquer comparação com a famosa contrapartida de Karl Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche* [De Hegel a Nietzsche]. Também *Eros and Civilization* – seu livro mais radical e, de certo modo, “mais próprio” – Marcuse compreendeu como uma contribuição para uma discussão especializada. *One Dimensional Man* é o seu livro mais conhecido, não o melhor. Ele apareceu em 1964 e ainda termina de modo profundamente pessimista com uma citação de Benjamin, “Apenas por causa dos desesperançados foi-nos dada a esperança”, e, portanto, sem aquela “conexão com a práxis” que logo os estudantes estabeleceriam.

No prefácio a *Razão e Revolução*, Marcuse fundamenta o propósito do seu estudo de Hegel afirmando que “o surgimento do fascismo exige de modo urgente uma nova interpretação da filosofia hegeliana”. Caso seja correto afirmar que a obra de Marcuse escorregou sob a sombra de uma atualidade política ultrapassada, então nós, diante da mudança da situação histórica ocorrida entrementes, devemos sem dúvida extrair uma nova lição para ele. Não devemos ver a sua filosofia “sob uma nova luz”, mas sim rever a nossa parcialidade com relação ao papel político do autor.

A cuidadosa documentação que Wolfgang Kraushaar acaba de publicar sobre *Die Frankfurter Schule und die Studentenbewegung* [A Escola de Frankfurt e o Movimento Estudantil] permite, tomando-se como exemplo a Alemanha, examinar as declarações com as quais Marcuse influenciou de modo imediato o movimento de 68. No discurso que Marcuse proferiu no dia 22 de maio de 1966, em um congresso sobre o Vietnã – organizado pelo SDS na Universidade de Frankfurt –, já se encontram temas importantes. Marcuse parte do “contraste entre, por um lado, a riqueza social, o progresso técnico e o domínio da natureza, bem como, por outro lado, a utilização de todas essas forças para a perpetuação da luta pela existência nos âmbitos nacionais e globais... tendo-se em conta a pobreza e a miséria”. Hoje, depois do fim da competição armamentista entre as superpotências, decerto o “uso destrutivo da riqueza acumulada” chama menos a atenção do que na época da Guerra do Vietnã. Mas, sob o signo de um capitalismo globalizado, que de certo modo faz com que subam no mesmo compasso os números de desempregados e os das Bolsas de Valores, a afirmação de Marcuse quanto a uma “unidade fatal entre produtividade e destruição” é confirmada de modo não menos drástico.

Marcuse vê que as forças produtivas são antes desconectadas das relações de produção do que conectadas a elas. Ele põe em questão o modelo produtivista da emancipação social. Muito antes do “Club of Rome”, ele lutava contra “o conceito atroz de produtividade geradora de progresso, para o qual a natureza encontra-se aí, grátis, para poder ser explorada”. Entrementes o movimento ecológico conscientizou todo mundo quanto a esse tema. Marcuse busca a diferença entre o socialismo e o capitalismo “não tanto no desenvolvimento das forças produtivas, mas antes na sua inversão. Esse é o pressuposto para a abolição do trabalho, a autonomia das necessidades e o apaziguamento da luta pela existência”. Também isso ganha um sentido razoável sob a luz da tese do “fim da sociedade do trabalho”. Segundo uma estimativa conhecida, o total do produto social das sociedades da OCDE poderia ser produzido

por vinte por cento da população ativa. Mas se cada vez mais maiores partes da população ativa tomam-se “supérfluas” para a reprodução da sociedade, praticamente não pode mais ser mantida a relação íntima entre sucesso no trabalho e reconhecimento social.

Também a avaliação que Marcuse fez dos potenciais de protesto não é de modo algum irrealista. Além disso, ele não vê na União Soviética uma contraforça ao Ocidente capitalista. Tampouco compartilha da opinião segundo a qual os interesses generalizáveis da sociedade são expressados apenas via os sofrimentos e na resistência das massas exploradas. Nos EUA, já se esboçou então uma outra relação entre a maioria e a minoria. As minorias marginalizadas permanecem sem um potencial de ameaça eficaz diante de uma maioria integrada. Daí Marcuse depositar a sua esperança na sensibilidade moral da juventude, dos intelectuais, mulheres, grupos religiosos etc. As forças de propulsão normativas devem vir ao encontro dos interesses materiais dos oprimidos que sofrem: “Uma das coisas que aprendi... é que ética e moral não são apenas superestrutura, nem apenas ideologia”. De um modo bem idealista, Marcuse fala da “solidariedade da razão e do sentimento”. Desde que os sociólogos perceberam uma certa mudança das orientações valorativas materiais para as assim denominadas pós-materiais, mesmo essa concepção ganhou mais plausibilidade.

Naturalmente não são sobretudo os argumentos que explicam o amplo eco que Marcuse encontrou então entre o público estudantil. Foram os impulsos de uma filosofia da vida com tonalidades freudianas que asseguraram a ele uma grande ressonância na geração mais jovem. Marcuse, que era ele mesmo marcado pelo Movimento de Juventude [*Jugendbewegung*] da virada do século, possuía uma sensibilidade para o caráter de “revolução cultural” do novo movimento de juventude – para os motores da revolta e para a autocompreensão dos rebeldes: “Essa oposição é... uma rebelião sexual, moral, intelectual e política unificada. Nesse sentido ela se volta inteiramente contra o sistema como um todo”.

Sem dúvida a última formulação também já revela por que essa descrição existencialista convida a vincular a revolta juvenil ao conceito de filosofia da história aplicado para a reviravolta de um todo, a saber, justamente ao conceito de “revolução”. O próprio Marcuse na verdade não confundiu a revolta com uma revolução; mas atribui inteiramente a ela o papel de um tiro inicial. Ele sugere aos seus ouvintes que eles deveriam se compreender como uma parte do futuro movimento revolucionário. Suas declarações ambíguas quanto ao uso da violência também comprovam isso. Já em julho de 1967, em Berlim, ele se distancia, com um reparo contra Knut Nevermann, da parte liberal do SDS: “Eu não igualei de modo algum humanidade e ausência de violência. Pelo contrário, falei de situações nas quais a passagem para a violência encontrase exatamente a favor do interesse da humanidade”. Essa tendência é fomentada por uma compreensão da filosofia e do Iluminismo, autoritária em termos da razão e espiritualmente elitista, que Marcuse, ao lado de outros companheiros de geração, devia ao *curriculum* politicamente problemático dos ginásios alemães. Também, por exemplo, Hannah Arendt não se encontrava muito distante daí.

A equiparação ilusória entre a juventude em rebelião e a vanguarda revolucionária pode, em parte, explicar a história da recepção de certo modo paralisada do filósofo Herbert Marcuse. A atualização errônea de então dificulta hoje em dia, retrospectivamente, a separação da produção do erudito acadêmico do *kairos* que não veio (ou seja, daquele contexto histórico que o próprio Marcuse revalorizou como uma instância desmistificadora). Não é decerto a primeira vez que uma filosofia perece justamente na história que ela elevou à categoria de critério *veri e falsi*. Esse juízo leva na verdade um acento desmerecidamente malicioso. A saber, ele não é justo com o teor de verdade que a análise de Marcuse também possui. Marcuse abarcou em conceitos totalizadores e evocativos o peculiar entrelaçamento entre a produtividade do crescimento econômico e o potencial destrutivo dos seus efeitos sociais – em conceitos que se tornaram distantes para nós. Ele conden-

sou o seu diagnóstico na imagem de uma sociedade fechada de modo totalitário, porque acreditava ter de introduzir um vocabulário que só poderia abrir os olhos embotados que não mais percebiam os fenômenos, à medida que mergulhasse os fenômenos aparentemente familiares em uma forte contraluz.

Isso mudou. Nenhum leitor de jornais pode se iludir hoje em dia quanto ao entrelaçamento entre produção e destruição. Graças à “concorrência por posições” altamente eficiente, nossos governos deixam-se envolver em uma espiral de desregulamentação que abate os custos e que provocou nas últimas décadas lucros obscenos e disparidades salariais drásticas, o descuido das infra-estruturas culturais, o crescente desemprego e a marginalização de uma população pobre crescente. Para reconhecer isso não precisamos de uma nova linguagem, pois não nos julgamos mais em uma “sociedade de superabundância”.

Também a situação intelectual modificou-se. O pós-modernismo desarmou a autocompreensão da modernidade. Não se sabe mais bem ao certo se a concepção democrática de uma sociedade que atua politicamente sobre si com a vontade e a consciência dos seus cidadãos reunidos assume os traços de uma utopia desejável e fora de moda ou de uma utopia perigosa. O neoliberalismo – aliado a uma antropologia pessimista – também habitua-nos cada dia mais a uma nova condição mundial na qual a desigualdade social e a exclusão voltam a valer como fatos naturais. As atuais constituições sugerem uma concepção totalmente diferente. Talvez precisemos sim de uma linguagem renovada para que esse olhar normativo sobre as coisas não caia no esquecimento sucumbindo às pressões para adequação aos imperativos funcionais?

IV

*Um argumento
contra clonar pessoas.
Três réplicas*

Escravidão genética?

Fronteiras morais dos progressos da medicina da reprodução¹

Elisabeth Beck-Gernsheim descreve de modo convincente como se dá o processo de disseminação na esfera pública das novas técnicas da genética: à indignação moral inicial, sucede-se a normalização.² O caminho para as inovações é aberto não apenas pelos interesses dos pesquisadores nas suas reputações e tampouco apenas pelos interesses dos fabricantes envolvidos no sucesso econômico. As novas ofertas aparentemente vão ao encontro dos interesses dos compradores. E esses interesses freqüentemente são tão convincentes que com o passar do tempo a preocupação moral empalidece. A diminuição do sofrimento não seria ela mesma um argumento moral?

Nesse limiar tocam-se descrição empírica e observação normativa. Presumivelmente a normalização dessas novas técnicas concretiza-se não apenas graças à pressão de uma demanda crescente. Interesses impõem-se tanto mais rapidamente quanto mais fracas são as objeções morais que deveriam refreá-los – por exemplo, o desejo de ter o seu *próprio* filho. Mas com o projeto de clonar pessoas parece-me que tratamos de um argumento mais grave. A repulsa arcaica que sentimos diante de imagens clonadas idênticas possui um núcleo racional.

O patrimônio genético de um recém-nascido é compreendido até hoje como “destino” ou como um dado contingente,

1. Publicado em *Süddeutsche Zeitung*, de 17/18 de janeiro de 1998.

2. In: *Süddeutsche Zeitung*, 13/1/1998.

resultado de um processo guiado pelo acaso, com o qual a pessoa que se desenvolve vive e para o qual ela deve encontrar uma resposta. A ambigüidade gramatical da questão ética fundamental, “quem somos e quem queremos ser”, explica-se a partir do fato de que nós, de certo modo, já nos *encontramos* como uma pessoa determinada. Somos responsáveis por todas as nossas ações, apesar de não dispormos em nada sobre a essência nuclear da nossa construção e sobre as qualidades herdadas.

Algumas pessoas compreendem isso como o destino que temos de “aceitar”, outros vêem aí um desafio: “ser aquele que gostaríamos de ser”. Essa contingência pode ser compreendida tanto de modo religioso como também em um sentido pós-metafísico. Tanto faz, mas para o requerimento da ação responsável uma condição permanece essencial. Ninguém deve dispor de uma outra pessoa e controlar as suas possibilidades de ação de tal modo que seja roubada uma parte essencial da liberdade da pessoa dependente. Essa condição é violada quando uma pessoa decide o programa genético de uma outra. Também o clone apresenta-se nos seus processos de autocompreensão como uma pessoa determinada; mas por detrás do elemento essencial *dessas* construções e qualidades encontra-se a intenção de uma pessoa estranha.

Isso diferencia o caso das pessoas clonadas intencionalmente do dos gêmeos univitelinos. O problema não é a semelhança das partes provenientes de uma mesma célula, mas sim a usurpação e a subjugação. Com essa técnica instituiu-se justamente uma instância decisória [*Entscheidungskompetenz*], que sugere uma comparação com o exemplo histórico da escravidão. Escravidão é uma relação jurídica e significa que uma pessoa dispõe de uma outra como da sua propriedade. Portanto, ela é incompatível com os conceitos constitucionais vigentes hoje em dia de direitos humanos e de dignidade humana.

Seguindo os mesmos padrões morais – e não apenas motivos religiosos –, deve-se condenar a cópia do material genético de uma pessoa. Esse procedimento destrói justamente um dos pressupostos essenciais da ação responsável. Decerto também dependemos até o momento de programas genéticos. Mas não

podemos responsabilizar nenhuma pessoa que estaria obrigada a prestar contas pelo programa mesmo. O clone assemelha-se ao escravo na medida em que ele pode empurrar para outras pessoas uma parte da responsabilidade que normalmente deveria caber a ele mesmo. Justamente na definição de um código irrevogável decreta-se para o clone uma sentença que uma outra pessoa impôs sobre ele antes do seu nascimento.

O proprietário do escravo rouba, de resto, a sua própria liberdade na medida em que priva a liberdade de uma outra pessoa. De qualquer modo, no âmbito da ordem jurídica democrática, os cidadãos só podem usufruir da autonomia igualitária, privada e pública caso todos se reconheçam *reciprocamente* como autônomos. No caso do procriador, que se arvora em senhor dos genes de um outro, essa reciprocidade fundamental encontra-se suspensa. Para aqueles que fazem com que o seu programa genético seja duplicado, a coisa toda possui ainda um lado obscuro: quem, por mais narcisista que seja, julgar-se-ia tão perfeito a ponto de querer uma cópia exata de sua disposição natural e de suas características?

Porém, também essa comparação é claudicante. A libertação dos escravos corresponderia decerto a um pôr em liberdade não do código genético, mas antes apenas da fixação proposital desse código por um outro. Além disso, a história da vida é o meio pelo qual as pessoas começam a formar a sua identidade *inconfundível*. O código genético é irrevogável não no sentido de fixar de tal modo a identidade de uma pessoa como um senhor o faz com o *status* social do escravo. Caso contrário a exigência de ação responsável cairia de modo geral no vazio. Apesar de todos termos de conviver com as fixações, os talentos e deficiências do código genético, de qualquer modo, como podemos contornar tais fatos ou aquilo que tomamos por dados do nascimento depende da perspectiva dos indivíduos mesmos que atuam (das suas próprias respostas).

No entanto, o nosso problema ainda não desaparece desse modo. Pois para um clone tais “dados” não constituem mais uma circunstância casual. Ele pode imputar a outras pessoas – como sendo uma consequência da ação delas – aquilo que nor-

malmente apenas “ocorre”. Se não me engano, essa mudança de perspectiva é aquela que deveria atingir profundamente a nossa autocompreensão moral, porque ela suspende a reciprocidade entre pessoas de igual condição.

Quando a sociedade se pergunta se não seria melhor “deixar para lá” aquilo que ela poderia fazer, então essas questões em pauta logo transformam-se em questões jurídicas. Elisabeth Beck-Gernsheim menciona o artigo de um conhecido jurista norte-americano que utilizou o seguinte argumento a favor da liberação dos clones humanos: a produção de pessoas clonadas não pode, de qualquer modo, ser evitada por meios jurídicos; portanto, uma discriminação jurídica preventiva conduziria de fato ao isolamento de uma nova categoria de minoria. Os clones seriam ainda mais “marcados” do que as demais minorias. Quando li esse artigo de Lawrence H. Tribe no *New York Times*, no início de dezembro, fiquei, antes de mais nada, impressionado. Pois a argumentação liberal – em oposição às pressões do lado dos adeptos do mercado liberal – possui de certo uma força convincente normativa. Por outro lado, ela pode nos servir de pretexto para refletir sobre dois pontos.

Antes de examinar qual olhar poderíamos lançar sobre as pessoas clonadas, deveríamos nos perguntar qual olhar elas deveriam lançar sobre si mesmas – e se podemos exigir isso delas. Por outro lado, a própria premissa é questionável. Essa é ao mesmo tempo a minha questão para os sociólogos: também nesse caso do *homunculus* reproduzido por meio da genética é inevitável a normalização das novas técnicas que inicialmente nos indignam por motivos morais? Ou motivos morais também podem ter um efeito empírico quando convenem publicamente?

Não é a natureza que proíbe clonar. Nós mesmos devemos decidir¹

Dieter E. Zimmer advoga que não deveríamos nos orientar por categorias morais, tais como liberdade e responsabilidade, mas sim pela biologia na questão da permissão ou não da clonagem de pessoas.² Uma discussão racional de questões da bioética exige decerto um conhecimento suficiente das discussões e fatos correspondentes das ciências naturais. Mas questões normativas não se deixam tratar de modo racional sem recurso a pontos de vista normativos.

O próprio Zimmer volta-se contra a legitimidade da clonagem de organismos humanos com o seguinte argumento. A clonagem paralisaria a combinação casual dos genes paternos e, conseqüentemente, um mecanismo de variação natural. É justamente graças a esse mecanismo que se deve o fato de que os recém-nascidos, até agora, vieram ao mundo como geneticamente únicos – com as exceções, estatisticamente desprezíveis, dos gêmeos univitelinos. Porque o ser humano – como “essência do gênero” – tornou-se um “gênio na adaptação” apenas graças à sua constituição natural ricamente variada, Zimmer chega à seguinte conclusão: “Se as pessoas começarem a se clonar, elas violarão um dos princípios aos quais devem a sua existência. Daí elas não deverem permitir isso”. Evidentemente apenas se acrescentarmos suposições normati-

1. Publicado em *Die Zeit*, 19 de fevereiro de 1998.

2. In: *Die Zeit*, 12/2/1998.

vas obteremos uma conclusão prática autêntica a partir desse raciocínio. Ou Zimmer toma a “capacidade de adaptação”, específica do nosso gênero, *per se* como um valor que deveria ser otimizado. Ou ele mostra que a otimização de uma tal dimensão é necessária para a conservação do gênero mesmo, sob certas condições civilizatórias dadas, e completa ainda essa constatação empírica com o mandamento moral segundo o qual nos encontramos obrigados a conservar o gênero, ou seja, a dar continuidade generativa à vida humana. Somos mesmo?

A Biologia não pode nos tomar as reflexões morais. E a bioética não deveria nos levar por descaminhos biológicos. Por outro lado, pontos de vista normativos são controversos e a classificação moral de novos fenômenos ainda mais. Naturalmente isso também vale para a tentativa de lidar com as possíveis conseqüências da clonagem de organismos humanos com base em conceitos kantianos.

Parto do pressuposto de que os princípios universais de uma ordem jurídica igualitária apenas admitem aquelas instâncias decisórias que são compatíveis com o respeito mútuo diante da autonomia igualitária de todo e qualquer cidadão. Assim, por exemplo, uma outra pessoa pode dispor – de modo limitado temporal e objetivamente – da minha força de trabalho apenas se eu der a minha permissão para tanto. É verdade que existem “determinadas relações de coerção” como, por exemplo, no caso da relação entre pais e filhos. Mas, a despeito do fato de que mesmo o poder paterno é limitado juridicamente, quando nos perguntamos se a clonagem de pessoas violaria a simetria fundamental das relações mútuas entre pessoas jurídicas individuais livres e iguais, é suficiente observar-se a relação de adultos ou de pessoas emancipadas em termos jurídicos. Além disso, a dependência do destino social é de outro gênero do que a do destino genético: o jovem pode eventualmente “dar as costas” aos pais e “romper” com as tradições deles, enquanto permanece de certo modo submetido aos seus genes.

A questão é o que deveria mudar na autocompreensão moral de um adulto se ele não tivesse sido, como costumamos

dizer, gerado naturalmente, mas sim clonado. Evidentemente não há mudança quanto à dependência de um programa genético, mas antes a dependência de uma fixação proposital desse programa por uma outra pessoa. Quando pais decidem ter um filho próprio, isso se dá com base em uma combinação guiada pelo acaso dos genes dos dois lados que constituem a herança de um complexo genealógico difuso. Zimmer acentua com razão a diferença entre essa resolução e a decisão de uma pessoa de encomendar uma cópia exata do seu código genético, portanto, de certo modo, de si mesma. Isso fundaria um gênero desconhecido até o momento de relação interpessoal entre o modelo genético e a cópia. A fixação proposital da substância hereditária significa justamente que se decreta o clone a uma sentença vitalícia que uma outra pessoa lhe infligiu antes do seu nascimento. Quem não gostar da conotação da metáfora jurídica, então pode dizer com Lutz Wingert que aqui se assimila uma relação interpessoal à relação entre o *designer* e o produto.

Seja como for, persistem problemas de ambos os lados – do lado do gerador, o da obscenidade moral de uma duplicação autoglorificante e narcisóide da sua própria configuração genética; do lado do gerado, o problema de uma intromissão em uma zona que normalmente encontra-se subtraída da disponibilidade dos outros. A pessoa clonada teria decerto, como todas as outras, a liberdade para proceder ao longo da sua história de vida – apropriada reflexivamente e continuada de modo voluntário – conforme as suas aptidões e deficiências e para dar respostas criativas a essa situação inicial. Mas para ela esses “dados do nascimento”, ou ao menos aquilo que ela toma por isso, não representariam mais condições casuais, mas sim o resultado de uma ação proposital. O que normalmente permanece uma ocorrência contingente pode ser imputado no clone de uma outra pessoa como propósito. Essa imputabilidade da intervenção intencional em uma região indisponível constitui a diferença moral e juridicamente relevante.

A expressão “indisponível” deve significar apenas: fora do alcance de outras pessoas, as quais, do ponto de vista normati-

vo, são equiparadas a nós. Que as condições da formação da identidade pessoal sejam indisponíveis nesse sentido, isso evidentemente também faz parte da compreensão moderna de liberdade de ação. De outro modo põe-se em questão o reconhecimento recíproco da liberdade igual para todos. O clone sabe que não apenas casualmente, mas sim por princípio, não pode ter o mesmo gênero de comprometimento para com o seu gerador que este, por sua vez, tem para com ele. Por outro lado, também pode-se argumentar que as crianças geradas pelos seus pais também não podem, inversamente, gerar os seus pais. A assimetria, no entanto, diz respeito essencialmente à circunstância de que a criança de um modo geral veio ao mundo, portanto, ao simples fato da sua existência, não ao modo como ela pode levar adiante a sua existência com base em um arcabouço de capacidades e qualidades herdadas.

Não estou certo como essa mudança de perspectiva poderia afetar a nossa autocompreensão moral. Tanto quanto posso ver, a clonagem de pessoas deveria ferir aquela condição de simetria na relação entre os adultos, com base na qual até agora assenta-se a idéia de respeito mútuo de liberdades iguais.

Mas esse escrúpulo não se estende, como Zimmer o afirma, a qualquer intervenção terapêutica no organismo de um “dependente” que não é questionado, nem mesmo à eliminação profilática de doenças (que, decerto, nunca deveria ser prescrita mas, antes, apenas permitida). Para uma justificativa normativa dessas intervenções bem circunscritas da técnica genética vejo, no entanto, apenas argumentos negativos, de um modo geral, a evitação do mal. Talvez essa formulação seja fraca demais, pois a definição dos males depende de padrões culturais que podem ser muito problemáticos. Por acaso também as “raças inferiores” já não foram uma vez tratadas como males? Não tenho a impressão de que já tenhamos encontrado as respostas corretas para as questões morais e jurídicas da técnica genética e da medicina reprodutiva. Mas a Biologia mesma não pode nos fornecer.

A pessoa clonada não seria um caso de dano ao direito civil¹

Admiro as intervenções de Reinhard Merkel, mesmo que não me convençam sempre.² A diferença não passa – como ocorre entre Dieter E. Zimmer e eu – pela valorização de argumentos morais e jurídicos, ou pelo peso que eles poderiam obter no contexto de reflexões biológicas e sociológicas. A diferença entre nós concerne ao gênero dos próprios argumentos normativos. A partir da visão empírica, que Merkel prioriza, não se inflige nenhum “dano” a uma pessoa clonada. No entanto, quem soletra kantianamente as categorias de “liberdade” e de “responsabilidade” tem reservas diante de uma instância decisória sem precedente que seria instituída com esse novo procedimento. Não considero a controvérsia dos filósofos nem ociosa nem inconclusiva. Também nesse caso, as teorias devem, ao final, ajustar-se aos fenômenos.

A questão principal consiste em se saber se é indiferente para uma pessoa, se faz uma diferença moralmente relevante para a sua autocompreensão, “*o modo* pelo qual ela obteve o seu genoma” – com base no acaso, em uma determinação ou no arbítrio. Para abarcarmos os fenômenos corretos sob a lupa devemos adotar a perspectiva de uma pessoa que age que quer saber quem é e como ela quer guiar a sua vida. Para tanto ela também terá de algum modo de se deter no seu código genéti-

1. Publicado em *Die Zeit*, 12 de março de 1998.

2. In: *Die Zeit*, 5/3/1998.

co (ou diante aquilo que ela tome por seus dados do nascimento). Do ponto de vista da autocompreensão ética, o genoma fixa na verdade condições da formação de identidade. Mas interpretamos essa disposição como condições que encerram tanto potencialidades como também limites. Nos identificamos, via de regra, mais com os dons do que com as deficiências. E estas últimas, por sua vez, podemos tomar por desafios e não por um destino “paralisante”. O modo como tal autocompreensão se forma depende, entre outros elementos, dos padrões de interpretação que dominam em uma cultura.

Evidentemente faz diferença se compreendemos a configuração genética como resultado de um processo casual da natureza, ou como parte de um plano “secreto”, ou, religiosamente, como graça, como determinação divina. Tais interpretações marcam a consciência de liberdade com a qual a pessoa executa suas ações cotidianas. Como essa consciência poderia ficar imune ao fato de que no *design* do próprio genoma nem o acaso da natureza, nem a Providência Divina intervieram, mas sim um *peer*?

A disposição arbitrária sobre a configuração genética de uma outra pessoa fundaria uma relação interpessoal desconhecida até agora entre o gerador e o gerado, entre o modelo e a cópia genética. Essa relação de dependência diverge das conhecidas relações interpessoais à medida que ela subtrai a possibilidade de transformação em uma relação entre iguais, entre posicionados normativamente iguais e tratados de modo igual. O *designer* fixa de modo irrevogável e assimétrico a figura inicial do seu produto – fundamentalmente sem deixar aberta a possibilidade de uma troca de papéis.

Reinhard Merkel remove o problema quando compara um “deficiente mental devido a um defeito genético” com uma pessoa saudável e afirma: “Depende apenas da qualidade do seu genoma, não de como ou de quem ele o obteve, como alguém é disposto biologicamente no início da sua existência para certas possibilidades de liberdade e responsabilidade”. A diferença que quero destacar não remete à qualidade da disposição hereditária. Ela remete à autocompreensão moral que se modifica

assim que a pessoa *atribui* o fundamento natural do seu desenvolvimento a uma outra pessoa porque ela encontra um *propósito* alheio na imagem das próprias disposições.

Também as outras duas objeções desviam o problema para um outro nível. Com a experiência hipotética de duplicação de um embrião humano em um estágio prematuro, Reinhard Merkel desvia do núcleo da questão, porque falta aqui o aspecto decisivo da criação proposital de uma cópia de um modelo genético *conhecido*. Não importa o que se diga com relação a esse caso, minha reserva dirige-se antes de mais nada contra a duplicação do genoma de um organismo humano maduro, não contra o procedimento biológico da clonagem enquanto tal. A discussão atual, afinal, foi deslanchada pelas notícias do carneiro Dolly e pelas fantasias futuroológicas macabras provocadas por elas.

Por último, Merkel objeta que o gerador não pode ter violado a lei com relação à pessoa clonada, porque esta deve a sua vida ao ato mesmo em questão: “Já devido a isso não pode ter ocorrido com relação ao clone uma *violação* da ‘condição de simetria de respeito mútuo’, porque a ação, à qual ele deve sua existência, não pode ser qualificada para ele de modo algum como *violação*”. Um advogado em um caso já ocorrido de infração do direito civil poderia argumentar desse modo. Mas a nossa discussão concerne, para manter os termos jurídicos, à questão constitucional de se saber se será permitido um tipo de procedimento de fabricação com o qual (se as minhas análises estiverem corretas) criar-se-á uma instância decisória sem precedente; e, com ela, uma condição necessária para a equiparação normativa de todas as pessoas jurídicas individuais será violada.

Circulam diversas metáforas para caracterizar essa violação. Falamos de um *designer* que fabrica um produto ou de um juiz, a quem cabe uma sentença em última instância – uma imagem que ainda se aproxima muito da sensibilidade religiosa. Essas metáforas são quase tão insuficientes como a do proprietário de escravo – que confunde pessoas com coisas – porque todas elas sugerem uma situação de decisão entre pes-

soas que agem em um mesmo momento. Elas deixam de lado a distância entre o presente e um passado que não pode voltar – entre uma decisão tomada *antes* do nascimento e a história de vida *posterior*, marcada toda ela por aquela decisão. Não falta uma imagem exata justamente para aquilo que nos preocupa? Quero dizer, o efeito contínuo e de certo modo irreversível da decisão arbitrária de uma outra pessoa sobre “mim” – não no que toca à minha existência em geral, mas sim às condições essenciais da minha autocompreensão?