

## A luta por reconhecimento no Estado democrático de direito<sup>\*</sup>

As constituições modernas devem-se a uma idéia advinda do direito racional, segundo a qual os cidadãos, por decisão própria, se ligam a uma comunidade de jurisconsortes livres e iguais. A constituição faz valer exatamente os direitos que os cidadãos precisam reconhecer mutuamente, caso queiram regular de maneira legítima seu convívio com os meios do direito positivo. Aí já estão pressupostos os conceitos do direito subjetivo e da pessoa do direito enquanto indivíduo portador de direitos. Embora o direito moderno fundamente relações de reconhecimento intersubjetivo sancionadas por via estatal, os direitos que daí decorrem asseguram a integridade dos respectivos sujeitos em particular, potencialmente violável. Em última instância, trata-se da defesa dessas pessoas individuais do direito, mesmo quando a integridade do indivíduo — seja no direito, seja na moral — depende da estrutura intacta das relações de reconhecimento mútuo. Será que uma teoria dos direitos de orientação tão *individualista* pode dar conta de lutas por reconhecimento nas quais parece tratar-se sobretudo da articulação e afirmação de identidades *coletivas*?

<sup>\*</sup> Tradução: Paulo Astor Soethe.

Uma constituição pode ser entendida como projeto histórico que os cidadãos procuram cumprir a cada geração. No Estado democrático de direito, o exercício do poder político está duplamente codificado: é preciso que se possam entender tanto o processamento institucionalizado dos problemas que se apresentam quanto a mediação dos respectivos interesses, regrada segundo procedimentos claros, como efetivação de um sistema de direitos<sup>1</sup>. Mas nas arenas políticas, quem se defronta são agentes coletivos, que discutem sobre objetivos coletivos e acerca da distribuição dos bens coletivos. Apenas diante de um tribunal e no âmbito de um discurso jurídico é que se trata imediatamente de direitos individuais cobráveis através de ação judicial. Quanto ao direito vigente, também ele precisa ser interpretado de maneira diversa em face de novas necessidades e situações de interesse. Essa disputa acerca da interpretação e imposição de reivindicações historicamente irresolvidas é uma luta por direitos legítimos, nos quais estão implicados agentes coletivos que se defendem contra a desconsideração de sua dignidade. Nessa “luta por reconhecimento”, segundo demonstrou A. Honneth, articulam-se experiências coletivas de integridade ferida<sup>2</sup>. Esses fenômenos são conciliáveis com uma teoria dos direitos de orientação individualista?

As conquistas políticas do liberalismo e da social-democracia, decorrentes do movimento emancipatório burguês e do movimento de trabalhadores europeu, sugerem uma resposta afirmativa a essa pergunta. Ambos tiveram por objetivo suplantar a privação de direitos de grupos desprivilegiados e, com isso, a fragmentação da sociedade em classes sociais; contudo, a luta social contra a opressão de grupos que se viram privados de *chances iguais de vida no meio social* concretizou-se sob a forma da luta pela universalização socioestatal dos direitos do cidadão, compreendida tão logo o reformismo social liberal viu-se capaz de agir. Na verdade, após a bancarrota do socialismo de Estado restou apenas essa perspectiva: por meio da promoção do status do trabalho assalariado dependente, alcançado com o acréscimo de direitos de compartilhamento e participação política, cabe à massa da população a chance de viver com expectativas bem fundadas de contar com segurança, justiça social e bem-estar. As in-

justas condições sociais de vida da sociedade capitalista devem ser compensadas com a distribuição mais justa dos bens coletivos. Esse fim é plenamente conciliável com a teoria do direito, porque os “bens fundamentais” (no sentido proposto por Rawls) ou são distribuídos individualmente (tal como acontece com dinheiro, tempo livre ou prestações de serviços), ou são utilizados individualmente (tal como se dá com as infra-estruturas do sistema viário, de saúde e educação), e portanto se pode preservá-los sob a forma de reivindicações individuais de benefícios.

Em um primeiro momento, no entanto, as coisas parecem ser diferentes quando se trata de reivindicar reconhecimento para identidades coletivas ou *igualdade de direitos para formas de vida culturais*. Feministas, minorias em sociedades multiculturais, povos que anseiam por independência nacional ou regiões colonizadas no passado e que hoje reclamam igualdade no cenário internacional, todos esses agentes sociais lutam hoje em favor de reivindicações como as que acabei de mencionar. O reconhecimento de formas de vida e tradições culturais marginalizadas — ora no contexto de uma cultura majoritária, ora na sociedade mundial dominada por forças eurocêntricas ou do Atlântico Norte — não exige garantias de status ou de sobrevivência? Não exige ao menos uma espécie de *direitos coletivos* que faz ir pelos ares a auto-compreensão do Estado democrático de direito que herdamos, moldada segundo direitos subjetivos, e portanto de caráter “liberal”?

Diante dessa pergunta, Charles Taylor dá um resposta diversa, que permite à discussão dar um grande passo adiante<sup>3</sup>. Como demonstram os comentários publicados no mesmo volume, suas idéias originais certamente suscitam crítica. No ponto decisivo, Taylor continua sendo ambíguo. Ele diferencia duas formas de compreensão do Estado democrático de direito, que denomina liberalismo 1 e liberalismo 2. A denominação sugere que a segunda forma de compreensão (favorecida por Taylor) vem simplesmente corrigir um entendimento indevido das proposições de base do liberalismo. Contudo, ao se observar atentamente a leitura feita por Taylor, percebe-se que ela ataca esses próprios princípios e que põe em questão o cerne individualista da compreensão moderna de liberdade.

1. Cf. J. Habermas, *Faktizität und Geltung*, Frankfurt am Main, 1992. cap. III.  
2. A. Honneth, *Kampf um Anerkennung*, Frankfurt am Main, 1992.

3. Cf. Ch. Taylor et alii, *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung*, Frankfurt am Main, 1993, pp. 13ss.

## A “política do reconhecimento” tayloriana

É consensual a declaração de Amy Gutmann: “O reconhecimento público pleno conta com duas formas de respeito: 1) o respeito pela identidade inconfundível de cada indivíduo, independentemente de sexo, raça ou procedência étnica; e 2) o respeito pelas formas de ação, práticas e visões peculiares de mundo que gozam de prestígio junto aos integrantes de grupos desprivilegiados, ou que estão intimamente ligados a essas pessoas, sendo que em um país como os Estados Unidos tanto mulheres pertencem a tais grupos desprivilegiados, quanto americanos de origem asiática, afro-americanos, americanos de origem indígena e um grande número de outros grupos”<sup>4</sup>. Evidentemente, o mesmo vale para trabalhadores estrangeiros e outros estrangeiros em geral residentes na República Federal da Alemanha, vale para croatas na Sérvia, russos na Ucrânia, curdos na Turquia, vale para deficientes, homossexuais etc. Essa exigência não visa em primeira linha ao igualamento das condições sociais de vida, mas sim à defesa da integridade de formas de vida e tradições com os quais os membros de grupos discriminados possam identificar-se. Normalmente ocorre que o não-reconhecimento cultural coincide com condições rudes de demérito social, de modo que as duas coisas se fortalecem de maneira cumulativa. Polêmico é definir se a exigência 2 resulta da exigência 1 — ou seja, se ela resulta do princípio de que deve haver igual respeito por cada indivíduo em particular — ou se essas duas exigências têm mesmo de colidir, ao menos em alguns casos.

Taylor parte de que o asseguramento de identidades coletivas passa a concorrer com o direito a liberdades subjetivas iguais — com o direito humano único e original, portanto, segundo Kant —, de modo que no caso de uma colisão entre ambos é preciso decidir sobre a precedência de um ou de outro. A reflexão a seguir depõe em favor disso: já que a exigência 2 exige a consideração de particularidades das quais a exigência 1 parece abstrair, o princípio de tratamento equitativo deve alcançar validação nas políticas correntes — em uma política de respeito por todas as diferenças, por um lado, e em uma política de univer-

salização de direitos subjetivos, por outro. Uma política deve com-pensar as desvantagens do universalismo uniformizante que a outra ocasiona. Taylor esmiúça essa oposição — construída sem razão plena, como procurei demonstrar — segundo os conceitos de bom e justo, advindos da teoria moral. Liberais da grandeza de Rawls ou Dworkin propugnam por uma ordem jurídica eticamente neutra que deve assegurar chances iguais a todos, de modo que cada um possa orientar-se por uma concepção própria do que seja bom. Em face disso, comunitaristas como Taylor e Walzer contestam que haja neutralidade ética no direito e permitem-se, portanto, esperar também do Estado de direito a fomentação ativa de determinadas concepções do bem viver, caso isso se faça necessário.

Taylor refere-se ao exemplo canadense da minoria francófona que constitui maioria na província do Québec. Essa população reclama para o Québec o direito de formar no conjunto do Estado uma “sociedade de natureza própria”. Pretende assegurar a integridade de sua forma de vida por oposição à cultura majoritária anglo-saxã, entre outras coisas mediante regulamentos que proíbem à população francófona e a imigrantes matricular os filhos em escolas inglesas, que preceituam o francês como língua de comunicação para empresas com mais de 50 empregados e que prescrevem o francês como língua oficial. Uma teoria dos direitos do primeiro tipo fecha-se a objetivos coletivos dessa natureza: “Uma sociedade com fins coletivos, como é o caso do Québec, contraria esse modelo. (...) De acordo com esse modelo, uma distinção importante estaria sendo perigosamente ignorada, caso a possibilidade de fazer propaganda em qualquer língua, por exemplo, passasse a ser considerada um direito fundamental. Trata-se muito mais de distinguir entre as liberdades elementares — que jamais se podem restringir e que precisam portanto de alicerces sólidos — e os direitos de precedência e privilégios, também importantes, mas que — por razões políticas, embora só quando muito consistentes — podem sofrer refutações ou limitações”<sup>5</sup>. Taylor sugere um modelo alternativo que sob determinadas condições admite haver garantias de status restritivas aos direitos fundamentais, quando isso se dá em favor da sobrevivência de formas de vida culturais, e que permite haver políticas “ativamente empenhadas em gerar integrantes desses grupos,

4. Idem, *ibidem*, p. 125.

5. Idem, *ibidem*, pp. 51-53.

desde que dedicadas, por exemplo, a que gerações futuras também se identifiquem como sendo francófonas. Não se pode afirmar que uma política como essa esteja preocupada apenas com criar determinada possibilidade para uma população já existente”<sup>6</sup>.

Em primeiro lugar, é preciso observar que Taylor torna plausível sua tese da inconciliabilidade ao apresentar sua teoria dos direitos sob um enfoque seletivo de leitura ligado ao liberalismo 1. Além disso, ele interpreta seu exemplo canadense de maneira pouco rigorosa; e é pouco rigorosa, também, a referência jurídica da questão. Antes de me dedicar a esses dois problemas, gostaria de demonstrar que uma teoria dos direitos, se entendida de forma correta, jamais fecha os olhos para as diferenças culturais.

Com liberalismo 1, Taylor designa uma teoria segundo a qual se garantem liberdades de ação subjetivas iguais para todos os jurisdicionados, sob a forma de direitos fundamentais; em casos controversos os tribunais decidem que direitos cabem a quem; assim, o princípio do direito igual para todos encontra validação tão-somente sob a forma de uma autonomia juridicamente apoiada, à disposição do uso de qualquer um que pretenda realizar seu projeto de vida pessoal. Essa interpretação do sistema dos direitos continua sendo *paternalista*, porque corta pela metade o conceito de autonomia. Ela não leva em consideração que os destinatários do direito só podem ganhar autonomia (em sentido kantiano) à medida que eles mesmos possam compreender-se como autores das leis às quais eles mesmos estão submetidos enquanto sujeitos privados do direito. O liberalismo 1 ignora a *equiprocendência* das autonomies privada e pública. Não se trata aí apenas de uma complementação que permaneça externa à autonomia privada, mas sim de uma concatenação interna, ou seja, conceitualmente necessária. Pois os sujeitos privados do direito não poderão sequer desfrutar das mesmas liberdades subjetivas enquanto não chegarem no exercício conjunto de sua autonomia como cidadãos do Estado, a ter clareza quanto aos interesses e parâmetros autorizados, e enquanto não chegarem a um acordo acerca das visões relevantes segundo as quais se deve tratar como igual o que for igual e desigual o que for desigual.

6. Idem, *ibidem*, p. 52.

Quando tomarmos a sério essa concatenação interna entre o Estado de direito e a democracia, porém, ficará claro que o sistema dos direitos não fecha os olhos nem para as condições de vida sociais desiguais, nem muito menos para as diferenças culturais. A “acromatopia” do enfoque seletivo de leitura desaparece desde que atribuíamos aos portadores dos direitos subjetivos uma identidade concebida de maneira intersubjetiva. Pessoas, inclusive pessoas do direito, só são individualizadas por meio da coletivização em sociedade<sup>7</sup>. Sob essa premissa, uma teoria dos direitos entendida de maneira correta vem exigir exatamente a política de reconhecimento que preserve a integridade do indivíduo, inclusive nos contextos vitais que conformam sua identidade. Para isso não é preciso um modelo oposto que corrija o viés individualista do sistema de direitos sob outros pontos de vista normativos; é preciso apenas que ocorra a realização coerente desse viés. E sem os movimentos sociais e sem lutas políticas, vale dizer, tal realização teria poucas chances de acontecer.

Gostaria de ilustrar isso com base na história do feminismo, que, sob forte oposição, precisou empreender vários assaltos até fazer valer seus objetivos legais e políticos. Assim como o desenvolvimento do direito nas sociedades ocidentais em geral, as políticas feministas pela igualdade de direitos também têm seguido um modelo, nestes últimos cem anos, que se pode descrever como o de uma dialética entre as igualdades jurídica e factual. Competências jurídicas iguais criam espaço para liberdades de ação que se podem utilizar diferenciadamente e que portanto não fomentam a igualdade factual das situações de vida ou das posições de poder. É bem verdade que se devem cumprir certos pressupostos factuais para que competências jurídicas sob condições de igualdade sejam distribuídas com equidade, caso se deseje evitar que o sentido normativo da igualdade de direitos se inverta por completo. No entanto, uma equiparação de situações de vida e posições de poder factuais pretendida sob um ponto de vista como esse não pode resultar em intervenções *padronizadoras*, a ponto de os pretensos beneficiários verem-se limitados em sua liberdade de conformar autonomamente a própria vida. Enquanto se restringir o olhar sobre o asse-

7. Cf. J. Habermas, “Individuierung durch Vergesellschaftung”. In: *Nachmetaphysisches Denken*. Frankfurt am Main, 1988, pp. 187-241 [ed. br.: *Pensamento pós-metafísico*, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1990].

gumento da autonomia privada, e enquanto isso obscurecer a catenação interna entre os direitos subjetivos das pessoas em particular e a autonomia pública dos cidadãos do Estado envolvidos no estabelecimento dos direitos, então a política concernente ao direito oscilará, desamparada, entre os pólos de dois paradigmas jurídicos: um liberal, em sentido lockiano, e outro socioestatal, igualmente míope. O mesmo ocorre com a igualdade de tratamento entre homens e mulheres.<sup>8</sup>

Inicialmente, a política liberal tencionou desacoplar conquista de *status* e identidade de gênero, bem como garantir às mulheres uma igualdade de chances na concorrência por postos de trabalho, prestígio social, nível de educação formal, poder político etc. A igualdade formal parcialmente alcançada, no entanto, só fez evidenciar a desigualdade de tratamento factual a que as mulheres estavam submetidas. A *política socioestatal*, sobretudo no âmbito do direito social, trabalhista e de família, reagiu a isso com regulamentações especiais, relativas a gravidez ou maternidade, ou então a encargos sociais em casos de divórcio. Nesse ínterim, não apenas as exigências liberais irresolvidas, mas também as consequências ambivalentes de programas socioestatais implementados com êxito tornaram-se objeto da crítica feminista — por exemplo, os riscos decorrentes do trabalho, que cresceram por causa das compensações sociais acima mencionadas, a presença excessiva de mulheres nas camadas de remuneração mais baixas, o problemático “bem-estar da criança”, a crescente “feminização” da pobreza de modo geral etc. De um ponto de vista jurídico, uma razão estrutural para essa discriminação criada por via reflexiva consiste nas classificações sobre-generalizantes que se aplicam a situações lesantes e pessoas lesadas. Pois as classificações “erradas” levam a intervenções no modo de vida em questão, que o “normalizam” e que permitem converter as ameaças das compensações de perdas em novas discriminações, ou seja, permitem converter garantia de liberdade em privação de liberdade. Em áreas do direito feminista, o paternalismo socioestatal assume um sentido literal, já que o poder legislativo e a jurisdição se orientam conforme modelos tradicionais de interpretação, o que só corrobora estereótipos sobre a identidade de gênero ora vigentes.

A classificação dos papéis sexuais e das diferenças dependentes do gênero diz respeito a camadas elementares da autocompreensão

8. Cf. D. L. Rhode, *Justice and Gender*, Cambridge, Mass., 1989. Parte Um.

cultural da sociedade. Só agora o feminismo radical toma consciência do caráter dessa autocompreensão, que se revela falível, profundamente questionável e carente de revisão. Ele insiste, e com razão, em que se devem esclarecer junto à opinião pública de caráter político, ou seja, em um debate público acerca da interpretação adequada das carências, os *enfoques* sob os quais as diferenças entre experiências e situações de vida de determinados grupos de homens e mulheres se tornam significativos para um uso das liberdades de ação em igualdade de chances<sup>9</sup>. Por isso é possível, com base no exemplo dessa luta pela igualdade das mulheres, demonstrar de forma especialmente clara a imprescindível transformação da compreensão paradigmática do direito. Em lugar de uma disputa sobre a melhor forma de assegurar a autonomia das pessoas do direito — ora por meio das liberdades subjetivas em prol da concorrência das pessoas em particular, ora mediante reivindicações de benefícios garantidas para clientes de burocracias de Estados de bem-estar social —, o que se apresenta é uma *concepção procedimental do direito*, segundo a qual o processo democrático pode assegurar a *um só tempo* a autonomia privada e a pública: os direitos subjetivos, cuja função é garantir às mulheres uma organização particular e autônoma da própria vida, não podem ser formulados de maneira adequada sem que antes os próprios atípicos possam articular e fundamentar, em discussões públicas, os aspectos relevantes para o tratamento igualitário ou desigual de casos típicos. É apenas *pari passu* com a ativação de sua autonomia enquanto cidadãos do Estado que se pode assegurar, a cidadãos de direitos iguais, sua autonomia privada.

Uma leitura “liberal” do sistema de direitos que ignore essa relação não tem saída senão entender erroneamente o universalismo dos direitos fundamentais enquanto nivelamento abstrato de diferenças, e de diferenças tanto culturais quanto sociais. Caso se queira tornar o sistema de direitos efetivo por via democrática, é preciso que se considerem as diferenças com uma sensibilidade sempre maior para o contexto. Ontem como hoje, a universalização dos direitos é o motor de uma diferenciação progressiva do sistema de direitos, sistema que logra manter segura a integridade dos sujeitos jurídicos, mas não sem um

9. Cf. N. Fraser, “Struggle over needs”. In: *Unruly Practices*, Oxford, 1989. pp. 144-160.

tratamento rigidamente igualitário (e monitorado pelos próprios cidadãos) dos contextos de vida de cada um, os quais originam sua própria identidade individual. Caso se corrija a forma seletiva com que teoria dos direitos faz sua leitura da realidade, e caso se propicie com isso tal compreensão democrática da efetivação dos direitos fundamentais, então nem se precisará contrapor ao “liberalismo I reduzido” um modelo que introduza direitos coletivos estranhos ao próprio sistema.

## II

### Lutas por reconhecimento — os fenômenos e os planos de sua análise

Feminismo, multiculturalismo, nacionalismo e a luta contra a herança eurocêntrica do colonialismo, todos esses são fenômenos aparentados entre si, mas que não cabe confundir. Seu parentesco consiste em que as mulheres, as minorias étnicas e culturais, as nações e culturas, todas se defendem da opressão, marginalização e desprezo, lutando, assim, pelo reconhecimento de identidades coletivas, seja no contexto de uma cultura majoritária, seja em meio à comunidade dos povos. São todos eles movimentos de emancipação cujos objetivos políticos coletivos se definem culturalmente, em primeira linha, ainda que as dependências políticas e desigualdades sociais e econômicas também estejam sempre em jogo.

(a) Embora o feminismo não seja a causa de uma minoria, ele se volta contra uma cultura dominante que interpreta a relação dos gêneros de uma maneira assimétrica e desfavorável à igualdade de direitos. A diferenciação de situações de vida e experiências peculiares ao gênero não recebe consideração adequada, nem jurídica nem informalmente; tanto a autocompreensão cultural das mulheres quanto a contribuição que elas deram à cultura comum estão igualmente distantes de contar com o devido reconhecimento; e com as definições vigentes, as carências femininas mal podem ser articuladas de forma satisfatória. Assim, a luta política por reconhecimento tem início como luta pela interpretação de interesses e realizações peculiares aos diferentes gêneros; à medida que logra êxito, essa luta modifica a identidade coletiva das mulheres, e com ela a relação entre os gêneros, afetando assim, de forma imediata, a autocompreensão dos homens. A

escala de valores da sociedade como um todo entra em discussão; as consequências dessa problematização chegam até as áreas centrais da vida privada e atingem também os limites estabelecidos entre as esferas pública e privada<sup>10</sup>.

(b) A situação é diferente quando se trata da luta de minorias étnicas e culturais pelo reconhecimento de sua identidade coletiva. Como esses movimentos de emancipação também visam à superação de uma cisão ilegítima da sociedade, a autocompreensão da cultura majoritária pode não sair ilesa. De sua perspectiva, no entanto, a interpretação modificada das realizações e interesses *dos outros* não precisa modificar tanto seu papel como a reinterpretação da relação entre os gêneros modificou o papel do homem.

Movimentos de emancipação em sociedades multiculturais não constituem um fenômeno unitário. Eles apresentam desafios diferentes, de acordo com a situação: as minorias endógenas podem tornar-se conscientes de sua identidade ou podem surgir novas minorias por causa da imigração; pode ser que a tarefa caiba a Estados que se autocompreendem como Estados de imigração, em face de sua história e cultura política, ou então ela pode caber a Estados cuja autocompreensão nacional tenha primeiro que se adaptar à integração de culturas estrangeiras. Quanto mais profundas forem as diferenças religiosas, raciais ou étnicas, ou quanto maiores forem os assincronismos histórico-culturais a serem superados, tanto maior será o desafio; e tanto mais ele será doloroso, quanto mais as tendências de auto-affirmação assumirem um caráter fundamentalista-delimitador, ora porque a minoria em luta por reconhecimento se desencaminha para regressões, por causa de experiências anteriores de impotência, ora porque ela precise primeiro despertar a consciência em prol da articulação de uma nova identidade nacional, gerada por uma construção através da mobilização de massa.

(c) Cabe distinguir aí outro tipo de nacionalismo: o das populações que, por compartilhar um destino histórico comum, entendem-se como grupos étnico e linguisticamente homogêneos e desejam manter sua identidade não apenas enquanto comunidades de ascendência comum, mas sim sob a forma de um povo organizado como Estado e politicamente capaz de agir. O modelo de movimentos

10. Cf. S. Benhabib, *Situating the Self*. Oxford, 1992. Parte II.

nacionais quase sempre foi o Estado nacional constituído por via republicana, tal como surgiu da Revolução Francesa. A Itália e a Alemanha, em comparação com os Estados nacionais da primeira geração, foram chamadas “nações tardias”. Outro contexto foi dado pelo período de descolonização após a Segunda Guerra Mundial. Outra constelação, por sua vez, é dada pela decadência de impérios como o Reino Otomano, a Áustria-Hungria ou a União Soviética. Disso se distingue a situação de minorias nacionais que nasceram em virtude da formação de Estados nacionais, como é o caso de bascos, curdos e irlandeses do norte. Um caso especial é a fundação do Estado de Israel, decorrente de um movimento nacional-religioso e dos horrores de Auschwitz, na região da Palestina, inicialmente de mandato inglês e reivindicada por árabes.

(d) Eurocentrismo e predomínio da cultura ocidental, afinal, são termos essenciais para uma luta por reconhecimento em nível internacional. Mais recentemente, a Guerra do Golfo tornou consciente essa dimensão: à sombra de uma história colonial ainda presente, a intervenção dos Aliados foi vista por massas religiosamente mobilizadas e também por intelectuais secularizados como abuso da identidade e autonomia do mundo árabe-islâmico. Os rastros de reconhecimento fracassado marcam até hoje as relações históricas entre Ocidente e Oriente, e tanto mais o relacionamento do Primeiro Mundo com o Terceiro, como antes era chamado.

Mesmo essa classificação ligeira dos fenômenos permite reconhecer que se trata, na controvérsia constitucional do governo canadense com o Québec, de um caso intermediário entre (b) e (c). Sob o limiar separatista da fundação de um Estado próprio, a minoria francófona luta claramente por direitos que sem dúvida lhe caberiam caso ela se declarasse uma nação estatal independente — assim como fizeram recentemente a Croácia, a Eslovênia ou a Eslováquia, os Estados dos Balcãs ou a Geórgia. Ela, no entanto, almeja um “Estado dentro do Estado”, condição para a qual se oferecem construções federalistas dentro de um espectro amplo, que vai de regulamentações federativas até uma tênue aliança entre Estados. No Canadá, a descentralização de forças de soberania estatal alia-se à questão da autonomia cultural para uma minoria que pretende, na própria casa, tornar-se maioria relativa. Nessa mudança de coloração da cultura majoritária, por sua vez, surgiriam outras novas minorias.

Ao lado dos fenômenos descritos de (a) a (d), ainda é preciso diferenciar e autonomizar diversos planos de sua análise. As considerações de Taylor concernem ao menos a três discursos inflamados por esses fenômenos.

(e) No debate sobre *political correctness*, esses fenômenos ocasionam em primeiro lugar um auto-entendimento entre os intelectuais norte-americanos sobre o status da modernidade<sup>11</sup>. Nenhuma das duas partes em conflito gostaria por si mesma de levar adiante a modernidade enquanto projeto inabdicável<sup>12</sup>. O que para os “radicais” significa um passo encorajador rumo à pós-modernidade e à remoção de figuras de pensamento totalizadoras configura para os “tradicionalistas” um sinal de uma crise que só pode ser superada por um persistente regresso às tradições clássicas do Ocidente. Podemos deixar esse debate de lado, já que ele contribui com muito pouco para a análise das lutas por reconhecimento no Estado democrático de direito e praticamente com nada para a solução política dessas lutas<sup>13</sup>.

(f) Num outro plano situam-se os discursos filosóficos em sentido estrito, que partem dos fenômenos acima mencionados para descrever problemas de ordem geral. Os fenômenos prestam-se bem à ilustração de dificuldades do acordo mútuo intercultural; eles esclarecem a relação entre moral e eticidade ou uma vinculação interna entre significação e validação, e realimentam a velha questão sobre poder-mos transcender o contexto de nossa respectiva língua e cultura ou, ao contrário, todos os padrões de racionalidade estarem atrelados a

11. Cf. P. Berman (org.), *Debating P. C.*, New York, 1992; cf. aí também J. Searle, “Storm over the University”, pp. 85-123.

12. Cf. J. Habermas, *O discurso filosófico da modernidade*, São Paulo, Martins Fontes, 2000.

13. A. Gutmann manifesta-se sobre o método de desmascaramento como a seguir: “Em geral, conduz-se essa argumentação abreviada em favor de grupos sub-representados na universidade e depreciados na sociedade; é difícil dividir, no entanto, de que maneira ele pode ser de alguma serventia para quem quer que seja. Tanto do ponto de vista lógico quanto do ponto de vista prático, ele mina seu próprio fundamento. De acordo com sua lógica interna, a tese desconstrutivista de que parâmetros intelectuais nada mais são senão mascaramentos de anseios por poder conduz a que também nela se espelhe um anseio de poder, qual seja o dos próprios desconstrutivistas. Mas se as pessoas de fato só têm em mente o poder político, por que é que elas se dedicam a questões intelectuais que certamente não são o caminho mais rápido e mais seguro para alcançá-lo, e nem mesmo o caminho mais cômodo?” Ch. Taylor et alii, *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung*, Frankfurt am Main, 1993, p. 139.

determinadas imagens de mundo e determinadas tradições. As esmagadoras evidências da fragmentação de sociedades multiculturais e da confusão lingüística babilônica em meio a uma sociedade mundial mais que complexa parecem compelir-nos a concepções holísticas de linguagem e a concepções contextualísticas de imagens de mundo que soam céticas em face de tantas reivindicações universalistas, sejam elas de natureza cognitiva ou normativa. O debate sobre a realidade, ramificado e aberto até há pouco tempo, por certo também tem consequências para os conceitos de bom e justo com os quais operamos ao investigar as condições de uma “política do reconhecimento”. Mas a sugestão de Taylor, em si mesma, remete-se a outra coisa; ela está embasada no plano de referências do direito e da política.

(g) Com isso, a questão sobre o “direito” ou os “direitos” de minorias ofendidas e maltratadas ganha um sentido jurídico. Decisões políticas servem-se da forma de regulamentação do direito positivo para tornarem-se efetivos em sociedades complexas. Ante o *medium* do direito, porém, deparamos uma estrutura artificial com a qual se relacionam certas decisões normativas prévias. O direito moderno é *formal* porque se embasa na premissa de que tudo o que não seja explicitamente proibido é permitido. Ele é *individualista* porque faz da pessoa em particular o portador de direitos subjetivos. É um direito *coercivo* porque sanciona de maneira estatal e estende-se apenas ao comportamento legal ou conforme a normas — ele pode, por exemplo, tornar livres as religiões, mas não pode prescrever nenhuma consciência moral. É um direito *positivo* porque retrograda às decisões — modificáveis — de um legislador político, e é, finalmente, um direito *escrito por via procedimental*, já que legitimado mediante um procedimento democrático. É bem verdade que o direito positivo só exige comportamentos *legais*; no entanto, ele precisa ser *legítimo*: embora dê margem aos motivos da obediência jurídica, deve ser constituído de maneira que também possa ser cumprido a qualquer momento por seus destinatários, pelo simples respeito à lei. Uma ordem jurídica é legítima quando assegura por igual a autonomia de todos os cidadãos. E os cidadãos só são autônomos quando os destinatários do direito podem ao mesmo tempo entender-se a si mesmos como autores do direito. E tais autores só são livres enquanto participantes de processos legislativos regrados de tal maneira e cumpridos sob tais formas de comunicação que todos possam supor que regras firmadas desse modo mereçam concordância geral e moti-

vada pela razão. Do ponto de vista normativo, não há Estado de direito sem democracia. Por outro lado, como o próprio processo democrático precisa ser institucionalizado juridicamente, o princípio da soberania dos povos exige, ao inverso, o respeito a direitos fundamentais sem os quais simplesmente não pode haver um direito legítimo: em primeira linha o direito a liberdades de ação subjetivas iguais, que por sua vez pressupõe uma defesa jurídica individual e abrangente.

Tão logo tratamos de um problema como problema jurídico, trazemos imediatamente à baila um conceito de direito moderno que nos obriga — ao menos por razões conceituais — a operar com a arquitetura do Estado de direito, ela mesma muito rica em pressupostos. Isso também traz consequências para o tratamento do problema da igualação jurídica e do igual reconhecimento de grupos culturalmente definidos, ou seja, de coletividades que se distinguem de outras — seja pela tradição, forma de vida, proveniência étnica etc. — e cujos integrantes realmente *querem* distinguir-se das demais coletividades, em virtude da manutenção e desenvolvimento de sua própria identidade.

### III

## A impregnação ética do Estado de direito

Sob uma visão da teoria do direito, o multiculturalismo suscita em primeira linha a questão sobre a *neutralidade ética* da ordem jurídica e da política. Denomino éticas, nesse contexto, todas as questões que se referem a concepções do bem viver ou da vida não-malograda. Questões éticas não se deixam julgar sob o ponto de vista “moral” que se pergunta se algo é “igualmente bom para todos”; sobre o fundamento de valorações intensas, pode-se avaliar bem melhor o julgamento imparcial dessas questões com base na autocompreensão e no projeto de vida perspectivo de grupos em particular, ou seja, com base no que seja “bom para nós”, mas a partir da visão do todo manifestada *por esses grupos*. Gramaticalmente, o que está inscrito nas questões éticas é a referência à primeira pessoa, e com isso a remissão à identidade (de um indivíduo ou) de um grupo. Com base no exemplo da disputa constitucional canadense, pretendo abordar a exigência liberal da neutralidade ética do direito, inicialmente em vista da autocompreensão ética-política de uma nação composta por cidadãos que integram um Estado.



A neutralidade do direito — e do procedimento democrático de privação do direito — é ocasionalmente entendida como se questões políticas de natureza ética tivessem de ser afastadas da agenda política por meio de “gag rules” [ordens de silêncio] e suprimidas das discussões por serem inacessíveis a uma regulamentação jurídica imparcial. Com isso, não se deve permitir ao Estado (no sentido do liberalismo 1) que ele persiga quaisquer outros fins coletivos a não ser garantir a liberdade individual ou o bem-estar e segurança pessoal de seus cidadãos. Ao contrário, o modelo alternativo (no sentido do liberalismo 2) espera do Estado que ele em geral garanta, sim, esses direitos fundamentais, mas que além disso também se empenhe em favor da sobrevivência e fomento de uma “determinada nação, cultura ou religião, ou então de um número limitado de nações, culturas e religiões”. Também na opinião de Michael Walzer trata-se aí de um modelo fundamental que permite aos cidadãos se decidirem, sob certas circunstâncias, pela precedência dos direitos individuais. Com isso, Walzer partilha as premissas de que é perfeitamente possível haver colisões entre duas orientações normativas básicas e de que, nesses casos, apenas o liberalismo 2 permite chegar a uma decisão favorável à relativa precedência de fins e identidades coletivos e à devida consideração por eles. Assim, a teoria dos direitos afirma de fato uma precedência absoluta dos direitos em relação aos bens comuns, de modo que, como mostra Dworkin, argumentos sobre a demarcação de objetivos só podem “bater” reivindicações subjetivas de direitos se estas últimas puderem ser fundamentadas à luz de direitos precedentes<sup>14</sup>. Isso, porém, ainda não basta para dar sustentação à concepção comunitarista paritilhada por Taylor e Walzer, segundo a qual o sistema dos direitos ignoraria reivindicações de defesa em prol de formas culturais de vida e identidades coletivas, agiria com indiferença em face delas, e careceria, portanto, de correção.

Com base no exemplo das políticas feministas de igualdade de direitos, demonstramos o que geralmente acaba valendo: que a configuração democrática do sistema de direitos acata não apenas demarcações políticas de objetivos em geral, mas também fins coletivos que se articulam em lutas por reconhecimento. Pois diferentemente do

que se dá com normas morais, que regulamentam de forma geral as interações possíveis entre sujeitos capazes de agir e falar, as normas jurídicas referem-se a contexto interacionais de uma sociedade concreta. Normas jurídicas remontam a decisões de um legislador local; estendem-se a uma coletividade socialmente delimitada de integrantes do Estado, no interior de um território estatal geograficamente determinado; e levam decisões políticas — efetivas para a própria sociedade estatal organizada que as toma — a integrar-se em programas coletivamente vinculativos, no âmbito dessa área de validação claramente circunscrita. Por certo, a consideração de fins coletivos não pode dissolver a *estrutura* do direito, não pode destruir a *forma* jurídica como tal, e com isso supressumir a diferenciação entre direito e política. Mas faz parte da natureza concreta de matérias carentes de regulamentação que a normatização das vias de relacionamento no *medium* do direito — diversamente do que ocorre na moral — venha abrir-se para as demarcações de objetivos pela vontade política de uma sociedade. Por isso, toda ordem jurídica é *também* expressão de uma forma de vida em particular, e não apenas o espelhamento do teor universal dos direitos fundamentais. Por certo, é preciso poder entender as decisões do legislador político como efetivação do sistema de direitos, e suas políticas como configuração desse mesmo sistema; mas quanto mais concreto for o talhe da matéria, tanto mais *também* se expressará, na aceitabilidade de uma regulamentação jurídica correspondente, a autocompreensão de uma coletividade e de sua forma de vida (bem como a compensação entre interesses divergentes de grupos diversos, e a opção bem informada entre fins e meios alternativos). Isso se revela no espectro amplo das razões que desempenham um papel na formação racional da opinião e da vontade do legislador político: ao lado de ponderações morais, considerações pragmáticas e dos resultados de negociações justas e honestas, também as razões éticas desempenham um papel nos aconselhamentos e justificações de decisões políticas.

À medida que a formação política da opinião e da vontade dos cidadãos orienta-se pela idéia da efetivação de direitos, ela certamente não pode ser *equiparada* a um auto-entendimento ético-político, como bem sugerem os comunitaristas<sup>15</sup>, mas o processo da efetivação de direitos está justamente envolvido em contextos que exigem dis-

14. Cf. R. Dworkin, *Bürgerrechte ernstgenommen*, Frankfurt am Main, 1984. pp. 158ss.

15. Cf. R. Beiner, *Political Judgement*, Chicago, 1983. p. 138.

curso de auto-entendimento como importante elemento da política — discussões sobre uma concepção comum do que seja bom e sobre qual a forma de vida desejada e reconhecida como autêntica. Eis aí controvérsias nas quais os participantes ganham, por exemplo, um maior nível de consciência sobre de que forma pretendem compreender-se como cidadãos de determinada república, habitantes de determinada região, herdeiros de determinada cultura, sobre que tradições pretendem perpetuar ou interromper, sobre a maneira como pretendem lidar com seu destino histórico, com a natureza, uns com os outros etc. É natural que a escolha da língua oficial ou a decisão sobre o currículo das escolas públicas também seja concernente à auto-compreensão ética de uma nação. Já que questões ético-políticas são um componente inevitável da política, e já que as respectivas regulamentações dão expressão à identidade coletiva da nação de cidadãos do estado, é muito plausível que a partir delas se desencadeiem batalhas culturais nas quais minorias desprezadas passem a defender-se contra a cultura majoritária e insensível. O elemento propulsor dessas batalhas não é a neutralidade ética da ordem jurídica estatal, mas sim a inevitável impregnação ética de cada comunidade jurídica e de cada processo democrático de efetivação dos direitos fundamentais. Disso dão testemunho, por exemplo, as garantias institucionais de que usufruem as igrejas cristãs em Estados como a República Federal da Alemanha — apesar da liberdade religiosa —, ou então a recentemente discutida garantia de status diferenciado que a Constituição alemã concede à família, diversamente do que ocorre com outras parcerias similares ao casamento.

Nesse contexto, é de nosso interesse que decisões ético-políticas como essas, consideradas tanto de um ponto de vista empírico quanto normativo, dependam de uma composição contingente da nação vinculada a um Estado. A exclusão social da população de um Estado resulta de circunstâncias históricas que são externas ao sistema dos direitos e aos princípios do Estado de direito. É ela que decide sobre o conjunto básico de pessoas que convivem em um único território e que estão vinculadas por meio de uma única Constituição, ou seja, vinculadas por uma decisão de patriarcas fundadores, no sentido de regulamentar legitimamente seu próprio convívio através dos meios do direito positivo; na condição de gerações subsequentes, essas pessoas concordaram implicitamente (ou até mesmo explicitamente, no

caso dos cidadãos imigrados) com dar continuidade a um projeto constitucional já preexistente. As pessoas a partir das quais em determinado momento se forma uma nação vinculada a um Estado, no entanto, também corporificam a um só tempo as formas culturais de vida em que se formou sua própria identidade cultural — mesmo que nesse meio tempo elas já tenham se afastado das tradições de sua origem. As pessoas, ou melhor, as estruturas de personalidade formam como que junções dos fios de uma rede ágrafa de culturas e tradições, de conotações vitais e experienciais intersubjetivamente partilhadas. E esse contexto é também o horizonte dentro do qual os cidadãos do Estado, queiram eles ou não, desenvolvem seus discursos de auto-entendimento ético-político. Quando se altera o conjunto básico de cidadãos, também se altera esse horizonte, de tal modo que se desenvolvem outros discursos sobre as mesmas questões e se almejam outros fins. As minorias, ao menos intuitivamente, têm consciência dessa circunstância; ela constitui um importante motivo para a reivindicação de um Estado do próprio, ou mesmo para a exigência do reconhecimento enquanto “distinctive society”, tal como revelou o projeto constitucional de Meech Lake, que a propósito não teve êxito. Caso a minoria francófona se constituísse enquanto comunidade jurídica própria, em importantes questões ético-políticas ela iria, pela mesma via democrática, formar outras maiorias e chegar a regulamentações diferentes daquelas a que os canadenses chegaram até hoje, em seu conjunto.

Como mostra a história da formação das nações<sup>16</sup>, com novas fronteiras para o Estado certamente também surgem outras minorias nacionais; e o problema não desaparece, a não ser à custa de “purificação étnica” — o que é injustificável do ponto de vista político-moral. Com base no exemplo dos curdos, que vivem dispersos em cinco Estados diferentes, ou da Bósnia-Herzegovina, em que os grupos étnicos lutam impiedosamente entre si, pode-se demonstrar claramente a condição cindida do “direito” quando voltado à autodeterminação nacional. Por um lado, com o passo que se dá rumo à autonomia enquanto Estado próprio, a coletividade que se entende como comunidade dotada de identidade própria conquista um novo patamar de reconhecimento, o qual lhe é negado em um estágio anterior à consolidação política, seja na condição de comunidade linguística e de ascendência co-

16. Cf. P. Alter, *Nationalismus*, Frankfurt am Main, 1985.

mum, seja na condição de “nação cultural” dispersa ou reunida em comunidade. A necessidade de reconhecimento como nação dotada de Estado intensifica-se sobretudo em tempos de crise, quando a população — tal como ocorreu após a dissolução do império soviético — se apegava a características ágrafas de uma identidade coletiva, a qual se renovava de maneira regressiva. Esse amparo promete compensar, ainda que de maneira controversa, os medos do futuro e as inseguranças sociais para os quais há razões de sobra. Por outro lado, a independência nacional frequentemente só pode ser alcançada por meio de guerras civis, novas repressões, ou então através de consequências problemáticas que perpetuam os conflitos e contrariam o que se prenunciava.

A situação no Canadá é muito diversa. Naquele país procura-se de modo razoável uma solução federalista capaz de manter intacto o Estado como um todo, mas que também seja capaz de assegurar a autonomia cultural de uma de suas partes, através da descentralização das competências estatais<sup>17</sup>. Com isso, em certos campos políticos modificam-se os conjuntos básicos de cidadãos envolvidos no processo democrático, mas permanecem inalterados os princípios desse mesmo processo. Pois a teoria dos direitos não proíbe de maneira alguma que os cidadãos do Estado democrático de direito, no âmbito de sua ordem estatal conjunta, validem uma concepção do que seja bom, advenha ela da própria origem cultural, ou de um consenso alcançado em discursos de natureza política; entretanto, essa mesma teoria proíbe sim, *no interior do Estado*, que se privilegie uma forma de vida em detrimento de outra. Em construções estatais federais isso vale tanto para o plano federal como para o plano estadual. Se não estou enganado, no Canadá a disputa não ocorre em torno desse princípio da igualdade de direitos, mas sim em torno do tipo e da amplitude das competências estatais que se devam transferir à província do Québec.

#### IV

### Coexistência equitativa *versus* preservação da espécie

O caminho da federalização obviamente só se oferece como solução quando os integrantes de diferentes grupos étnicos e universos cul-

turais de vida estão mais ou menos de acordo com a separação territorial entre eles. Em muitas sociedades multiculturais, como os Estados Unidos, não é esse o caso; e será menos ainda para países em que a composição étnica da população vem se modificando (como na Alemanha) sob a pressão de fluxos migratórios em nível mundial. Também um Québec que se tornasse culturalmente autônomo acabaria por encontrar-se na mesma situação e simplesmente trocaria uma cultura majoritária inglesa por outra, francesa. Suponhamos que em sociedades multiculturais como essas, no contexto de uma cultura liberal e com base em associações voluntárias, subsista uma opinião pública eficiente, que funcione com estruturas de comunicação não simplesmente herdadas, mas que possibilitem e fomentem discursos de auto-entendimento. Nesse caso, o processo democrático de efetivação de direitos subjetivos iguais também pode estender-se ao asseguramento da coexistência equitativa de diferentes grupos étnicos e de suas formas culturais de vida. Para isso não é preciso haver qualquer fundamentação especial, nem tampouco uma proposição básica concorrente. Pois se é possível garantir a integridade da pessoa do direito em particular, de um ponto de vista normativo, isso não pode ocorrer sem a defesa dos contextos vitais e experienciais partilhados intersubjetivamente, nos quais a pessoa foi socializada e nos quais se formou sua identidade. A identidade do indivíduo está entretida com identidades coletivas e só pode estabilizar-se em uma rede cultural que está tão longe de poder ser adquirida como propriedade privada quanto a própria língua materna. Por isso, embora o indivíduo continue sendo o portador dos respectivos “direitos de pertencer culturalmente”, no sentido de W. Kymlicka<sup>18</sup>, ainda resultam disso, em virtude da dialética das igualdades jurídica e factual, amplas garantias de *status* e direitos à autonomia administrativa, benefícios de infra-estrutura, subvenções etc. Culturas autóctones que estejam ameaçadas podem fazer valer em defesa própria certas razões morais peculiares, advindas da história de um país dominado nesse meio tempo pela cultura majoritária. Argumentos semelhantes em favor de uma “discriminação ao inverso” podem ser usados por culturas longamente oprimidas e renegadas, como as de antigos escravos.

Obrigações como essas, e outras semelhantes, resultam de reivindicações *jurídicas*; elas não resultam em hipótese alguma de uma

17. Redigi esse texto no início de 1993.

18. W. Kymlicka, *Liberalism, Community and Culture*, Oxford, 1989.

apreciação *valorativa* geral da respectiva cultura. A política do reconhecimento de Taylor estaria assentada sobre um alicerce muito fraco, caso dependesse de uma “suposição de valor idêntico” em relação às culturas e à sua respectiva colaboração com a civilização mundial. O direito à igualdade de respeito que cada um pode reivindicar também nos contextos vitais formadores da própria identidade nada tem a ver com a suposta excelência de sua cultura de origem, ou seja, com um desempenho que ocasione um agrado generalizado. É o que acentua Susan Wolf ao afirmar: “ao menos *um* grande dano perpetuado pelo não-reconhecimento tem pouco a ver com a questão sobre a importância geral que possam ter para a humanidade os seres humanos e a cultura aos quais se nega o reconhecimento. E a necessidade de reparar esse dano não se deve à suposição — ou à aceitação da suposição — de que uma determinada cultura tem um valor especial para as pessoas que não pertencem a ela”<sup>19</sup>.

Em tal medida, a coexistência equitativa de diferentes grupos étnicos e de suas formas de vida culturais não pode ser assegurada por um tipo de direitos coletivos que necessariamente estaria além dos limites de uma teoria do direito talhada para atender a pessoas individuais. Mesmo que se acatassem tais direitos coletivos no Estado democrático de direito, eles seriam não apenas desnecessários, mas também questionáveis do ponto de vista normativo. Pois a defesa de formas de vida e tradições geradoras de identidade deve servir, em última instância, ao reconhecimento de seus membros; ela não tem de forma alguma o sentido de uma preservação administrativa das espécies. O ponto de vista ecológico da conservação das espécies não pode ser transportado às culturas. Normalmente, as tradições culturais e as formas de vida que aí se articulam reproduzem-se ao *convenir* do valor de si mesmas os que as assumem e as internalizam em suas estruturas de personalidade; ou seja, elas se reproduzem ao motivar os indivíduos a uma apropriação e continuação produtivas de si mesmas. O caminho do direito estatal nada pode senão *possibilitar* essa conquista hermenêutica da reprodução cultural de universos vitais. Pois uma garantia de sobrevivência iria justamente privar os integrantes da liberdade de dizer sim ou não, hoje tão necessária à apropriação e manutenção de uma herança cultural. Sob as condições de

uma cultura que se tornou reflexiva, só conseguem se manter as tradições e formas de vida que *vinculam* seus integrantes, e isso por mais que fiquem expostas à prova crítica por parte deles, e por mais que dêem às novas gerações a opção de aprender com as outras tradições, ou mesmo converter-se a elas e migrar, portanto, para outras paragens. Isso vale até mesmo para seitas relativamente fechadas como os *amish* na Pensilvânia<sup>20</sup>. Mesmo que considerássemos sensato o objetivo de colocar as culturas sob um regime de preservação das espécies, as condições hermenêuticas para uma reprodução promissora seriam inconciliáveis com esse objetivo — “to maintain and cherish distinctness, not just now but *forever*”.

Para isso não basta evocar as muitas subculturas e universos vitais que floresceram na sociedade burguesa precoce da Era Moderna europeia, estratificada em associações de ofício, ou então as formas de vida dos assalariados que se seguiram a eles, ora pagos por dia de trabalho, ora integrantes das massas urbanas proletárias e desenraizadas que caracterizaram a primeira fase da industrialização. Todos eles certamente foram abarcados e esmagados com violência pelo processo de modernização; mas não foram todos, em absoluto, que encontraram um mestre protetor ou se viram defendidos convictamente por seus aliados contra as alternativas desse novo tempo. Formas de vida que, do ponto de vista cultural, foram suficientemente fortes e atrativas para estimular a vontade a se auto-afirmar (foi o que se deu provavelmente com a cultura urbana e burguesa do século XIX) só lograram manter-se vivas, em alguns de seus traços, graças a uma força de *autotransformação*. Mesmo uma cultura majoritária que não se vê ameaçada só conserva sua vitalidade através de um revisionismo irrestrito, do esboço de alternativas ao que existe até hoje ou da integração de impulsos alheios — até o ponto de romper com algumas de suas próprias tradições. Isso vale em especial para as culturas de imigração, as quais, pela pressão assimiladora das novas circunstâncias, vêem-se desafiadas a um isolamento étnico relutante e à revivificação de elementos tradicionais, mas estabelecem logo a seguir uma forma de vida igualmente distanciada da assimilação e da origem tradicional<sup>21</sup>.

20. Cf. a decisão da Suprema Corte no caso *Wisconsin versus Yoder*, 406 U. S. 205 (1972).

21. Cf. D. Cohn-Bendit, Th. Schmid, *Heimat Babylon*, Hamburgo, 1992, pp. 316ss.

19. Ch. Taylor et alii., 1993, p. 84.

Em sociedades multiculturais, a coexistência equitativa das formas de vida significa para cada cidadão uma chance segura de crescer sem perturbações em seu universo cultural de origem, e de também poder criar seus filhos nesse mesmo universo; ou seja, significa a chance de poder confrontar-se com sua cultura de origem — como com qualquer outra —, dar-lhe continuidade ou transformá-la, ou ainda a chance de distanciar-se com indiferença de seus imperativos, ou mesmo romper com ela, em uma atitude autocrítica, para viver a partir daí com a marca deixada por uma ruptura consciente com a tradição ou então com uma identidade cindida. A mudança acelerada das sociedades modernas manda pelos ares todas as formas estacionárias de vida. As culturas só sobrevivem se tiram da crítica e da cisão a força para uma autotransformação. Garantias jurídicas só podem se apoiar sobre o fato de que cada indivíduo, em seu meio cultural, detém a possibilidade de regenerar essa força. E essa força, por sua vez, não nasce apenas do isolamento em face do estrangeiro e de pessoas estrangeiras, mas nasce também — e pelo menos em igual medida — do intercâmbio com eles.

Na modernidade, formas rígidas de vida tornam-se vítimas da entropia. Movimentos fundamentalistas podem ser entendidos como a tentativa irônica de, com meios restaurativos, conferir ultra-estabilidade ao próprio mundo vital. A ironia consiste na autocompreensão errônea por parte de um tradicionalismo que surge na esteira da modernização social e apenas imita uma substancialidade já decaída. Como reação a um impulso modernizador triunfante, o fundamentalismo representa um movimento de renovação plenamente moderno. O nacionalismo também pode tornar-se um fundamentalismo, mas não pode ser confundido com ele. O nacionalismo da Revolução Francesa aliou-se às proposições básicas universalistas do Estado de direito; naquele tempo, nacionalismo e republicanism eram como irmãos gêmeos. No entanto, as sociedades em processo de mudança radical não são as únicas a se ver expostas a esse fenômeno; também as consolidadas democracias do Ocidente são cortejadas por movimentos fundamentalistas. Todas as religiões mundiais geraram seu próprio fundamentalismo, mas nem todas os movimentos organizados em seitas apresentam traços desse tipo.

O caso Rushdie vem lembrar que o fundamentalismo que conduz a uma prática de intolerância é inconciliável com o Estado de direito.

Essa práxis apóia-se sobre interpretações religiosas ou histórico-filosóficas do mundo que reivindicam exclusividade para uma forma privilegiada de vida. Falta a tais concepções a consciência da falibilidade de sua reivindicação de validação e o respeito em face do “ônus da razão” (John Rawls). É natural que interpretações globais do mundo e convicções religiosas não se vinculem a um falibilismo dessa natureza, que hoje acompanha o saber hipotético das ciências empíricas. Mas visões de mundo fundamentalistas são dogmáticas em um outro sentido: elas não concedem nenhum espaço à reflexão sobre sua relação com imagens de mundo alheias, nem mesmo com imagens de mundo com as quais partilham o mesmo universo discursivo, e contra cujas reivindicações de validação podem impor-se sem dificuldade, apenas com base em fundamentos racionais. Visões de mundo fundamentalistas não dão nenhuma chance a “reasonable disagreement”<sup>22</sup>.

Em face disso, as forças subjetivadas de fé do mundo moderno são marcadas por um posicionamento reflexivo que não permite haver um único *modus vivendi* — juridicamente impositível sob condições da liberdade religiosa. As imagens de mundo não-fundamentalistas, que Rawls caracteriza<sup>23</sup> como “not unreasonable comprehensive doctrines”, permitem muito mais — no espírito da tolerância propugnada por Lessing — uma disputa civilizada entre diversas convicções, na qual um partido pode reconhecer os demais como parceiros na busca de verdades autênticas, sem com isso renunciar à própria reivindicação de validação. Em sociedades multiculturais, a constituição jurídico-estatal só pode tolerar formas de vida que se articulem no *medium* de tradições não-fundamentalistas, já que a coexistência equitativa dessas formas de vida exige o reconhecimento recíproco das diversas condições culturais de concernência ao grupo: também é preciso reconhecer cada pessoa como membro de uma comunidade integrada em torno de outra concepção diversa do que seja o bem, segundo cada caso em particular. A *integração ética* de grupos e subculturas com cada uma das identidades coletivas próprias precisa ser desacoplada do plano de uma *integração política* abstrata, que apreende os cidadãos do Estado de maneira equitativa.

22. J. Habermas, *Erläuterungen zur Diskursethik*, Frankfurt am Main, 1992, pp. 204-208.

23. J. Rawls, “Der Gedanke eines übergreifenden Konsenses”. In: *Die Idee des Politischen Liberalismus*, Frankfurt am Main, 1992, pp. 293-332.

A integração dos cidadãos do Estado assegura lealdade em face de uma cultura política comum. Essa cultura política está enraizada em uma interpretação dos princípios constitucionais assumidos e cumpridos por cada nação estatal (a partir do contexto histórico de experiências próprio a essa mesma cultura), o que indica que tais princípios não podem ser eticamente neutros. Antes talvez se devesse falar de um horizonte interpretativo comum, no interior do qual se discute publicamente, e por ensejos imediatos, a autocompreensão dos cidadãos de uma república. A controvérsia dos historiadores que teve lugar na Alemanha em 1986/1987 é um bom exemplo disso<sup>24</sup>. Mas sempre se discute sobre a melhor interpretação dos *mesmos* direitos e princípios fundamentais. Eles constituem o sólido ponto de referência para cada patriotismo constitucional que situe o sistema dos direitos no contexto histórico de uma comunidade jurídica. E com motivos e atitudes de consciência dos cidadãos que tais direitos e princípios precisam consolidar uma ligação duradoura; pois sem uma ancoragem motivacional como essa, eles não poderiam tornar-se a força propulsora de uma associação entre pessoas livres e iguais. Isso explica por que também está eticamente impregnada a cultura política em comum, na qual os cidadãos do Estado se reconhecem como membros de sua república.

Ao mesmo tempo, o teor ético do patriotismo constitucional não pode restringir a neutralidade da ordem jurídica em face das comunidades eticamente integradas em nível subpolítico; mais que isso, ele tem de aguçar a sensibilidade para a pluralidade diferencial e a integridade das diversas formas de vida coexistentes de uma sociedade multicultural. É decisiva a manutenção da diferença entre os dois planos de integração. No momento em que esses dois planos coincidem, a cultura majoritária usurpa privilégios estatais à custa da equidade em relação a outras formas de vida culturais, e ofende seu anseio por reconhecimento recíproco. A neutralidade do direito em face das diferenciações éticas no interior do Estado pode ser explicada pelo fato de que, em sociedades complexas, não se pode mais manter coesa a totalidade dos cidadãos através de um consenso substancial acerca dos valores, mas tão-somente através de um consenso quanto ao procedimento relativo a ações jurídicas legítimas e ao exercício de poder. Os cidadãos politicamente integrados partilham a convicção motivada por via racional

24. Cf. J. Habermas, *Eine Art Schadensabwicklung*, Frankfurt am Main, 1987.

de que o desencadeamento de liberdades comunicativas em meio à opinião pública de caráter político, o procedimento democrático da solução de conflitos e a canalização jurídico-estatal da dominação fundamentam uma perspectiva de banimento do poder ilegítimo e de utilização do poder administrativo em favor do interesse equitativo de todos. O universalismo dos princípios jurídicos reflete-se, com certeza, em um *consenso procedimental* que certamente precisa estar circunscrito por um *patriotismo constitucional* — por assim dizer —, no contexto de uma respectiva cultura política historicamente determinada.

## V

### Imigração, cidadania e identidade nacional

Os juristas têm a vantagem de discutir questões normativas com vistas a casos sobre os quais ainda se vai deliberar; eles pensam orientados pela aplicação prática. Os filósofos eximem-se dessa pressão decisionista; como contemporâneos de noções clássicas que subsistem há mais de dois mil anos, não têm qualquer constangimento por entender-se como participantes do diálogo perpétuo. Tanto mais fascinante, nesse sentido, o fato de alguém como Charles Taylor empreender a tentativa de apreender sua própria época sob a forma de pensamentos, além de desenvolver discernimentos filosóficos e procurar torná-los férteis para a questões políticas mais prementes na ordem do dia. Seu ensaio, da mesma forma, é um exemplo tão raro quanto brilhante nesse sentido, embora não trilhe (ou melhor: porque não trilha) o caminho tão em voga de uma “ética aplicada”.

Na República Federal da Alemanha — bem como na União Europeia em geral — há outro tema na ordem do dia, desde as reviravoltas na Europa Central e Oriental: a imigração. Um colega holandês, depois de proceder a uma apresentação abrangente do problema, chegou à seguinte prognose: “Western European countries ... will do their utmost to prevent immigration from third countries. To this end they will grant work permits to persons who have skills of immediate relevance to the society in fairly exceptional cases only (soccer players, software specialists from the US, scholars from India etc.). They will combine a very restrictive entry policy with policies aimed at dealing more quickly and effectively with requests for asylum, and with a

practice of deporting without delay those whose request has been denied... The conclusion is, that they will individually and jointly use all means at their disposal to stem the tide"<sup>25</sup>. Essa descrição corresponde exatamente ao resultado das negociações sobre a questão do asilo político, ocorridas entre situação e oposição, em 1993, na Alemanha. E não há dúvida de que essa política encontra respaldo junto à grande maioria da população. Nos dias de hoje, a hostilidade contra estrangeiros é amplamente difundida nos demais países da União Europeia. Ela tem características fortemente diversas nos vários países em particular; mas o posicionamento dos alemães não se distingue muito do que assumem os franceses e ingleses<sup>26</sup>. O exemplo de Taylor pode encorajar-nos a procurar uma resposta para essa questão, (também) do ponto de vista filosófico: justifica-se essa política de isolamento contra imigrantes? Gostaria inicialmente de discutir a pergunta *in abstracto*, para então dedicar-me à questão do debate alemão sobre asilo político nos anos de 1992/1993, esclarecer o cenário histórico em que se deu e depois caracterizar a alternativa que se deveria explicar em um debate sobre a autocompreensão ético-política da República Federal da Alemanha *ampliada*, o qual não se deu até hoje, ao menos não abertamente e em público.

Embora determinadas características formais distingam o direito moderno da moral racional pós-tradicional, o sistema de direitos e os princípios do Estado de direito, em razão de seu teor universalista, estão em consonância com essa moral. Ao mesmo tempo, como já vimos, ordens jurídicas são "eticamente impregnadas" na mesma medida em que nelas se refletem a vontade política e a forma de vida de uma comunidade jurídica concreta. Um bom exemplo disso são os Estados Unidos, cuja cultura política está marcada por uma tradição constitucional bicentenária. Mas enquanto o legislador político orientar-se segundo proposições básicas do direito estatal e, dessa maneira, segundo a idéia da efetivação de direitos fundamentais, o *ethos* juridicamente ordenado de uma nação que se organize sob a forma de Estado não poderá entrar em contradição com os direitos dos cidadãos.

25. D. J. van de Kaa, "European Migration at the End of History", *European Review*, vol. 1, jan. 1993, p. 94.

26. Cf. E. Wiegand, "Ausländerfeindlichkeit in der Festung Europa. Einstellungen zu Fremden im europäischen Vergleich". In: *Informationsdienst Soziale Indikatoren* (ZUMA), n. 9, jan. 1993, p. 1-4.

dãos. Por isso, o teor ético de uma integração política que unifique todos os cidadãos precisa ser "neutro" em face das diferenças que haja no interior do Estado entre comunidades ético-culturais que se integram cada qual em torno de uma respectiva concepção própria do que seja o bem. Não obstante o desacomplimento desses dois planos de integração, uma nação de cidadãos reunidos em um mesmo Estado só poderá manter vivas as instituições da liberdade quando desenvolver uma determinada medida de lealdade em face do *próprio* Estado, lealdade que não seja necessário impor juridicamente.

É essa autocompreensão ético-política da nação que se vê afetada pela imigração; pois a afluência de imigrantes altera a composição da população também sob um ponto de vista ético-cultural. Isso explica a questão quanto aos limites do anseio por imigração: ele não esbarra justamente no direito de uma coletividade política a manter intacta sua forma de vida político-cultural? E o direito à autodeterminação — sob a premissa de que a ordem geral do Estado, conformada de maneira autônoma, está eticamente impregnada — não inclui o direito à auto-afirmação da identidade de uma nação? E isso também diante de imigrantes, que poderiam alterar a índole amadurecida ao longo da história de uma forma de vida político-cultural?

Da perspectiva da sociedade que acolhe os imigrantes, o problema da imigração suscita a pergunta acerca das condições legítimas de entrada. Negligenciando os graus intermediários do ingresso, podemos centrar a pergunta sobre um de seus aspectos extremos: o ato de naturalização. É com ele que o Estado controla a ampliação da coletividade, definida justamente através dos direitos à cidadania. Sob que condições cabe ao Estado negar a cidadania aos que tornam válida uma pretensão de naturalização? Sem levar em conta as medidas de precaução usuais (contra a criminalidade, por exemplo), em nosso contexto é especialmente relevante a pergunta sobre em que medida um Estado de direito democrático, em defesa da integridade da forma de vida de seus cidadãos, pode exigir do imigrante que ele se assimile. No plano abstrativo das considerações filosóficas podemos distinguir dois níveis de assimilação:

(a) o da concordância com os princípios da constituição no interior do espaço de atuação interpretativo que se determina em dado momento por meio da autocompreensão ético-política dos cidadãos e pela cultura política do país; e isso significa, portanto, o assimilar-se



a determinada maneira pela qual se institucionaliza a autonomia dos cidadãos na sociedade que acolhe, bem como à maneira como se pratica nessa mesma sociedade o “uso público da razão” (Rawls);

(b) o nível seguinte de uma disposição à aculturação, ou seja, não apenas a adequar-se externamente, mas a compenetrar-se amplamente do modo de viver, das práticas e costumes da cultura local; isso significa uma assimilação que tem efeitos sobre o plano da integração étnico-cultural e que, com isso, toca a identidade coletiva da cultura de origem dos imigrantes muito mais profundamente do que a socialização política exigida em (a).

Os resultados da política de imigração praticada até bem recentemente nos Estados Unidos permitem uma interpretação liberal que elucida a expectativa de assimilação limitada à socialização política<sup>27</sup>. Um exemplo da segunda alternativa é a fase da política prussiana em relação à Polónia, sob Bismarck, que mesmo oscilante esteve orientada para a germanização daquele país<sup>28</sup>.

O Estado de direito democrático que leva a sério o desacoplamento dos dois planos de integração só pode exigir dos imigrantes a socialização política no sentido exposto em (a) — e, de maneira pragmática, esperar o mesmo da segunda geração. Dessa maneira, ele pode garantir a identidade da república, a qual deve permanecer igualmente intocada pela imigração, haja vista estar firmada sobre os *princípios constitucionais* ancorados na *cultura política*, e não nas *orientações éticas de base* próprias a uma *forma cultural* predominante no país. De acordo com isso, só é preciso esperar dos imigrantes que eles se disponham a arraigar-se na cultura política de sua nova pátria, sem que por isso tenham de renunciar à forma de vida cultural de sua origem. O direito à autodeterminação democrática certamente contém em si o direito dos cidadãos a insistir no caráter inclusivo de sua própria cultura de origem; isso protege a sociedade contra o perigo da segmentação — contra a exclusão de subculturas estrangeiras ou a dissolução separatista em diversas subculturas sem quaisquer vínculos. A integração política, como vimos, de fato não se estende a culturas

imigratórias fundamentalistas. Mas ela não justifica a assimilação coagida, em prol da auto-afirmação de uma forma de vida cultural predominante no país<sup>29</sup>.

Dessa alternativa estatal-jurídica decorre que a identidade coletiva, firmada de maneira legítima na sequência das ondas imigratórias, a longo prazo jamais fica imune a mudanças. Pelo fato de não se poder coagir os imigrantes a abandonar suas próprias tradições, também se amplia, de acordo com a nova forma de vida que se estabelece, o horizonte no qual os cidadãos interpretam os princípios constitucionais que têm em comum. Sucedendo a isso uma interferência do mecanismo segundo o qual se altera o contexto a que se refere a auto-compreensão ético-política da nação como um todo, tão logo se modifique a composição cultural do conjunto de cidadãos ativos: “People live in communities with bonds and bounds, but these may be of different kinds. In a liberal society, the bonds and bounds should be compatible with liberal principles. Open immigration would change the character of the community, but it would not leave the community without any character”<sup>30</sup>.

Por ora, é o que basta dizer sobre as condições que um Estado democrático de direito pode impor para a aceitação de imigrantes. Quem, no entanto, realmente tem direito à imigração?

Há boas razões *morais* para uma *reivindicação de direito* individual a asilo político (no sentido do art. 16 da Lei Fundamental, que deve ser interpretado com remissão à defesa da dignidade humana garantida no art. 1º e ao direito à garantia de defesa legal, firmada no art. 19). Sobre isso não é necessário manifestar-me. Importante, é a definição de refugiado. Segundo a Convenção sobre Refugiados, de Genebra, tem direito a asilo todo aquele que foge de países “em que sua vida ou sua liberdade pudesse estar ameaçada por causa de sua raça, religião, nacionalidade, por pertencer a determinado grupo social ou por causa de sua convicção política”. À luz das experiências mais recentes, porém, essa definição precisa ser ampliada de modo a incluir a defesa de mulheres contra estupro em massa. Além disso, não apresenta problemas a reivindicação por parte de

29. Cf. Cohn-Bendit; Schmid, op. cit., cap. 8.

30. J. H. Carens, “Aliens and Citizens”, *Review of Politics*, v. 49, 1987, p. 271; quanto a isso, cf. J. Habermas, “Staatsbürgerschaft und nationale Identität”. In: *Faktizität und Geltung*, ed. cit., pp. 632-660.

27. Cf. M. Walzer, “What does it mean to be an American”, *Social Research*, vol. 57, outono de 1999, p. 591-614, em que se constata que a concepção comunitarista não faz jus à complexa composição de uma sociedade multicultural (p. 613).

28. Cf. R. Brubaker, *Citizenship and Nationhood in France and Germany*, Cambridge, Mass., 1992, pp. 128ss.



refugiados de regiões em guerra civil, no sentido de obter garantia de asilo temporário. Mas desde a descoberta da América, e tanto mais desde o crescimento explosivo da imigração em todo o mundo, no século XIX, a grande massa de pessoas dispostas a imigrar tem se constituído de trabalhadores imigrantes e de fugitivos da pobreza, que tentam escapar de uma existência miserável em sua terra natal. Hoje se dá o mesmo. É contra essa imigração das regiões de pobreza do Leste e do Sul que o chauvinismo europeu de bem-estar social trata de se precaver.

Sob o ponto de vista moral, não podemos abordar esse problema a partir da perspectiva dos habitantes de sociedades abastadas e pacíficas; também é preciso assumir a perspectiva dos que, em continentes estrangeiros, buscam sua salvação, isto é, uma existência com dignidade humana — e não proteção contra perseguição política. Sobre tudo na situação de hoje, quando o anseio por imigração supera enormemente a disposição ao acolhimento, coloca-se a pergunta se, para além da postulação moral de integração, subsiste também um *direito legítimo* à integração.

Em favor da postulação *moral*, é possível apresentar boas razões. Normalmente, as pessoas não abandonam a terra natal a não ser em meio a grandes dificuldades; para documentar sua necessidade de auxílio via de regra basta o próprio fato de terem fugido. Uma obrigação moral de proporcionar auxílio resulta especialmente das crescentes interdependências em uma sociedade mundial que cresceu tanto, com o mercado capitalista mundial e a comunicação eletrônica de massa, que as Nações Unidas acabaram assumindo algo próximo a uma responsabilidade política total pelo asseguramento da vida neste planeta, como bem demonstrou o exemplo da Somália, nestes últimos tempos. Obrigações específicas para o Primeiro Mundo, além disso, resultam da história da colonização e do desenraizamento de culturas regionais com o evento da modernização capitalista. Além disso, pode-se mencionar que os europeus no período entre 1800 e 1960 participaram de forma desproporcional (com cerca de 80%) dos movimentos migratórios intercontinentais. E tiraram proveito disso: em comparação com outros migrantes e em relação aos compatriotas não emigrados, melhoraram suas condições de vida. Ao mesmo tempo, esse êxodo ocorrido durante o século XIX e início do século XX foi tão decisivo para a melhora da situação econômica nos países de origem

dos imigrantes, quanto a imigração em direção inversa, que ocorreu rumo à Europa no tempo da reconstrução, após a Segunda Guerra Mundial<sup>31</sup>. A Europa, tanto de uma forma quanto de outra, foi beneficiária desses fluxos migratórios.

Essas e outras razões semelhantes certamente ainda não bastam para justificar a garantia de um direito individual à imigração que seja legítimo e que possa ser cobrado por ação judicial; contudo, elas provavelmente justificam o comprometimento moral com uma política liberal de imigração que abra a própria sociedade para imigrantes e oriente o fluxo migratório na medida em que existam capacidades disponíveis. O *slogan* defensivo “O barco está lotado”, presente na discussão sobre políticas de asilo na Alemanha no início dos anos 1990, permite entrever a falta de disposição a assumir também a perspectiva do outro lado — por exemplo da “*boat people*” que procurava fugir do terror na Indochina em canoas que ameaçavam socofocar. Certamente ainda não foram atingidos os limites da onerosidade nas sociedades européias, que encolhem do ponto de vista demográfico e que hoje como ontem dependem da imigração, por razões econômicas. Da fundamentação moral de uma política de imigração liberal resulta,

31. Cf. P. C. Emmer, “Intercontinental Migration”, in *European Review*, vol. 1, jan. 1993, pp. 67-74: “After 1800 the dramatic increase in the economic growth of Western Europe could only be maintained as an ‘escape hatch’. The escape of 61 million Europeans after 1800 allowed the European economies to create such a mix of the factors of production as to allow for record economic growth and to avoid a situation in which economic growth was absorbed by an increase in population. After the Second World War, Europeans also benefitted from intercontinental migration since the colonial empires forced many colonial subjects to migrate to the metropolis. In this particular period there was no danger of overpopulation... Many of the colonial migrants coming to Europe had been well trained and they arrived at exactly the time when skilled labour was at a premium in rebuilding Europe’s economy” [“A partir de 1800, o dramático incremento do crescimento econômico da Europa ocidental só poderia ser mantido como ‘aquecimento evasivo’. A evasão de 61 milhões de europeus depois de 1800 permitiu às economias européias criar uma mescla dos fatores de produção que permitisse um recorde de crescimento econômico e evitar a situação que fizesse o crescimento econômico ser absorvido pelo aumento populacional. Depois da Segunda Guerra Mundial, os europeus também se beneficiaram da migração intercontinental, visto que os impérios coloniais forçaram muitos súditos coloniais a migrar para as metrópoles. Nesse período particular, não havia risco de superpopulação... A maioria dos migrantes coloniais que foram para a Europa foram bem treinados e chegaram no exato momento em que o trabalho especializado era mais necessário na reconstrução da economia européia”] (pp. 72s.).

além disso, a obrigação de não limitar os contingentes de imigração às carências econômicas do país que acolhe os imigrantes, mas sim de limitá-los segundo critérios aceitáveis a partir da visão de todos os envolvidos.

## VI

### A política para a concessão de asilo na Alemanha unificada

Tendo essas proposições fundamentais como ponto de partida, não se pode justificar normativamente o acordo sobre as políticas de asilo na Alemanha em vigor desde a primavera de 1993, selado entre o governo cristão-democrata e o Partido Social-Democrata (PSD). Sem poder dedicar-me aqui aos detalhes, menciono os três principais erros aí presentes e as premissas que lhes subjazem:

(a) A regulamentação prevista restringe-se ao asilo político, isto é, a medidas contra o “abuso” do direito a asilo. Com isso ignora-se que a República Federal da Alemanha precisa de uma política de imigração que também abra *outras* opções jurídicas para os imigrantes. A definição errônea do problema da imigração, tal como ocorreu, acarreta muitas consequências. Quem trata separadamente as questões do asilo político e as da imigração decorrente da pobreza trata na verdade de declarar implicitamente sua intenção de se desencilhar da obrigação moral da Europa ante os fugitivos das regiões do mundo acometidas pela miséria. Em vez disso, aceita estrategicamente e de maneira tácita o ônus de uma imigração ilegal, que se pos- sa a todo momento instrumentalizar para fins políticos como um “mau uso do asilo”.

(b) A emenda parlamentar da Lei Fundamental, por meio de um artigo 16a, antevista no acordo entre os partidos a que se chegou em 15 de janeiro de 1993, destrói o “teor essencial” do direito individual legítimo ao asilo político: segundo ela os fugitivos procedentes de um assim chamado “terceiro Estado seguro” podem ser deportados sem interposição de recurso. Com isso se desvia o ônus da imigração à Europa Oriental, aos países vizinhos da Alemanha, como a Polónia, a República Tcheca, a Eslováquia, a Hungria e a Áustria; a países, portanto, que na atual situação praticamente não estão preparados para

um tratamento juridicamente irreparável desse problema. Igualmente problemática, além disso, é a restrição da garantia de defesa jurídica para fugitivos de países que, a partir do ponto de vista da Alemanha, passam a ser definidos como “isentos de perseguição”<sup>32</sup>.

(c) Em vez de tornar mais simples o processo de aquisição da nacionalidade alemã para os estrangeiros já assentados na Alemanha, especialmente para aqueles “trabalhadores-hóspedes” recrutados em outros tempos, o acordo sobre o asilo recusa mudanças no direito à naturalização. Aos estrangeiros já estabelecidos no país recusa-se a concessão de dupla cidadania, embora houvesse razões muito compreensíveis para que ela lhes coubesse de maneira preferencial; nem sequer seus filhos nascidos na Alemanha adquirem os direitos de cidadania sem restrições. E até os estrangeiros dispostos a renunciar à cidadania de que já dispõem precisam ser residentes na Alemanha há mais de quinze anos para se naturalizar. Por outro lado, os assim chamados “alemães por nacionalidade”, sobretudo poloneses e russos que podem comprovar uma ascendência alemã, dispõem de direito constitucionalmente expresso a se naturalizar. Com base nesse fundamento, em 1992 foram acolhidos na Alemanha 220.000 novos cidadãos de origem alemã provenientes do Leste Europeu, que se somaram a 500.000 outros solicitantes de asilo (entre os quais 130.000 provenientes das regiões de conflito civil da ex-Iugoslávia).

(d) A política alemã para concessão de asilo baseia-se sobre a premissa sempre reiterada de que a República Federal da Alemanha não é um país de imigração. Isso contraria não somente o que se vê nas ruas e metrô em nossas grandes cidades — Frankfurt, por exemplo, conta hoje com 26% de estrangeiros em sua população —, mas também os fatos históricos mais remotos. É bem verdade que desde o início do século XIX emigraram, só para os Estados Unidos, cerca de

32. Em 14 de maio de 1996, com uma fundamentação escandalosa, do ponto de vista do direito constitucional, o Segundo Senado da Corte Constitucional Federal declarou conformes à Constituição tanto a “regulamentação de terceiros Estados”, prevista na nova versão do direito fundamental ao asilo, quanto a regulamentação sobre a definição de “Estados de origem seguros”. Com isso, um direito fundamental é sobrepunido por imperativos funcionais que exigem regime de urgência. Heribert Prantl (no *Süddeutschen Zeitung* de 15-16 de maio de 1996) afirma o seguinte: “O regime de urgência é mais importante para a Corte Constitucional do que o direito ao asilo, mais importante que a dignidade humana, mais importante que o princípio do procedimento justo e honesto.”

8 milhões de alemães. Mas ao longo do século passado também ocorreram grandes movimentos de imigração. Até a Primeira Guerra Mundial haviam ingressado 1.200.000 imigrantes no país, para trabalhar; a Segunda Guerra Mundial deixou como legado 12.000.000 de "displaced persons" — sobretudo pessoas sob o regime de trabalhos forçados, que haviam sido deportadas da Polônia e da União Soviética. Na trilha da política nacional-socialista para o trabalho estrangeiro, e à revelia das altas taxas de desemprego no próprio país, teve início em 1955 o recrutamento sistemático de trabalhadores do sexo masculino, solteiros e de baixa remuneração, provenientes de países estrangeiros do Sul e Sudeste da Europa, o que perdurou até 1973. Hoje, as famílias e descendentes dos "trabalhadores-hóspedes" que não retornaram a seus países de origem vivem a situação paradoxal de serem imigrantes sem perspectivas claras de imigração, de serem alemães com passaporte estrangeiro<sup>33</sup>. Eles perfazem uma massa de 8,2% de estrangeiros que, segundo dados de 1990, viviam na Alemanha. E o que torna ainda mais difícil compreender essa resistência à plena integração dos estrangeiros, sem os quais não teria sido possível o crescimento econômico que houve na Alemanha (comparável apenas ao do Japão), é o fato de que a antiga República Federal da Alemanha, anterior à unificação, havia integrado até aquele momento cerca de 15 milhões de fugitivos, emigrados e estrangeiros alemães ou descendentes de alemães, isto é, também "cidadãos novos". "If a foreign population of about 4.8 million is added, nearly one third of the West-German population has resulted from immigration movements since World War II"<sup>34</sup>.

Se à revelia de todas essas evidências é possível sustentar politicamente junto à opinião pública a afirmação de que "não somos um país de imigração", isso trai uma mentalidade arraigada bem mais fundo — e também a necessidade de uma dolorosa mudança da autocompreensão nacional dos alemães. Não é por acaso que as decisões sobre naturalização sejam tomadas segundo o princípio da ascendência e não, como em outros países, segundo o princípio territorial. Para entender as deficiências descritas nos pontos (a) até (d) quanto ao tratamento do problema da imigração na Alemanha, é preciso ter como

pano de fundo a autocompreensão dos alemães enquanto nação de concidadãos centrada na cultura e na língua. No caso da França, é francês quem nasce na França e tem os direitos de um cidadão francês no âmbito do Estado; no caso da Alemanha, ainda se faziam distinções refinadas entre "alemães", ou seja, cidadãos de ascendência alemã no âmbito do Estado, "alemães do Império", ou seja, cidadãos de outra ascendência, no âmbito do Estado, e "alemães por nacionalidade" — os descendentes de alemães no exterior.

Ao passo que a consciência nacional da França pôde se desenvolver no âmbito de um Estado territorial, na Alemanha ela se vinculou primeiramente à idéia de uma "nação cultural", de inspiração romântica e cultivada pela burguesia letrada. Essa idéia representa uma unidade imaginária que se viu obrigada, na época, a buscar sustentação em traços comuns como a língua, a tradição e a ascendência, a fim de poder ultrapassar a realidade política vigente, ou seja, a divisão em dezenas de pequenos Estados. Ainda mais significativo é que a consciência nacional francesa pôde se desenvolver *pari passu* com a imposição de direitos democráticos para os cidadãos e em luta contra a soberania do *próprio* rei, ao passo que o nacionalismo alemão surgiu de maneira independente da luta por direitos democráticos de cidadania e muito tempo antes da imposição de um Estado nacional alemão "pequeno" (ou seja, sem participação austríaca), vinda de cima e motivada pela luta contra Napoleão, ou seja, contra um inimigo *externo*. Por ter nascido de uma "luta por libertação" como essa, a consciência nacional na Alemanha pôde associar-se ao *pathos* de um caráter único e peculiar da cultura e ascendência étnica alemã — um particularismo que marcou de forma duradoura a autocompreensão desse povo.

Após 1945, depois do choque causado pelo extermínio em massa do nacional-socialismo e a ruptura com a civilização que isso representara, a República Federal da Alemanha havia se distanciado dessa "consciência peculiar". A isso se somaram a perda da soberania e a posição periférica em um mundo bipolarizado. A dissolução da União Soviética e a reunificação alteraram profundamente essa constelação. Por isso, as reações ao radicalismo de direita, novamente reaceso, e nesse contexto também o debate hipócrita sobre a questão do asilo, acabam por suscitar a seguinte pergunta: a República Federal da Alemanha ampliada vai dar prosseguimento ao caminho da civilização política ou se renova a velha "consciência peculiar" sob uma forma

33. Cf. K. J. Bade, "Immigration and Integration in Germany since 1945", *European Review*, v. 1, 1993, pp. 75-79.

34. Idem, *ibidem*, p. 77.

nova? Essa questão é precária porque um processo de unificação estatal apropriador e vindo de cima, imposto com diversos instrumentos administrativos, certamente traçou um itinerário cheio de percalços. Ainda está por acontecer, até hoje, o aclaramento urgente e necessário da autocompreensão ético-política dos cidadãos de dois Estados com destinos históricos tão divergentes. O caminho do ingresso de novos estados na Federação (subdivisões da antiga República Democrática da Alemanha, RDA) — duvidoso do ponto de vista político-constitucional — impediu até hoje que se realizasse um debate constitucional; e o debate ocasional que veio substituí-lo, sobre a sede da capital do país, Bonn ou Berlim, foi conduzido sem grande clareza de posições. Nesse ínterim, os cidadãos da ex-RDA, humilhados, em muitos sentidos, e privados no campo político de seus porta-vozes e de uma opinião pública própria, têm agora de lutar com outros problemas: em vez de participações claramente articuladas no debate, o que vem à tona são ressentimentos cozidos a fogo brando.

Tudo recalque produz seus sintomas. Um desafio após o outro — da Guerra do Golfo até a participação das Forças Militares alemãs fora da OTAN, passando por Maastricht, a guerra civil na Iugoslávia, a questão do asilo e o radicalismo de direita —, tudo isso provoca perplexidade na opinião pública e em um governo inerte. A constelação das potências, hoje modificada, e uma situação diversa na política interna certamente exigem respostas novas; a questão, apenas, é saber sob que tipo de consciência a República Federal da Alemanha cumprirá essa adaptação necessária diante de um quadro em que se revelam como modelo de ação as decisões *ad hoc* e as mudanças subcutâneas de humor.

Historiadores que publicaram livros escritos às pressas, intitulados, por exemplo, *Por um retorno à história* ou *Medo do poder*, oferecem-nos uma “despedida da velha República Federal”, à qual já deram as costas; isso desmascara a visão da história bem-sucedida da democracia alemã do Pós-guerra como um “caminho peculiar” que se trilhou. Na velha República Federal teria se corporificado a anormalidade imposta a uma nação vencida e dividida; agora, após a reconquista de sua grandeza e soberania nacionais, ela precisaria ser conduzida para longe de seu utopismo já esquecido de poder e reconvocada ao caminho prefigurado e demarcado por Bismarck, de uma potência autoconfiante e preponderante no centro da Europa. A comemoração

em torno da cesura de 1989 esconde atrás de si o anseio por normalização (reiteradamente rechaçado) dos que não quiseram admitir a cesura anterior, de 1945<sup>35</sup>. Essas pessoas se defendem contra uma alternativa que — embora não leve necessariamente, e por um motivo qualquer, a outras opções em curto prazo — faz surgir, isso sim, uma outra perspectiva para a questão. Segundo essa leitura, a orientação ocidental da antiga República Federal da Alemanha não corresponde a uma decisão de política externa, prudente e episódica, e de forma alguma a uma decisão estritamente política, mas sim a uma ruptura intelectual bastante profunda com as tradições especificamente alemãs que marcaram o Reino guilhermino e que fomentaram a decadência da República de Weimar. Essa orientação do país traçou o itinerário de uma mudança de mentalidade que — após a revolta estudantil de 1968, sob as excelentes condições de uma sociedade de bem-estar social existentes na época — alcançou agora camadas mais extensas da população e possibilitou pela primeira vez um *enraizamento* da democracia e do Estado de direito em solo alemão. Hoje se trata de adaptar o papel político da República Federal da Alemanha a novas realidades, sem interromper sob o peso dos problemas econômicos e sociais da reunificação o processo de civilização política que vinha avançando até 1989 e sem sacrificar as conquistas normativas de uma autocompreensão nacional fundamentada na noção da cidadania no âmbito de um Estado, e não mais em velhas noções étnicas.

35. Cf. o capítulo que intitula também o volume em J. Habermas, *Die Normalität einer Berliner Republik*, Frankfurt am Main, 1995.