

# Revista Filosófica de Coimbra

vol.11 | n.º21 | 2002

Miguel Baptista Pereira  
Edmundo Balsemão Pires  
Helder Gomes  
Alexandre Costa  
José Reis  
Henrique Jales Ribeiro  
Isabel Gomes

## “UM PERFUME DE INSOLAÇÃO PROTEGE O QUE VAI ECLODIR”. DE HEGEL ATÉ AO FUTURO<sup>1</sup>.

EDMUNDO BALSEMÃO PIRES

### I – *Limiar.*

1. Numa fórmula que proposadamente deixo na sua máxima generalidade, eu diria que o problema de que me vou ocupar é o de saber em que sentido podemos sustentar que a modernidade tem futuro.

A questão tal como a formulei envolverá certamente vários esclarecimentos sobre o que é a modernidade e, naturalmente também, sobre que relação mantém a Filosofia com a noção de futuro, embora na generalidade quase vazia da sua primeira enunciação este problema pareça destituído de interesse orientador.

O meu ponto de partida reside na tese, que é tarefa deste e de outros estudos demonstrar, de acordo com a qual *só a modernidade tem futuro*<sup>2</sup>,

---

<sup>1</sup> Com uma forma substancialmente diferente da actual, o presente trabalho serviu de apoio a duas conferências no estrangeiro (Croácia e E. U. A.) e a uma no nosso país (Coimbra). Entre nós, serviu como ponto de partida de uma conferência no âmbito do Seminário “Os Paradoxos da Constituição”, que decorreu na Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra no ano lectivo de 2000/2001. Várias alterações se foram sobrepondo ao texto inicial até à sua forma actual.

<sup>2</sup> Uma fonte menos directa do presente ensaio de compreensão da relação entre modernidade e futuro foi a minha própria reflexão crítica sobre o texto “Réécrire la Modernité” de J. F. Lyotard em J. F. Lyotard, *L'inhumain. Causeries sur le Temps*, Paris, 1988. Depois das inúmeras discussões e juízos apressados sobre o que é e como é a época vinda “depois” da modernidade, a obra sobre a “condição pósmoderna” de J. F. Lyotard dificilmente se pode, hoje, considerar dotada de alguma utilidade, inclusivamente na compreensão das mutações do moderno, que se propunha analisar. Em Portugal, em particular, é espantoso como se levou tão a sério uma “conversa” tão folcloricamente tingida de argumentos político-utópicos, para-científicos, histórico-futuroológicos e estéticos, para saber, afinal, em que bases assenta a “época” em que nos encontramos *hoje* (a moderna) e na qual,

pois só na modernidade se concebeu da forma a mais decisiva o encadeamento do “mundo ético” no tempo e só a modernidade pôde articular o futuro como abertura ao “não preenchido”, de tal modo que, no ponto de partida deste estudo e num sentido geral, se pode sustentar o seguinte: se a modernidade possui uma unidade, como categoria vasta, histórico-política, estética, filosófica, essa unidade designa a sua própria autointerpretação como época de transição para o novo, como anúncio do novo, que é sempre deferimento do novo como época. Como anúncio do “novo”, o moderno não faz época e, por conseguinte, não coincide com ele próprio no tempo. Não coincidindo consigo mesmo no tempo, o moderno como anúncio do novo é uma categoria situada além do tempo.

Esta tese é enunciada a partir de um sentimento da situação da Filosofia na actualidade, que é caracterizada por um profundo pessimismo temperado com algum indiferentismo quanto ao futuro deste antigo saber. Digo isto com a impressão, pouco distinta, de a Filosofia ter entrado numa metamorfose essencial do seu saber, graças a uma revolução tranquila, que só mesmo os filósofos poderiam ter feito, pela via da generalização do autocomentário, na forma de comentário erudito ou negligente do seu passado, como forma mais digna de se cultivar a Filosofia.

A aliança muito pouco ingénua de História, História da Filosofia, Filologia e comentário de textos ameaçam hoje uma outra forma de culto da Filosofia: o culto do saber filosófico como “inteligência do presente”.

Como todos sabemos, a Filosofia foi sempre só *parcialmente* filológica e foi também várias vezes maldita pela historiografia e isto porque ela sempre procurou instrumentalizar estes dois saberes, por aquilo que ela julgou ser mais determinante na geração da sua própria inteligibilidade: a própria inteligência do mundo e da vida<sup>3</sup>.

Este estudo não parte da ideia de uma “fidelidade” ao passado da Filosofia ou a alguns dos seus textos exemplares, paixão singular esta, aliás, que se envolveu em todo um conceito de “respeito” por certas práticas e peripécias institucionais da Filosofia na Academia, e muito estranho à raíz da interrogação filosófica.

Partirei sim das noções imprecisas de gravidez, herança e nascimento, que ligam a Verdade ao que ela tem de mais feminino, e que se podem ler

---

obviamente, não podemos deixar de estar encerrados. Não gostaria de contribuir para a continuação destas discussões em torno do estatuto do chamado “pósmoderno”, pois não foi essa a intenção original do presente trabalho e dos seus argumentos.

<sup>3</sup> M. Guérault abordou este problema da relação sempre difícil entre Filosofia e História da Filosofia, a propósito da construção do seu projecto de uma *Dianoemática*, de um ponto de vista que de modo algum se deve considerar “envelhecido”. Cf. M. Guérault, *Philosophie de l'Histoire de la Philosophie*, Paris, 1979.

no conteúdo do verso do poeta René Char, que escolhi para título, e em que se trata da herança como de um sol ardente, mas benéfico e propiciador<sup>4</sup>. O conteúdo da citação do título ilustra, a propósito, a nossa condição moderna e, nessa medida, a forma de mundo a que pertencemos.

Sem pretender aqui reivindicar qualquer hegeliana exclusividade, uma parte muito significativa do pensamento filosófico-político, de que proviemos, dependeu de uma forte associação com uma herança sempre mal identificada e muito pouco respeitada pela aprumada vigilância da “filologia” das academias. Trata-se, é isso mesmo, do pensamento de Hegel e do que se chamou, não sem grandes ambiguidades e algumas rejeições, entre as quais a expressa por N. Luhmann, a “herança de Hegel”<sup>5</sup>.

Este autor não sobreviveu graças a fiéis cultores, por aqueles que guardaram o sentido “verfídico” da sua mensagem, mas sim graças às múltiplas infidelidades, metamorfoses e “leituras” umas geniais e outras nem por isso, umas conhecidas e vitoriosas, outras ignoradas. No caso de Hegel, o *Buchstabieren* da letra do discurso hegeliano ou é a história dos amantes infiéis a Hegel ou nem sequer pode ser Filologia. Com isto direi que o paradoxo de uma Filologia do pensamento de Hegel radica no conhecimento da História de várias traições e no facto de isto ser a sua verdade: a verdade dos filólogos da letra hegeliana reside na descoberta da não-verdade da sua filologia.

Dura experiência para o filólogo!

A referência do discurso de alguma Filosofia Política e de alguma Sociologia à obra de Hegel não se faz, nem se fez no passado recente, em nome de uma fidelidade à palavra de Hegel, mas sim porque o autor dos *Fundamentos da Filosofia do Direito* foi e continua a provocar o pensamento a respeito daquilo que lhe é mais essencial, a saber, a respeito do nexo que nele se pode exprimir entre o saber do real e o real do saber.

2. Por outro lado, a própria necessidade de um laço estreito entre Filosofia e Futuro não foi sentida com maior urgência em outros pensadores como junto daqueles que um hábito tipológico pouco preciso, segundo motivos “filológicos”, qualificou mediante a expressão “jovens hegelianos”<sup>6</sup>.

<sup>4</sup> R. Char, “Gravité. L’emmuré”, in Idem, *Fureur et Mystère / Furor e Mistério*, Lisboa, 2000, 108-109.

<sup>5</sup> N. Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Frankfurt / Main, 1997, Band 1, 592: *Hegel hatte, wie man weiß, keine Erben*.

<sup>6</sup> As dificuldades terminológica e de periodização temporal na base da expressão “jovens hegelianos” pode ser atestada pela leitura daquilo que os diferentes intérpretes do “pós-hegelianismo” foram escrevendo de aparentemente “sólido” relativamente ao grupo

Da ideologia “jovem hegeliana” proveio a própria crítica a Hegel, feita em nome do “futuro”, como foi o caso com A. Ruge, L. Feuerbach ou K. Marx<sup>7</sup>.

Nos finais da década de 1830 e começos de 1840, no órgão político e literário “Anuários de Halle”, A. Ruge e os seus colaboradores lançavam um programa político e filosófico, cuja base consistia no anúncio da Revolução, que deveria provir da Filosofia de Hegel<sup>8</sup>. A Revolução na História da Humanidade europeia devia ser preparada na e pela Filosofia (como Hegelianismo transformado), mas de tal forma que a sintonia perfeita entre pensamento e realidade obrigava a uma reforma da própria Filosofia. A oposição *Sein / Sollen*, que Hegel pretendia superar na sua concepção do saber do mundo ético, é reactivada à luz de uma retomada do conceito de actividade pura do Eu, de inspiração fichteiana<sup>9</sup>, que devia servir de ponto de partida de uma nova oposição, aquela que, doravante, se iria estabelecer entre *begreifen / prophezeien*, desconhecida em virtude do excesso de “contemplação” na dialéctica hegeliana, que ficava presa exclusivamente no puro conceber sem consequências práticas. No ensaio de 1840 sobre “a Crítica do actual Direito público e dos povos”, esboçava A. Ruge a reforma da Filosofia de Hegel com base em um conceito de História entendido como uma *Negation der Zukunft*. E, a partir daqui, concluía o publicista como a realização do Absoluto só podia dar-se na História e como um processo ele mesmo histórico<sup>10</sup>.

Este “futuro” em nome do qual se falou após Hegel, contra Hegel e sempre com Hegel foi representado nestes pensadores como o “novo” em oposição ao “velho”<sup>11</sup>.

No caso de K. Marx este mesmo futuro se identificou com o autêntico nascimento da *História humana dos homens*, no sentido em que esta se passa a viver de um modo consciente como História da emancipação do Homem e é, neste sentido, uma História Nova, *Moderna*.

---

de autores a integrar naquela categoria temporal e de “escola”, desde K. Löwith e H. Lübbe a H. Pepperle. Cf. E. Balsemão Pires, *Povo, Eticidade e Razão. Contributos para o estudo da Filosofia Política de Hegel nos Fundamentos da Filosofia do Direito, na perspectiva da História da sua génese e recepção e à luz da crítica do Direito Natural moderno*, Coimbra, 1999, 2º vol., 688 e ss.

<sup>7</sup> Cf. K. Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts*, Hamburg, 1986<sup>9</sup>, 78 e ss.

<sup>8</sup> A. Ruge, “Die Denunziation der hallischen Jahrbücher”, in H. Pepperle / I. Pepperle (Hrsg.), *Die hegelische Linke*, Leipzig, 1985, 69.

<sup>9</sup> Idem, “Zur Kritik des gegenwärtigen Staats- und Völkerrechts” in H. Pepperle / I. Pepperle (Hrsg.), *Die hegelische Linke*, o. c., 153.

<sup>10</sup> Idem, *Ibid.* in o. c., 155.

<sup>11</sup> K. Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts*, o. c., 88.

A imagem do sol e da nova aurora, de uma “manhã da História Universal” (“ein weltgeschichtlicher Morgen”) surge no fim de um texto de K. Marx redigido entre 1841 e 1842, *Schelling e a Revelação*, que levava o subtítulo “*crítica da nova tentativa de reacção contra a Filosofia livre*” e no qual se defendia a Filosofia de Hegel contra as perspectivas teóricas de Schelling e as intenções deste último no sentido de suplantarem a influência da “escola hegeliana” em Berlim<sup>12</sup>. Partindo já das inovações na Filosofia de Hegel trazidas por *A Vida de Jesus* de D. F. Strauß e por *A Essência do Cristianismo* de L. Feuerbach, um dos aspectos que merecia da parte de K. Marx as observações mais agudas contra Schelling e em defesa de Hegel era o da concepção da conceptualização do real pela razão e o do carácter racional do real, aspectos que Schelling havia criticado no pensamento hegeliano, em nome da necessidade de manter firmemente a distinção entre Filosofia positiva e Filosofia negativa, entre possibilidade e existência. Favoravelmente a Hegel, considerava então K. Marx que a tese da “Existência da Razão” era algo que forçosamente devia ser admitido por qualquer filósofo, donde se concluía que se Schelling negava uma tal tese (mesmo parcialmente, em virtude das consequências da teoria das potências), então estava a situar-se a ele próprio fora da Filosofia<sup>13</sup>. Nas páginas finais do escrito, continuando o tom apologetico a respeito da Filosofia de Hegel, considerava K. Marx que fora Hegel o homem que desvendara uma nova era da consciência (“eine neue Ära des Bewußtseins”), na medida em que havia fechado uma época que se tornara “velha”. Num trocadilho particularmente elucidativo escrevia o autor do panegírico: *So ist Hegel allerdings das Neue als Altes, das Alte als Neues*<sup>14</sup>. O carácter racional do real de que partira Hegel nos *Fundamentos da Filosofia do Direito* servia a K. Marx, neste texto, para mostrar como a época da angústia e da divisão estava ultrapassada com a proclamação de um novo mundo, que deveria realizar o “Reino da Liberdade”<sup>15</sup>. A primeira consequência da proclamação da liberdade residia na unificação do mundo: *Die Welt ist wieder ein Ganzes, selbständig und frei*<sup>16</sup>.

Na constelação “jovem hegeliana”, a *promessa da modernidade*, ou seja a modernidade grávida do seu futuro, o sol sob o qual poderia vir a nascer alguma coisa efectivamente *nova*, deveria conter três aspectos: ser um

<sup>12</sup> K. Marx, “Schelling und die Offenbarung. Kritik des neuen Reaktionsversuchs gegen die freie Philosophie” in MEW, Ergänzungsband. Schriften bis 1844, zweiter Teil, Berlin, 1967, 171-221.

<sup>13</sup> Idem, Ibid. In loc. cit., 190.

<sup>14</sup> Idem, Ibid. In loc. cit., 219.

<sup>15</sup> Idem, Ibid. In loc. cit., 220.

<sup>16</sup> Idem, Ibid. In loc. cit., idem.

humanismo integral e conter a autoconsciência da espécie; dar lugar a uma emancipação da espécie na História e pela História; fazer cumprir na História da emancipação da espécie a própria racionalidade filosófica. A Filosofia da Unidade proclamada pelo jovem Hegel reaparecia como Filosofia da efectivação histórica da unidade nos seus discípulos, cerca de quarenta e três anos depois<sup>17</sup>.

Naquilo que de essencial a ideologia “jovem hegeliana” revelou do mundo histórico, ela representou, porventura, um dos estádios mais críticos em que se processou na modernidade a autoreflexão da Filosofia na modalidade de autoconhecimento da História.

Nos escritos posteriores de K. Marx e F. Engels o “fim” da Filosofia clássica alemã significava duas coisas estreitamente associadas: a entrada da Filosofia no conhecimento da sua própria vocação como uma autointerpretação; a autointerpretação da Filosofia como conhecimento e transformação do Mundo Histórico<sup>18</sup>.

Retrospectivamente, estes dois momentos dão-nos a chave da relação da Filosofia com a realidade histórica na ideologia “jovem hegeliana” e que consiste no facto de ser uma *relação autoreferente*, circular.

*Neste contexto de época e de problemática filosófica, a promessa da modernidade reside, por conseguinte, no desaparecimento da Filosofia como autocumprimento crítico da sua racionalidade.*

Por diversas razões que aqui não poderei fundamentar com mais pormenor, esta *promessa da modernidade* como promessa feita pela Filosofia ao novo mundo está integralmente inscrita na Filosofia hegeliana da História e um dos discípulos de Hegel que mais cedo o compreendeu foi F. W. Carové, logo no ano de 1820<sup>19</sup>. Nas suas próprias palavras, aquilo de que se trata nesta verdadeira “exigência da História” é do cumprimento de uma “necessidade de harmonização”<sup>20</sup> entre o indivíduo e a espécie, entre a espécie e o mundo histórico-institucional, entre a espécie e a natureza.

Este triângulo de relações característico da *promessa da modernidade dos jovens hegelianos* foi objecto de um processo de erosão ao longo do

<sup>17</sup> Sobre este aspecto me debrucei no ensaio E. Balsemão Pires, “Mitologia e Contingência (esboço de compreensão da Filosofia Prática como Mitologia da Razão e da sua Crise 1789-1989)” in A Borges / A P. Pita / J. M. André (coord.), *Ars Interpretandi. Diálogo e Tempo. Homenagem a Miguel Baptista Pereira*, Porto, 2000, 303-399.

<sup>18</sup> Cf. H. Arendt, *Entre o passado e o futuro*, São Paulo, “A Tradição e a Época moderna”, 43 e ss.

<sup>19</sup> Cf. F. W. Carové, “Über die Stellung des Vernunftrechts im System der Philosophie und seine Bedeutung für die Gegenwart” in Idem, *Kosmorama. Eine Reihe von Studien zur Orientierung in Natur, Geschichte, Staat, Philosophie und Religion*, Frankfurt / Main, 1831.

<sup>20</sup> Idem, *Ibid.*, in loc. cit., 169. Cf. Idem, *Neorama. In drei Theilen. Skizzen zur Kultur- und Kunstgeschichte*, Leipzig, 1838, 82.

século XX, que coincidiu com o desmentido da possibilidade de satisfazer aquela “necessidade de harmonização” a que se referia F. W. Carové. Alguns dos aspectos fundamentais deste “fim de uma ilusão” se podem decompor no seguinte. Trata-se de uma erosão da crença na unidade entre indivíduo e espécie; de um descrédito da crença na possibilidade da criação de um “mundo ético” que realize a “Liberdade” da espécie; do fim da ilusão de que a “desnaturação” dos homens é fruto de uma civilização particular, que é necessário substituir, para originar uma harmonia entre a espécie e a natureza.

A *promessa da modernidade* defronta-se com estas três disillusiones do século. E estas últimas aprofundaram em muitos o sentimento de um *desgosto da Filosofia* perante o mundo que ela não conseguiu incluir totalmente no processo do seu autocumprimento e consequente “desaparecimento”. A Filosofia sente que não conseguiu traduzir na prosa do Mundo a sua própria prosa.

Com o fim das três ilusões relativas à realização da unidade do mundo, a promessa da modernidade terá de se reconciliar com o mundo que a viu nascer e, conseqüentemente, ela tem de se autointerpretar como um fenómeno criado pelo mundo moderno e que a ele se destinava e não a um mundo diferente, a ser criado. O fim das três ilusões revela claramente como a concepção de um “após” o moderno é promessa moderna para este mundo moderno; revela como a pretensa abertura para outras épocas, para o além, efectiva a abertura interna de um mundo erradamente interpretado como prisão. Contudo, o excesso da promessa da modernidade coloca esta última frente ao mundo histórico ao mesmo tempo na modalidade da antecipação, da aceleração profética dos tempos, da impotência e da culpa.

Por isso, resta-nos um problema importante a resolver, que tem duas faces: como pode surgir o “real” de fora do juízo da Filosofia, pondo o seu discurso sob juízo, sob o juízo do “real”? De que forma esta “realidade do real” permanece, não obstante se revelar do “exterior” da Filosofia, um resto do próprio discurso da Filosofia, como a sombra da projecção da sua Luz?

## II – A *promessa da modernidade* frente à modernidade “real”. Questões fundamentais do pensamento político em torno da discussão de duas palavras: da *Entzweiung* de Hegel à *Ausdifferenzierung* de Luhmann.

### A) A unidade e a cisão do “mundo ético”

O termo *Entzweiung* (que se traduz por cisão, desunião, dissociação ou separação) é relativamente abundante nos escritos de Hegel e os campos

da sua irradiação semântica são variados. A variedade de aplicações do vocábulo faz com que não o possamos considerar como um termo técnico de significado muito rigoroso, embora ele também não seja um vocábulo de uso banal, sem qualquer pretensão filosófica definida.

O termo surge numa acepção geral na *Differenzschrift* e a problemática em que se insere está também presente em *Glauben und Wissen* e, mais tarde, na *Phänomenologie des Geistes*. No desenvolvimento do pensamento de Hegel o vocábulo reaparece na *Enzyklopädie* e nas lições sobre Filosofia do Direito de Berlim, onde readquire o estatuto político que o filósofo lhe emprestara, com um uso abundante, logo na segunda *Filosofia Real* de 1805/06, na continuidade de alguns temas do Ensaio sobre o Direito Natural de 1802.

No escrito sobre a diferença entre as Filosofias de Fichte e de Schelling o termo *Entzweiung* possuía um sentido de tal forma abrangente que, através dele, pretendia Hegel indicar o acontecimento epocal que originava a necessidade da própria Filosofia. Esta última, entendida como uma parte da cultura de uma época, tem a sua fonte num desmembramento de uma unidade harmónica primitiva que, ao produzir uma separação no Absoluto, deste gerou uma dada figura autónoma e isolada. A cisão é, pois, um acontecimento caracterizado pela sua *singularidade*, a cisão, embora origine fenómenos de fragmentação em diversos pontos de apoio da antiga concepção da unidade do mundo ético<sup>21</sup>.

Sendo a Filosofia fruto da desunião da vida primitivamente unida a ela deve competir, porém, a ultrapassagem das separações geradas em uma época e, neste acto de reunificação no elemento do pensamento, reside o sentido da reconciliação da Filosofia com o seu próprio tempo. Hegel não concebe a *Entzweiung* como um acontecimento estranho ao Absoluto e a este oposto como uma realidade distinta, pois a desunião se dá no coração do próprio Absoluto, como movimento seu<sup>22</sup>. Daí a singularidade do seu impacto inicial. Depois, podemos ver na formação das épocas históricas constelações da única cisão do Absoluto, cabendo à Filosofia a reconstrução do seu sentido e a situação das suas condições de possibilidade<sup>23</sup>.

Cedo nos escritos de Hegel se pode encontrar a noção de *Entzweiung* associada a discussões éticas e políticas sobre a oposição entre a Pólis

<sup>21</sup> Veja-se com atenção a divisão „Bedürfnis der Philosophie“ em G. W. F. Hegel, *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie* in Idem, *Jenaer Kritische Schriften (I)*, Hamburg, 1979, 10-11.

<sup>22</sup> Idem, *Ibid.*, in loc. cit., 16-17.

<sup>23</sup> Um eco do conjunto de problemas que é possível aperceber a partir daqui pode encontrar-se, também, na nota de conclusão de *Glauben und Wissen*. Cf. G. W. F. Hegel, *Glauben und Wissen*, in Idem., *Jenaer Kritische Schriften (II)*, Hamburg, 1986, 132-134.

grega e o Estado moderno. Como um conceito político encontramos o termo nos fragmentos sobre a Constituição do Império Germânico, no *Naturrechtsaufsatz* e na *Realphilosophie* de 1805/06.

Num sentido muito geral, na terminologia ético-política hegeliana, o sentido da palavra aponta para a fragmentação de uma unidade prévia, que suportava as diferenças do “mundo ético”.

Nas lições sobre Filosofia do Direito, seguindo a definição de sociedade civil como *äußere Staat, Not – und Verstandesstaat*, mostrava Hegel no § 184 (*Grundlinien*) como compreender este domínio da realização da vida social, corporativa e económica com categorias ontológicas como *Entzweiung*. Ao fazer isto, ele também incluiu o conceito de *Entzweiung* da sociedade civil num sentido metafísico mais genérico. Hegel misturou o sentido lógico e metafísico do conceito com a sua própria aptidão para explicar algumas características de alguns objectos no domínio do Espírito Objectivo e com uma explicação genealógica do moderno mundo industrial.

1. De facto, a *Entzweiung* da sociedade civil foi definida como *äußere Erscheinung*, ou seja, a sociedade civil que tem esta propriedade ontológica não tem condições para realizar em si própria a verdadeira totalidade do mundo ético, na coincidência de aparência e essência. No § 181, Hegel descreveu também a condição ontológica da sociedade civil como *Erscheinungswelt des Sittlichen*. Depois, no § 187, o modo negativo com que Hegel caracterizou a sociedade civil ajuda-nos a compreender a razão da repetição do uso de *Entzweiung* e *Entzweien*, e a definição da sociedade civil como uma geração permanente de crise produzida pela separação radical das acções de produtores e consumidores, que aparece nos §§ 243-245.
2. No domínio da segunda Filosofia Real (Filosofia do Espírito), falar do significado material da sociedade civil como separação universal significa adoptar:
  - i) um entendimento particular das relações sociais e económicas, que são características do moderno capitalismo mas, na situação alemã, num estado de transição do Antigo Regime e da chamada *Ständischegesellschaft*<sup>24</sup>;
  - ii) um ponto de vista sobre a antropologia do “homo oeconomicus”, que depende da tese geral da sociedade civil como *eine Vermischung von Naturnotwendigkeit und Willkür* (§ 182).

<sup>24</sup> O. Brunner, *Land und Herrschaft. Grundfragen der territorialen Verfassungsgeschichte Südostdeutschlands im Mittelalter*, München-Wien, 1943, 124-134; 184-187.

Aquilo que pretendo demonstrar é que na construção sistemática e global das *Grundlinien* e na concepção da modernidade social que lhe subjaz é especialmente no capítulo sobre a sociedade civil, que emerge a ideia de uma identidade entre esta *äußere Erscheinung* como *Entzweiung* e a realização da moderna vida social.

Este aspecto é importante porque a noção de sociedade civil no Iluminismo Escocês, uma fonte importante para a concepção de Hegel<sup>25</sup>, denota algo de muito diferente desta perspectiva geral negativa e, actualmente, a ideia de uma esfera pública deliberativa só pode ser pensada através da dimensão associativa da sociedade civil, tal como o chamado *American Dream* mostra, desde a descrição de A de Tocqueville e a renovação das suas intenções no livro de P. L. Berger e J. Neuhaus<sup>26</sup>.

É neste capítulo sobre a sociedade civil, que Hegel tentou fazer a mais séria apreciação das condições da política moderna, como herança do mundo romano-cristão, em oposição ao grego. Isto ocorre no § 185, onde a ideia cristã de personalidade infinita e liberdade subjectiva foi descrita como a dimensão interna da universalidade abstracta do proprietário privado do mundo jurídico romano. Na base desta concepção da história, a reconstrução ontológica da sociedade civil como *Entzweiung* supõe não apenas a concepção da crise económica interna das sociedades capitalistas, mas também o julgamento sobre a herança ocidental como um todo. “A *Sociedade Civil como Entzweiung*” é a expressão-símbolo da globalização histórica e territorial e das consequências modernas das concepções romano-cristãs de humanidade no domínio da organização das relações sociais do ponto de vista “anónimo” e “sistémico”. No texto de Hegel, o princípio excluído desta genealogia da sociedade civil moderna é o Estado platónico.

Hegel não manteve a ideia de *koinonía* do primeiro livro da *Política* de Aristóteles, no que respeita às noções modernas de Sociedade Civil e Estado. Recusando a uniformidade da antiga *koinonía politiké* entre a sociedade civil e o Estado, que foi bem conservada na concepção de *Societas* de C. Wolff<sup>27</sup>, Hegel inverteu as posições relativas do Estado e da Sociedade do liberalismo lockeano. Ao fazer isto, Hegel não é nem clássico nem moderno.

No entanto, a sua obra política não reconheceu clara e completamente nas descrições da sociedade civil a complexidade e por vezes o carácter

---

<sup>25</sup> Cf. N. Waszek, *The scottish Enlightenment and Hegel's account of "Civil Society"*, Dordrecht – Boston – London, 1988.

<sup>26</sup> P. L. Berger – R. J. Neuhaus, *To Empower People. From State to Civil Society*, Washington, D. C., 1996, 160.

<sup>27</sup> Cf. C. Wolff, *Vernünfftige Gedancken von dem gesellschaftlichen Leben der Menschen und insonderheit dem Gemeinen Wesen* in G. W. I. Abteilung, Deutsche Schriften Bd. 5, Hildesheim – N. York, 1975 § 2.

contraditório da herança antiga e moderna deste conceito. Podemos ver nesta herança uma pluralidade de níveis, que coincide com diferentes modelos de racionalidade que, sem pretensão de exaustividade, se podem resumir no seguinte:

1. a dimensão deliberativa da sociedade civil, que depende da existência da liberdade de expressão e de uma certa igualdade entre “pares”, que está presente na antiga e moderna tradição republicana;
2. sociedade civil como um domínio expressivo de interesses pessoais e colectivos;
3. sociedade civil como a mais importante esfera integrativa do comportamento individual e colectivo, que supõe virtudes cívicas e padrões morais genericamente aceites;
4. sociedade civil como âmbito de realização do bem-estar material e espiritual dos seus membros, que supõe a generalização do mercado como modo universal de troca de bens.

De certo modo, a tese hegeliana sobre a moderna sociedade civil parte do ponto de vista dos filósofos e economistas escoceses, entre os quais A. Ferguson e D. Hume na identificação semântica de *civic, civil, civic virtues and civilization*<sup>28</sup>. Nesta interpretação dos escoceses os níveis assinalados 2. 3. e 4. estavam integrados. Podemos ver a continuidade entre as virtudes cívicas dos escoceses e a noção hegeliana de *Ehre* corporativa. Mas esta última noção articula um sentido fortemente pré-moderno e é muito duvidoso que seja útil num programa teórico e prático para a renovação das virtudes cívicas na sociedade moderna, que deva conduzir ao nível 1. do sentido da sociedade civil. Com a sua própria concepção de *Ehre*, Hegel procurou mais uma doutrina de integração política social e profissional, do que uma concepção global do espaço público deliberativo.

Também a sua atitude ambígua no que respeita à liberdade de imprensa pode ser vista como um sinal importante do uso restritivo do conceito no sentido do nível 1. A tradição aristotélica de identidade entre *Societas* e *Respublica*, expressa na fórmula *Societas Civiles sive Respublica sive Populus*<sup>29</sup> foi rejeitada por Hegel, por causa do seu princípio de separação

---

<sup>28</sup> H. Medick, *Naturzustand und Naturgeschichte der bürgerlichen Gesellschaft*, Göttingen, 1981<sup>2</sup>, 151 e ss; A. Ferguson, *An Essay on the History of civil Society*, Cambridge, 1995, Part Fourth, Section I-IV, 172-193.

<sup>29</sup> Sobre a evolução semântica destes termos cf. A. Löther, “Bürger -, Stadt – und Verfassungsbegriff in frühneuzeitlichen Kommentaren der aristotelischen Politik” in R. Koselleck – K. Schreiner, *Bürgerschaft. Rezeption und Innovation der Begrifflichkeit vom hohen Mittelalter bis ins 19. Jahrhundert*, Stuttgart, 1994, 90-128.

entre Estado e Sociedade Civil e também por causa da sua própria apreciação negativa do moderno conceito de povo.

Para Hegel, a característica mais decisiva e manifesta da moderna Sociedade Civil não está numa qualquer modalidade de moralidade pública ou ética da deliberação, mas sim na organização objectiva e generalizada do interesse particular.

Isto parece poder fundamentar-se na grande importância atribuída por Hegel ao *homo oeconomicus* na compreensão da formação e estrutura da acção social nas sociedades modernas. A ideia do *natural interest* (A. Ferguson) que dominaria todas as acções significativas da sociedade civil foi associada por Hegel com a noção de uma *mercenary exchange of good offices* proveniente de A. Smith e com o conceito de um *general tacit contract from which reciprocal and proportional services result* de J. Steuart. A base teórica para a compreensão das acções humanas dotadas de sentido no âmbito da sociedade civil foi obtida por Hegel, de um modo preponderante, a partir da racionalidade económica, que opera na ausência de qualquer conhecimento pessoal imediato ou reconhecimento moral mútuo, e que está muito longe do conceito aristotélico de solidariedade ou amizade, subjacente à *koinonía*.

A quase irradicação do plano da comunicação intersubjectiva na descrição da moderna sociedade civil pode ser explicada com base numa preferência de Hegel pelos princípios da racionalidade económica em detrimento dos princípios éticos da solidariedade.

E esta preferência poderá ter as suas próprias motivações na teoria da sociedade do filósofo e não somente nas suas pressuposições ontológicas.

Uma das motivações para este procedimento hegeliano reside na preocupação preponderante com aquelas estruturas da realidade social, que participam na formação *objectiva* desta mesma realidade e que são mais ou menos independentes da comunicação intersubjectiva. Este domínio especial entre a natureza “não-humana” e a liberdade puramente subjectiva reside também para além da comunicação intersubjectiva.

À luz dos resultados a que chega o filósofo na sua teoria do mundo ético por volta de 1820, é duvidoso que uma teoria da sociedade moderna possa alguma vez emergir do modelo da comunicação intersubjectiva.

E ele antecipou esta dificuldade e tentou superá-la com a crítica das consequências políticas da “ética da convicção” do seu colega Fries, teoria esta que fora baseada na hipótese da existência de uma “amizade” nos laços sociais.

O problema que nos leva hoje novamente até estes pressupostos das *Grundlinien* é o de saber qual o espaço a ser reservado para a política deliberativa baseada na comunicação no interior de um arranjo conceptual e sistemático, que procura descrever e explicar a sociedade do ponto de vistas das *objectividades sociais*.

Ora, este é um problema que exige hoje mediações “finas” em teoria política e não apenas no caso dos pressupostos de Hegel na sua *Filosofia do Direito*.

Se a racionalidade económica desempenha um papel central na descrição da sociedade civil, é na análise das consequências das relações de mercado que Hegel se irá referir, nas mesmas lições berlinenses, às contradições internas do sistema económico nos §§ 243-245, em conexão com a formação da *Pöbel* e com referência à perversa combinação entre excessiva prosperidade e extrema pobreza (§ 245)<sup>30</sup>.

*Os resultados negativos nas análises de Hegel referentes à troca de bens sociais no mercado livre conduz a uma cumplicidade entre a noção ontológica de Sociedade Civil como Entzweiung e as descrições objectivas sobre a Sociedade moderna.*

*Assim, a conclusão mais importante a extrair dos §§ sobre a sociedade civil da Filosofia do Direito reside na ideia de que Hegel parece ignorar qualquer capacidade no sentido de uma mais profunda unidade do “mundo ético”, nas condições da moderna organização económica da sociedade.*

Só ao nível do Estado se pode esperar a realização da unidade, que não se podia encontrar em mais parte alguma do edifício do mundo ético. Ora, isto tem por consequência qualquer coisa de profundamente inscrito nas sociedades nossas contemporâneas e faz o essencial da semântica do sistema político: *a unidade da sociedade como um todo só pode surgir como unidade política.*

Uma das razões que justifica este posicionamento privilegiado do político reside na ideia de uma progressão na *consciência da Liberdade*, que acompanha todo o plano de exposição da *Filosofia do Direito* e que acaba por coincidir, no seu momento mais consciente, com a genealogia do Estado moderno como Estado constitucional<sup>31</sup>.

Se a progressão na consciência da Liberdade deve ser tomada como o princípio de unificação da obra hegeliana de 1820, nas suas preocupações fundamentais, isto significa que é necessário distinguir entre níveis mais ou menos perfeitos nesta progressão.

<sup>30</sup> O leitor encontra uma reconstituição destes problemas em M. Riedel, “Hegels «bürgerliche Gesellschaft» und das Problem ihres geschichtlichen Ursprungs”, in *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* 48 (1962), 539-566; A. Arato, “A Reconstruction of Hegel’s Theory of Civil Society” in D. Cornell / M. Rosenfeld / D. G. Carlson (eds.), *Hegel and legal Theory*, London, 1991, 301-320; C. Jermann, “Die Familie, die bürgerliche Gesellschaft”, in Idem (Hrsg.), *Anspruch und Leistung von Hegels Rechtsphilosophie*, Stuttgart – Bad Cannstatt, 1987, 145-182.

<sup>31</sup> Sigo, em parte, a intuição de K. H. Ilting sobre a tema de uma “fenomenologia da consciência da Liberdade”. Cf. K. H. Ilting, “Rechtsphilosophie als Phänomenologie des Bewußtseins der Freiheit” in D. Henrich/R.-P. Horstmann, *Hegels Philosophie des Rechts*, Stuttgart, 1982, 225-254.

A racionalidade económica e a sua efectivação histórica na moderna Sociedade Civil representa uma forma de racionalidade na qual a Liberdade e a Necessidade entram em conflito.

Se Hegel rejeita o ponto de vista individualista sobre a Sociedade e o Estado, a objectividade da Liberdade que ele procura não possui nem uma base exclusiva na intersubjectividade nem pode ser identificada exclusivamente com as formas da racionalidade económica.

Aqui está o ponto sobre o qual é necessário fazer luz.

### B) Do problema relativo à unidade e cisão do “mundo ético” ao mundo poligonal e às suas observações

Se abstrairmos da ideia tipicamente iluminista da realização progressiva da Liberdade humana na História e no mundo ético, de que Hegel se faz herdeiro, tanto a Sociologia contemporânea como a estratégia do filósofo na análise do mundo ético procuram uma mesma abordagem objectiva e evolutiva da sociedade moderna. O que mais profundamente permite separar os dois modelos de descrição reside na presença de elementos de Filosofia da História, de um recurso à terminologia da substância e a referência à totalidade do “mundo ético” tomado como uma arquitectura projectada pela razão, no ponto de partida hegeliano.

Mas, e uma vez aceite a referência comum a uma abordagem objectiva-evolutiva, podemos ainda perguntar se a noção ontológica de *Entzweiung* (e em especial naquilo que se refere às suas implicações nas análises da diferenciação social de sistemas parciais na sociedade) é neutra do ponto de vista da impregnação histórica das teorias ou se ela é, antes, um produto sintomático da Filosofia da Unidade e, conseqüentemente, um produto histórico da *Velha Europa*. Eis o tema que me proponho elucidar de seguida, com base na articulação sistemática e conceptual da Teoria Universal da Sociedade de N. Luhmann<sup>32</sup>, sem ter em mente qualquer comparação abstracta entre Hegel e este sociólogo<sup>33</sup>.

<sup>32</sup> Cf. N. Luhmann, *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*, Frankfurt / M., 1984, 15-29.

<sup>33</sup> Não são totalmente inéditos os ensaios de confronto entre Hegel e N. Luhmann a respeito das respectivas concepções da sociedade e da política. Entre outros casos veja-se, mais recentemente, o de L. Ellrich, “Entgeistertes Beobachten. Desinformierende Mitteilung über Luhmanns allzu verständliche Kommunikation mit Hegel” in P.-U. Merz-Benz / G. Wagner (Hrsg.), *Die Logik der Systeme. Zur Kritik der systemtheoretischen Soziologie Niklas Luhmanns*, Konstanz, 2000, 73-126.

Na obra *Observações do Moderno*, sob o título de “Racionalidade Europeia”, explorava N. Luhmann os caminhos da construção dos conceitos ocidentais de razão e de racionalidade nos últimos quatro séculos e mostrava como nesta história era possível assinalar uma mesma tendência para a dissolução de uma continuidade entre o observador da realidade e o mundo da observação, que havia dominado no passado mais recuado da História cultural, científica e filosófica da Europa tanto do ponto de vista da representação da unidade do saber teórico, como unidade entre Ser e Pensar, assim como na perspectiva da unidade da chamada “racionalidade prática” como unidade entre acção e natureza<sup>34</sup>.

A unidade do saber teórico e do prático é postulada pelo autor daquela obra como o “continuum da racionalidade da Velha Europa” (*alteuropäische Rationalitätskontinuum*).

Ainda de acordo com o mesmo texto citado, este “continuum da racionalidade” viu-se reflectido na tese “ens et verum et bonum convertuntur”, que claramente revelava a noção de uma totalidade ordenada de todas as coisas, uma “arquitectura do mundo”, nela envolvendo as correspondentes disposições gnosiológicas de apreensão da realidade<sup>35</sup>.

O começo da dissolução deste cosmos dotado de um poder de reflexão interna é pelo sociólogo entrevistado na Idade Média tardia e na crise nominalista, cujas consequências vão impregnando a cultura europeia dos séculos XVI e XVII, marcando o nascimento do que se veio a chamar “Ontologia” no século XVII<sup>36</sup>. As diferentes variedades do cepticismo moderno tornaram praticamente obrigatória a divisão dos saberes associados às preocupações ontológicas numa esfera consagrada ao Pensar e em outra consagrada ao Ser. Da unidade do mundo clássico e medieval partia-se então para uma visão “dualista” do universo, precisamente gerando a *Entzweiung*<sup>37</sup>, que no plano teórico irá implicar na concepção do mesmo “sujeito pensante” a possibilidade do erro e da falsidade (Descartes), e que na dimensão da racionalidade prática implicará a questionabilidade dos fins da acção humana e, sobretudo, a dependência da escolha dos fins na relação com motivos e interesses, que não aparecem já associados com qualquer essência dos seres ou da natureza, como acontecera na explicação essencialista e teleológica, típica da justificação aristotélica da actividade prática.

<sup>34</sup> Idem, *Beobachtungen der Moderne*, Opladen, 1992, 51-91, especialmente 66 e ss.

<sup>35</sup> Idem, *Ibid.*, 54.

<sup>36</sup> Idem, *Ibid.*, 55.

<sup>37</sup> O termo é do próprio N. Luhmann. Cf. Idem, *Ibid.*, 52.

Na continuidade histórica da crise do “continuum da racionalidade” europeia, o mais característico da *Aufklärung* vai residir, ainda segundo a narrativa genealógica a que me reporto, em um movimento de desdobramento interno do *medium* da luz e da visibilidade, no sentido do que se pode chamar de clarificação do obscuro, de desmascaramento do segredo, em suma, no acto de fazer luz num mundo também tecido pelas suas sombras. Trata-se da criação de um mundo e de uma mundivisão, que assenta na reprodução das suas próprias clivagens e dualismos e em que o “Iluminismo” se vem a colocar num dos lados em exclusão do outro. Se as várias formas modernas da atitude céptica permitiram traçar o início do movimento de clivagem que conduziu aos dualismos de que se alimenta a cultura do Iluminismo, nos séculos XIX e XX, por fim, o movimento de dissolução da unidade da mundivisão clássica vai organizar-se segundo diferentes “tipos de racionalidade” como a “racionalidade assente em valores” e a “racionalidade teleológica”, depois de ter gerado o que pode ser entendido como “prestações de racionalidade” associadas aos diferentes sistemas sociais parciais, como é o caso com a “racionalidade económica”, no seu tipo muito peculiar de associação entre meios e fins, e a “racionalidade científica”<sup>38</sup>.

De acordo com esta genealogia, é possível concluir que também para o sociólogo a modernidade emerge da lenta dissolução de um mundo reconhecido inicialmente como uma unidade. Na divisão da unidade se estrutura o “moderno” a ele próprio como nova forma de mundo, originando os jogos binários e as correspondentes séries paralelas, de que a Lógica bivalente é uma das traduções intelectuais. No entanto, o paralelismo destas séries é ilusório, em todo o rigor da ideia de “linha paralela”, pois nele domina um desequilíbrio interno, que se deve ao facto de um dos membros dos dualismos assegurar nele próprio a condição de poder designar a verdade do conjunto, como acontecia de modo exemplar na perspectiva iluminista do mundo moral e político. É por isso que a consequência da divisão da unidade do mundo clássico na formação do moderno vai coincidir com a génese de um tipo particular de observador integral de todos os dualismos, depois de se haver destituído o anterior lugar de Deus, e que é o Homem. O lugar deste último no conjunto das bifurcações do mundo da Velha Europa vai reocupar o lugar da Alma e da Razão como condições de inteligibilidade do todo. Por isso, continua N. Luhmann, a tradição da Velha Europa tem um dos seus momentos decisivos nas diferentes tradições do Humanismo.

---

<sup>38</sup> Idem, *Ibid.*, 56.

São manifestas as dificuldades sentidas com a introdução das ideias de “mudança” e de mudança pela evolução e como parte da evolução social no entendimento daquilo que é a sociedade humana ao longo do século XVIII e mesmo em parte no século XIX.

Os escritos de Malthus e os debates da época em torno do seu *Essay on the Principle of Population* de 1798 revelavam como a sociedade humana exposta a certos males, como a fome e a escassez resultantes de um excesso de população, podia e devia corrigir-se a si mesma, desde que na sua ordem objectiva ela incorporasse alguns princípios reguladores do ritmo da sua evolução. Esta visão revelava como a mudança devia ser entendida como um componente essencial da própria existência das sociedades e como a História devia ser entendida como um processo de aprendizagem, cujos resultados eram assimilados pela própria ordem objectiva das sociedades no sentido de tornar possível a ultrapassagem de problemas.

Em Kant e nos utilitaristas encontra-se também uma tematização da História como aperfeiçoamento humano, mas a ideia de mecanismos objectivos resultantes da evolução das sociedades e capazes de assegurar efeitos de equilíbrio e regulação ao longo dessa mesma evolução, é um dado que surge na História do pensamento moral e político associado com a obra de H. Spencer e a investigação sobre o nexo entre evolução social e crescimento da complexidade da ordem social objectiva. Na obra de H. Spencer dedicada a temas sociológicos, a tríade constituída pelos aspectos da diferenciação social, da evolução da sociedade e do crescimento da complexidade constitui uma articulação básica e essencial para a captação das intenções teóricas de conjunto do autor.

Esta mesma abordagem ternária estará também em causa na teoria sociológica de N. Luhmann, desde os seus escritos da década de 1970.

Dois asserções preliminares permitem um primeiro acesso à conexão estabelecida pelo autor de *Sistemas Sociais* entre os três aspectos que salientei: 1. o que N. Luhmann entende por diferenciação social deixa-se facilmente descrever como a faculdade de determinados sistemas sociais criarem sub-sistemas; 2. por complexidade social entende o sociólogo o facto de a solução de um determinado problema não passar, obrigatoriamente, por uma única possibilidade ou por um leque restrito de possibilidades. A complexidade não é uma constante dos sistemas sociais, mas uma variável, que se altera consoante se dão alterações na forma da diferenciação social na evolução.

A teoria sociológica de N. Luhmann deve entender-se como uma teoria da sociedade moderna e, neste sentido, ela tem de respeitar, do ponto de vista descritivo, a organização particular deste tipo de sociedade, do mesmo modo que tem de enfrentar o difícil problema da combinação entre unidade

da sociedade e diferenciação das ordens sociais particulares, nomeadamente os sistemas sociais parciais, como a economia, o direito, a política, a arte, etc<sup>39</sup>.

Do ponto de vista da sua formulação primitiva, a noção de sistema parcial ou de subsistema anda associada com o conceito de complexidade. A formação de sistemas parciais envolve a de “redução” da complexidade social, de tal modo que a criação de um sistema parcial designa uma operação que tem lugar no meio-ambiente do sistema mais envolvente, de modo a criar nele um meio-ambiente interno, que funciona como o meio-ambiente de referência do sistema parcial. A estrutura de uma Sociedade deixa-se captar na *forma da diferenciação social* e no entrelaçamento de diferentes modalidades de diferenciação.

A análise meramente quantitativa da relação entre *complexidade social* e *diferenciação sistémica* levaria a uma abordagem em termos de subida e abaixamento dos níveis de complexidade ambiental em correlação inversa com o número de sistemas parciais. Isto conduz a uma perspectiva da oposição entre *tradicional* e *moderno* de tipo imediatista, se considerarmos que quanto mais tradicional é a sociedade menos complexidade reduz e, por consequência, menos complexidade gera, porque menos capacidade possui para criar sistemas parciais<sup>40</sup>.

Mas, o mais importante do conceito luhmanniano da diferenciação reside na tese de que a modernidade assenta na diferenciação crescente, a partir da *forma* da própria diferenciação<sup>41</sup> e não a partir de um caudal determinado de geração de sistemas autónomos. O grau de complexidade que uma sociedade pode *reduzir* e *gerar* está intimamente associado não já, directamente, com o número de ordens parciais, mas sim com a *forma* da diferenciação do sistema social global<sup>42</sup>.

A articulação que N. Luhmann estabelece entre *complexidade* e *diferenciação* vai mais longe, no sentido de mostrar como o *sistema social global* tem de possuir *representação* na esfera dos *sistemas parciais*. Ora, isto está relacionado com a ideia de *representação da identidade*, que os sistemas parciais deveriam assegurar a respeito do sistema social global. Se os sistemas parciais forem encarados como fontes de *observação* do sistema social global, o desempenho das suas observações não pode ser caracterizado

<sup>39</sup> Uma abordagem preliminar de alcance muito geral do problema da unidade da sociedade, assente na antiga problemática moral, e a diversidade de sistemas na sociedade moderna encontra-se em N. Luhmann, *Gibt es in unserer Gesellschaft noch unverzichtbare Normen?*, Heidelberg, 1993.

<sup>40</sup> N. Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, o.c., Bd. 1, 134 e ss.

<sup>41</sup> Idem, *Ibid.*, Bd. 2, 609 e ss.

<sup>42</sup> Idem, *Ibid.*, Bd. 2., 616.

como exaustivo mas, ao contrário, faz parte do carácter *parcial* dos diferentes subsistemas o facto de eles não conseguirem gerar nenhuma observação *última* (terminal e absoluta) do sistema social global<sup>43</sup>.

Assim, o objecto da teoria da sociedade é constituído pela investigação das relações de observação recíprocas dos sistemas sociais parciais e das operações e possibilidades de acoplagens dos sistemas parciais uns com outros<sup>44</sup>.

A teoria universal da sociedade moderna como uma teoria da diferenciação da ordem social em conexão com a complexidade social e os problemas funcionais que esta última levanta, só possui o seu sentido pleno quando for possível ao teórico da sociedade clarificar a sua própria teoria como uma descrição do tipo de operação e observação em causa na emergência e reprodução da *forma* da estrutura social das sociedades modernas, funcionalmente diferenciadas.

É com este sentido que podemos dizer que o conceito luhmanniano de *Ausdifferenzierung* (“diferenciação face ao exterior”, “exo-diferenciação” ou “diferenciação dinâmica” são expressões que rodeiam a dificuldade óbvia de traduzir o “Aus-” alemão) aplicado a sistemas “funcionalmente diferenciados” tem funções teóricas em tudo muito semelhantes à *Entzweiung* hegeliana, mesmo se os seus conteúdos são diferentes. Ambos se destinam a dar conta dos processos de autodiferenciação das sociedades modernas, nisso envolvendo uma compreensão da modernidade.

No conceito de *Ausdifferenzierung* eu distinguirei entre dois significados mais importantes: *i*) a diferenciação entre *observador* e *mundo*, entre *sistema* e *meio-ambiente*; *ii*) o âmbito da aplicação deste conceito na explicação objectiva da evolução social, com o sentido de descrever a diferenciação entre sistemas parciais (economia, religião, arte, política, direito) do sistema social global nas sociedades modernas.

No segundo contexto do uso do conceito acabado de mencionar, que vou analisar de seguida, o aspecto mais relevante é a articulação da ideia da génese das sociedades modernas com o aparecimento de um determinado tipo de geração de fronteiras sistémicas<sup>45</sup>. Pode captar-se o sentido de uma tal relação numa certa forma de analisar a evolução social da modernidade.

A tese principal consiste na ideia de que nas sociedades modernas o grau de complexidade que os sistemas podem reduzir está associado à

<sup>43</sup> Na obra *A Sociedade da Sociedade* este problema surge em várias abordagens, mas é no ponto XXII do capítulo 5 do segundo tomo que a questão recebe uma reflexão mais atenta. Cf. N. Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, o.c., Bd. 2., 1128-1142.

<sup>44</sup> Idem, *Ibid.*, Bd. 2., 776-788.

<sup>45</sup> Idem, *Ibid.*, Bd. 2., 743-744.

forma da diferenciação funcional e não directamente dependente do número de sistemas sociais existentes. De modo a clarificar o que é a diferenciação funcional, opôs N. Luhmann nos seus escritos sociológicos este modelo de formação sistémica à segmentação (sociedades tribais) e à diferenciação estratificatória (sociedades feudais)<sup>46</sup>.

O primeiro tipo de diferenciação ocorre quando a sociedade é dividida em *partes iguais* entre si, como são as divisões em famílias, aldeias, linhagens, etc. Na *Sociedade da Sociedade*, identifica Luhmann as sociedades com base na diferenciação segmentária com *sociedades tribais*<sup>47</sup>.

A característica mais importante deste nível evolutivo reside no facto de nestas sociedades não se distinguir de uma forma pertinente entre *interacção* e *sociedade*, entre comunicação directa e existência social do sentido. As expectativas cognitivas e normativas são objecto de um controlo directo e permanente por parte dos participantes de comunicações directas de pessoa a pessoa. Não requerem, por conseguinte, qualquer formalização/institucionalização para processamento do sentido.

Como as três dimensões do sentido (social, temporal e objectiva) não estão, elas mesmas, suficientemente diferenciadas, acontece que toda a produção de sentido tem de possuir uma localização precisa. A limitação é feita, portanto, pela localidade e actualidade. A selecção de possibilidades de agir e a resolução de problemas não pode ter lugar simultaneamente, em virtude do facto de não existir diferenciação em sistemas parciais, de acordo com funções próprias. É necessário recorrer ao tempo para estruturar decisões e dar lugar a uma selecção de possibilidades de agir, concordantes com finalidades de pessoas sempre presentes. Uma das consequências que se retira desta pobreza na geração de sistemas parciais numa sociedade arcaica é a grande pressão no sentido da divisão social do trabalho, o que se reflecte na criação de papéis sociais diferenciados. No contexto dessas sociedades, um dos primeiros papéis sociais a ser objecto de diferenciação foi o do sacerdote.

É possível falar-se em “sociedade estratificada”, quando a sociedade está organizada em categorias e estatutos sociais fixos e quando a própria noção de ordem passa pela representação de uma diferença de estatuto.

A forma da diferenciação estratificatória representa uma divisão da sociedade em virtude de um fechamento em si mesma da casta superior e, por conseguinte, a abertura de um espaço “simétrico negativo” que denota tudo o que ela não é ou tudo o que nela se não inclui.

A “diferenciação estratificatória” representa um estágio evolutivo correspondente a sociedades que já conhecem a escrita e que começam por

<sup>46</sup> Idem, *Ibid.*, Bd. 2., 634 e ss; 678 e ss; 743 e ss.

<sup>47</sup> Idem, *Ibid.*, Bd. 2., 634.

se organizar em torno de uma classe superior da sociedade. A organização da *sociedade estratificada* funciona com base num esquema de pertença/não-pertença, que orienta desde cima até baixo a inclusão dos indivíduos em grupos sociais fixos (*endogamia* como modo de reprodução das diferenças de estatuto e casta)<sup>48</sup>.

A pertença a uma casta constitui, ao contrário do que acontece nas sociedades modernas funcionalmente diferenciadas, uma inclusão com valores multifuncionais. A casta não desempenha *apenas* uma função mas um conjunto de funções. A primeira delas diz respeito à inclusão pela pertença ao mesmo sangue ou herança familiar. Esta inclusão é também fundamento da exclusão: todos os que não pertencem a este tipo homogéneo são os “outros”. O parentesco é, portanto, o mecanismo por meio do qual se organiza a diferença e, também, a forma que assegura o recrutamento para certas funções.

Como a casta mais elevada ocupa uma posição cimeira na representação política, isso acarreta, necessariamente, que o governo seja caracterizado por uma pertença de classe muito acentuada, o que para N. Luhmann acabou por contribuir, na perspectiva evolutiva, para a autonomização do sistema político frente ao sistema social global e, deste modo, para a formação de uma modalidade de diferenciação funcional nos quadros da diferenciação estratificatória<sup>49</sup>.

Em vários contextos nos seus escritos, afirma N. Luhmann que a sociedade moderna tem de ser descrita sob o prisma da “diferenciação funcional”. Isto significa que esta forma de diferenciação traduz a própria realidade das sociedades em que vivemos e que, em última análise, é a partir dela que a própria teoria da sociedade se justifica e fica ou não explicada perante ela a representação da época moderna como resultante de uma *Entzweiung* no Absoluto com consequências político-sociais.

De um modo simplificado, pode afirmar-se que por “diferenciação funcional” se entende a geração da diferença entre sistema e meio-ambiente pela *função* que o sistema, que se diferenciou e autonomizou, cumpre perante o sistema global<sup>50</sup>.

*De que surge a função social?* N. Luhmann considera que a função nasce de um problema que a sociedade tem de resolver. Para a sua solução o meio-ambiente é, todavia, julgado incompetente.

<sup>48</sup> Idem, *Ibid.*, Bd. 2., 680.

<sup>49</sup> Idem, *Ibid.*, Bd. 2., 682; Idem, “Staat und Staatsräson im Übergang von traditioneller Herrschaft zu moderner Politik“ in Idem, *Gesellschaftsstruktur und Semantik* Band 3, Frankfurt / Main, 1993, 65-148.

<sup>50</sup> Idem, *Die Gesellschaft der Gesellschaft, o.c.*, Bd. 2., 746.

Com a “diferenciação funcional” N. Luhmann quer significar um modo de geração de autonomia sistémica dentro da sociedade global, o que implica *ordem sem hierarquia* entre sistemas parciais autónomos, ao contrário do que se deixava entender pela concepção de uma imutabilidade da “natureza das coisas” no imaginário das sociedades estratificadas.

A “diferenciação funcional” estrutura-se em três relações principais: 1. a relação com o sistema social global (função); 2. as relações com outros sistemas parciais (“prestação” - *Leistung*); 3. a relação consigo próprio (reflexão).

Este tipo de diferenciação e a autonomia sistémica que ela produz só pode emergir no círculo completo destas três relações. Isto significa que a capacidade reflexiva dos sistemas é fundamental para que se conclua a geração de um sistema parcial autónomo dentro da sociedade global. N. Luhmann concebeu o círculo constituído pela função, “prestação” (*Leistung*) e reflexão como os três modos da consolidação da autonomia nos sistemas. Partindo da regularidade da orientação sistémica para o sistema social global e em relação com outros sistemas parciais, pode descrever-se a chamada “estrutura da sociedade”. A orientação dos sistemas parciais uns em relação aos outros e o facto de esta orientação se fixar em regularidades implica o conceito de *estrutura da sociedade*. A estrutura social resulta da estabilidade relativa no modo como os sistemas parciais se relacionam uns com os outros e no modo como espelham a sociedade global. Porém, esta estrutura social não é encarada por N. Luhmann como algo de adquirido para sempre, mas como resultado da evolução social. Estrutura e Evolução são, assim, os membros de um binómio.

Na exposição do conceito de “diferenciação funcional”, N. Luhmann afirma um grande parentesco entre este tipo histórico-sociológico e a “diferenciação dinâmica” (*Ausdifferenzierung*). Esta “diferenciação” consiste no modo como as sociedades modernas geram autonomia sistémica sem criar novas entidades, ao contrário do que acontecia com as “diferenciações segmentária” e “estratificatória” do passado. Assim, a “diferenciação dinâmica” é uma *autodivisão* do sistema social global, graças à qual a “demografia” do sistema permanece a mesma. Esta a razão que explica por que uma tal “exo”-diferenciação (= *Ausdifferenzierung*) não cria entidades novas, mas é algo que permanece interior ao próprio sistema global<sup>51</sup>.

Os sistemas parciais autonomizados segundo códigos próprios com base na “diferenciação dinâmica” (*Ausdifferenzierung*) não se projectam para fora do sistema global, mas permanecem parte do sistema do qual se

<sup>51</sup> Idem., *Ibid.*, Bd. 2., 617.

diferenciam<sup>52</sup>. Eles são, assim, como um meio-ambiente interno do próprio sistema global. A orientação evolutiva das sociedades no sentido da “diferenciação dinâmica” (*Ausdifferenzierung*) e da criação de sistemas parciais com base na função aumenta substancialmente a complexidade disponível no meio-ambiente interno do sistema social global.

A regra *um indivíduo um sistema* deixa de ser válida. Na condição da existência das sociedades modernas não é possível afirmar que um indivíduo pertence ao sistema do direito mas não pertence ao sistema económico; que um indivíduo pertence ao sistema político mas não participa do sistema educativo, etc.

O facto de a diferenciação funcional se realizar de *dentro* do sistema, com consequências para *fora* dele, vai implicar uma tese de sentido geral, que N. Luhmann arrisca na sua formulação mais radical: em todo o rigor já não é possível afirmar que a sociedade é constituída por homens, pois os homens não se deixam encaixar em nenhum sistema parcial da sociedade, em especial, ou na sociedade em geral<sup>53</sup>. Não é de “homens” que se trata quando se trata da complexidade social com base na autonomia funcional dos sistemas parciais. A identificação entre estatuto / função social e o “sistema psíquico” na sua individualidade é abolida com o aparecimento das sociedades modernas e a sua forma de lidar com a complexidade social.

*Na ausência de portadores determinados das suas formas, de homens em suma, os sistemas funcionalmente diferenciados encontram-se numa situação de indeterminação autoproduzida, o que significa que eles estão abertos a quaisquer portadores e a quaisquer acontecimentos que a eles estejam referidos*<sup>54</sup>.

Mas, como se referiu já, a articulação que N. Luhmann postula entre a complexidade social moderna e a diferenciação funcional vai mais longe, no sentido de mostrar como o sistema social global permanece “representado” nos sistemas sociais parciais, que foram funcionalmente autonomizados.

Esta última propriedade reflexiva dos sistemas parciais assegura a *representação da identidade do todo nas partes*, que era tão importante nos objectivos da descrição hegeliana do “mundo ético” nas lições de Berlim e em particular no que se refere à transição da “sociedade civil” para o conceito de Estado<sup>55</sup>.

<sup>52</sup> G. Kneer, *Rationalisierung, Disziplinierung und Differenzierung*, Opladen, 1996, 364.

<sup>53</sup> N. Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, o.c., Bd. 2., 744.

<sup>54</sup> Idem., *Ibid.*, Bd. 2., 745.

<sup>55</sup> Cf. J. L. Cohen – A. Arato, *Civil Society and Political Theory*, Cambridge (Mass.) – London, 1999<sup>5</sup>, 302-303.

No entanto, o que N. Luhmann mostra é que esta reflexão do todo nas partes não pode ser vista como Hegel o fez (ou como ele próprio interpretou o gesto de Hegel), ou seja, como uma produção “definitiva” do conhecimento do todo. De um modo paradoxal, devemos antes sustentar que a representação do todo nas partes é sempre uma representação parcial, uma perspectiva, *uma representação pelas partes do todo como todo das partes*.

Deste ponto de vista, o objecto da pesquisa social será uma descrição das observações-relações entre os sistemas sociais parciais dentro do sistema social global e também uma descrição das relações operativas entre estes sistemas parciais.

Abraçar um tal projecto de pesquisa exige uma competência que tanto os filósofos como os sociólogos consideram sua. Estou a referir-me à ideia de uma *Enciclopédia das Ciências*, que sob o título “sistema” Hegel fez sua, também no domínio da Filosofia Prática e que N. Luhmann, desde a década de 1990, explorou em vários livros, sempre sob a perspectiva da *Sociedade* como o genitivo subjectivo de todos os sistemas parciais como o direito, a economia, a ciência, a arte, a religião ou a política.

No desenvolvimento enciclopédico da pesquisa de N. Luhmann pode ler-se a preocupação com as perspectivas evolutivas da formação do sistema, o processo de geração de codificações autónomas, a reflexão do sistema social global dentro dos sistemas parciais e as acoplagens estruturais com outros sistemas parciais.

Mas, para um filósofo, o que parece ser o mais interessante na obra que coroa o ciclo enciclopédico (*Die Gesellschaft der Gesellschaft*) está na ambição enciclopédica em si mesma e, por outro lado, na própria interpretação que N. Luhmann realiza do significado da herança ocidental, a que ele chama *Semântica da Velha Europa* e em que podemos encontrar a Filosofia e as suas categorias interpretativas do “mundo ético”.

Pode sumariar-se a interpretação da Semântica da Velha Europa contida em *A Sociedade da Sociedade* em cinco aspectos: Ontologia, o Todo e as suas partes, Política e Ética, a Tradição da Escola, da Barbárie à Auto-crítica<sup>56</sup>. Em outro estudo dei o devido relevo a todos estes aspectos. Aqui não os poderei desenvolver.

A estratégia hegeliana da distinção entre a “sociedade civil” e o Estado do ponto de vista da categoria ontológica da *Entzweiung* insere-se com facilidade em três destes aspectos da “Semântica da velha Europa”. E é em virtude desta inclusão do vocabulário hegeliano nesta ordem semântica, que para nós se torna hoje objecto de uma particular visão crítica a diferenciação entre Sociedade e Estado à luz da *Entzweiung*.

<sup>56</sup> N. Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, o. c., Bd. 2, 893-958.

*A difícil negociação semântica entre N. Luhmann e Hegel reflecte a dificuldade de uma negociação entre as categorias filosóficas do passado para pensar o “mundo ético” e as categorias que o nosso próprio mundo exige de nós enquanto filósofos.*

Na *Filosofia do Direito* de Hegel a Sociedade Civil surge como *fenómeno* (*Erscheinung*) da “unidade verdadeira” do “mundo ético”. Este tipo de descrição ontológica marcada pelo domínio da Filosofia da Unidade e pelo seu tipo de entendimento da relação entre Todo e partes articula-se com as intenções de Hegel nos §§ 21-23 da Introdução das suas lições, onde a questão prática sobre a liberdade da Vontade era transformada na outra questão sobre a Verdade da vontade ou efectivação da Liberdade.

Pode discutir-se se o conceito hegeliano de Estado coincide ou não com um Estado historicamente dado, mas na articulação sistemática das lições de Hegel está claramente inscrita a tese segundo a qual no Estado se oferece um nível de maior unidade e transparência na descoberta da Verdade da vontade livre do que no nível da Sociedade Civil, em virtude das imperfeições das relações económicas e sociais do mercado.

Assim, no caso de Hegel, o Estado é o *princípio da unidade da unidade e da diferença* do “mundo ético”. E aqui está, precisamente, o princípio que N. Luhmann rejeita na Semântica da Velha Europa, em nome de uma abordagem da sociedade como genitivo subjectivo dos sistemas sociais parciais, mas sem o peso da Filosofia da Unidade. É por esta razão que os conceitos que imediatamente são chamados a reposicionar o problema das partes e do todo são os conceitos de complexidade social e de acoplagem estrutural entre sistemas parciais<sup>57</sup>.

Na própria linguagem de Hegel, a imperfeição do mercado entende-se como imperfeição no autoconhecimento da Liberdade, ou *ilusão* da Liberdade. Para Hegel, a Liberdade só pode ser correctamente expressa na linguagem da unidade e como *unidade da unidade e da diferença*. É também por isto que o termo julgado mais adequado para exprimir a *ilusão* da Liberdade na esfera do chamado “mercado livre” permanece o termo *Entzweiung*.

A contaminação entre a narrativa da Liberdade e a narrativa da instituição política do Estado torna-se necessária, em Hegel, pelo facto de a sua filosofia política partir ainda da visão do “mundo ético” como mundo de homens com as suas crenças e projecções da sua vontade, ao contrário do que se leva suposto na fórmula “sociedade sem homens”, que se infere da estratégia descritiva da *Ausdifferenzierung* do sistema social da sociedade moderna de N. Luhmann.

Desta forma, na sua teoria da sociedade moderna, Hegel combinou considerações evolutivas, ontológicas e apreciações morais. Se a dimensão

<sup>57</sup> Cf. Idem, *Das Recht der Gesellschaft*, Frankfurt / Main., 1993, Kap. 10, 440-495.

evolutiva das análises hegelianas se mantém na concepção da *Ausdifferenzierung* de N. Luhmann já a base ontológica na Filosofia da Unidade e a coloração moral merecem uma integração analítica diferente e aproximam mais a estratégia hegeliana da Semântica da Velha Europa.

Ora, esta última consideração leva naturalmente ao seguinte problema.

*Como se pode entender a articulação entre a abordagem evolutiva da estrutura das sociedades modernas e a narrativa da autodescoberta da Liberdade? Pode existir ainda alguma articulação?*

Desde 1802 no seu Ensaio sobre o Direito Natural, colocou Hegel este mesmo problema de modo a perceber se existe uma possibilidade de efectivar a Liberdade nas condições objectivas do “mundo ético” da modernidade. Mas também, antes deste decisivo trabalho, em fragmentos datados dos períodos de Berna e Frankfurt, considerava Hegel a Pólis grega como um modelo da Liberdade política. Deste modo, a concepção da Liberdade política situa-se fora de qualquer aproximação objectiva possível num povo e numa época ideais. O clássico é o cânone da apreciação da liberdade dos modernos e, conseqüentemente, a Liberdade negativa do Homem privado moderno deve ser avaliada nesta base<sup>58</sup>.

Na *Realphilosophie* de 1805 / 06, em que se faz um uso intenso da noção de *Entzweiung*<sup>59</sup>, reconhece Hegel claramente que a Liberdade política grega não voltará<sup>60</sup>. Mas em vez de recusar qualquer novo candidato para a unidade da Liberdade, mais tarde em 1820, Hegel atribuirá ao moderno Estado constitucional a função unificadora que antes atribuíra à Pólis e à Sociedade Civil o princípio de fragmentação associada à Liberdade negativa e ao seu poder dissociativo.

Nas *Lições sobre Filosofia da História Universal* chamava Hegel a atenção para um predicado da situação geográfica da Grécia, que a afasta profundamente do mundo oriental. Ao contrário do Oriente, a Grécia não é geograficamente constituída por grandes maciços territoriais, mas por pequenas línguas de terra, cercadas por mar. Isto deveria ter sido um elemento muito importante para que o carácter grego se definisse a partir do espírito e não a partir da realidade natural imediata<sup>61</sup>.

<sup>58</sup> G. W. F. Hegel, *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie und sein Verhältnis zu den positiven Rechtswissenschaften* in G. W. Bd. 4, Hamburg, 1968, 458.

<sup>59</sup> Idem, *Naturphilosophie und Philosophie des Geistes* in G. W. Bd. 8, Hamburg, 1976, 261-262, 266-267.

<sup>60</sup> Idem, *Ibid.*, 262-263.

<sup>61</sup> J. Hoffmeister (Hrsg.), G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte, zweite Hälfte, Band III, Die griechische und die römische Welt*, Hamburg, 1988, 533.

A Cidade grega é descrita como uma realidade orgânica, que cresce a partir das raízes de um território claramente delimitado (a própria cidade) mas frente a um meio ambiente com um carácter muito difuso (a sua realidade de arquipélago)<sup>62</sup>. Mas também deve a génese da sua população a várias vagas de imigração e Hegel reconheceu esta característica da população grega, ao afirmar que a Grécia fora um local de refúgio (*Zufluchtsort*) de variados povos e raças<sup>63</sup>, não sendo possível, por isso, reconhecer os chamados gregos primitivos, de que todos os outros derivaram. A articulação entre povo e território é, pois, determinante, mas não se trata de um crescimento nacional de uma raça autóctone. A evolução da *Pólis* mostra, com grande clareza, como a instituição da *razia*, que envolvia pessoas e bens, só muito tarde desaparece por completo e na época da vigência da democracia só mediante tratados bilaterais ela podia ser impedida. Para Hegel, a *razia* é um fenómeno que só se compreende em articulação com a natureza das migrações, de que a Grécia foi o produto durante um largo período de tempo.

Distingua Hegel nessa obra entre três tipos de fenómenos a que se prendeu a formação da civilização grega: em primeiro lugar, as migrações e temos, então, a Grécia como destino de migrantes; o segundo elemento do que Hegel chama “vida nacional dos gregos” é a sua natureza marítima, que confere ao mundo grego uma determinada abertura; por fim, temos o saber e o conhecimento, devidos, em parte, à presença mais ou menos permanente dos estrangeiros, que asseguram a troca permanente com o Oriente. Hegel compara, a este respeito, o valor dos estrangeiros na formação da cultura grega com o que aconteceu na formação da nação americana nos tempos modernos.

A “cidade antiga” vive, então, segunda esta descrição, definida pelo seu território e por aquilo que ele permite incluir e excluir. A primeira exclusão é aquela que as próprias fronteiras estabelecem: o estrangeiro tem sempre direitos muito limitados, mesmo quando estabeleceu residência e se tornou meteco.

Este carácter autocontido da cidade tornou efectivamente possível um tipo de exercício da liberdade e da cidadania, que não se repetirá

Por isso nos apercebemos, até intuitivamente, como as duas liberdades, a grega e a que se chamará “moderna”, são o simétrico negativo uma da outra.

A Liberdade “positiva” gera a necessidade de reconhecimento da Lei e do Costume e também da integração positiva e da aceitação das normas de uma comunidade de partilha original. A Liberdade “negativa” começa e acaba na abstracção da lei formal, que a difunde e torna sempre diver-

<sup>62</sup> Idem, *Ibid.*, idem.

<sup>63</sup> Idem, *Ibid.*, 535.

samente exigível, e na contingência da matéria da vontade. A primeira perspectiva reside na necessidade de compromisso e crença na justificação da ordem, que atravessa todo o processo de institucionalização. O Patriotismo, a virtude política maior, que Hegel refere no § 268 das *Grundlinien* como de *politische Gesinnung* nunca poderia basear-se na disposição irónica da Liberdade negativa, que domina na sociedade civil, mas sim no compromisso e na crença política relativamente a um horizonte de acção política limitado.

Aceitar este atributo da virtude política republicana hegeliana implica que a narrativa da autodescoberta da Liberdade *se articula com o objectivo de produção da crença política*. E a dimensão objectiva da *Entzweiung* deve ser também entendida em associação com a dilaceração subjectiva, a separação na antiga unidade da crença, que também podemos ver em associação com o colapso da categoria política, estética e ética do classicismo. Tal como antes de Hegel J. J. Rousseau mostrou, o compromisso político positivo implica uma forte crença na possibilidade de união entre o corpo político e o corpo social em limites precisos.

Do ponto de vista de uma abordagem objectiva-evolutiva conduzida pela atitude teórica que subjaz à ideia de “diferenciação dinâmica” (*Ausdifferenzierung*) das sociedades modernas, podemos perguntar se as noções fortes da crença política e do compromisso político, baseados na concepção da unidade da sociedade, não deverão ser entendidos apenas como atributos evolutivos na constituição da diferenciação entre Estado e Sociedade Civil, na consolidação do Estado-Nação e também no processo da emancipação religiosa do corpo político, o que teve o seu próprio tempo como aspecto da Semântica da Velha Europa.

Mas aqui reside uma dificuldade importante que implica a necessidade de uma nova reflexão.

De facto, N. Luhmann não se deteve na articulação entre a sua própria visão objectiva-evolutiva da estrutura da sociedade e a construção de uma *unidade idealizada da sociedade* pelo crente espontâneo, pelo político ou pelo filósofo.

Neste último caso, a Filosofia ofereceu um modelo para a justificação da crença política que teve as suas próprias consequências evolutivas na criação da sociedade moderna e na legitimação do moderno Estado democrático. A herança da Velha Europa parece ser algo que tem profundas raízes na autonarrativa da História Constitucional do Ocidente<sup>64</sup>, mesmo

<sup>64</sup> A clara persistência da semântica iluminista na doutrina e prática constitucionais foi recentemente comprovada a propósito das transições constitucionais dos países do Leste europeu por A. Arato, *Civil Society, Constitution and Legitimacy*, Lanham, Boulder, New York, Oxford, 2000.

se a estrutura das sociedades contemporâneas aponta para outra direcção e mesmo se esta narrativa assenta preponderantemente na concepção positiva da Liberdade, como uma forma (entre outras possíveis) de auto-descrição do sistema político<sup>65</sup>.

N. Luhmann parecia estar muito consciente desta dificuldade quando, nas linhas finais do capítulo sobre *Ausdifferenzierung von Funktionssystemen* na *Sociedade da Sociedade* escrevia:

*No século XVIII é-se desde a Escócia até à Polónia “Patriota”. O século XIX volta-se para o nacionalismo. Mas estas novas formas, que mais uma vez gostariam de apreender a Sociedade de uma forma politicamente centrada, fracassam no próprio universo do Estado, ou melhor: na segmentação territorial do Sistema político de uma Sociedade que se tornou, de um modo irreversível, Sociedade Mundial. A representação da Unidade na Unidade tornou-se dependente das formas da diferenciação. Ela teve de ser abandonada. Mas, aquilo que no lugar dela deve vigorar, não foi fácil reconhecer*<sup>66</sup>.

Há uma possibilidade de sobrevivência das modernas estruturas políticas e sociais sem a crença política na coincidência destas estruturas com a Liberdade<sup>67</sup>?

A interrogação que se deixa aqui formulada supõe que entre o que N. Luhmann desiga por “sistemas psíquicos” e “sistemas sociais” existe uma zona de intersecção, que não invalida a autopoiesis de cada um deles. Inclusivamente, esta intersecção é pelo próprio N. Luhmann admitida quando, no início do capítulo sobre o Sentido (capítulo 2) nos *Sistemas Sociais*, o sociólogo referia o facto de ambos os sistemas estarem coreferidos a uma mesma “coevolução”<sup>68</sup>. Se o “sentido” é a aquisição fundamental dessa coevolução, a teoria dos sistemas sociais estará incompleta se não der conta de um aspecto do *medium* que resulta de ambos os “sistemas de sentido”, aspecto este que a concepção da sociedade de T. Parsons havia sublinhado no conceito de cultura como “shared order of symbolic meanings”<sup>69</sup>.

---

<sup>65</sup> Sobre este último aspecto pode o leitor recolher elementos fundamentais na análise que N. Luhmann dedica à diferenciação do “sistema político” em N. Luhmann, *Die Politik der Gesellschaft*, Frankfurt / M., 2000, 319 e ss.

<sup>66</sup> N. Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, o. c., Bd. 2, 743.

<sup>67</sup> Este problema da crença política é aquele que a ideologia comunitarista na sua grandeza moral como na sua fraqueza teórica nos obriga a examinar. Cf. R. N. Bellah et al., *Habits of the Heart. Individualism and Commitment in American Life*, Berkeley – Los Angeles – London, 1996<sup>2</sup>, *The House Divided*, s. vii-xxxv.

<sup>68</sup> N. Luhmann, *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*, Frankfurt / Main, (1984) 1994<sup>5</sup>, 92.

<sup>69</sup> T. Parsons, *The Social System*, London, (1951), 1991, 11.

O ensaio de uma resposta à nossa interrogação mostra, por outro lado, a importância da renovação de uma *Fenomenologia da Consciência da Liberdade* que, hoje em dia, deveríamos integrar num conceito mais geral de Cultura.

Numa teoria da Cultura, cujos traços muito gerais aqui se deixam apenas entrever, poderemos encontrar os aspectos de mediação que tornam disponível, ao mesmo tempo, os resultados objectivos da evolução social e a base subjectiva da representação da sociedade como uma “associação de homens livres”<sup>70</sup>. Mas no contexto de uma constelação pós-nacional de culturas, devemos rejeitar novos substitutos para o velho essencialismo cultural da Velha Europa. Numa teoria da interacção e da troca cultural é possível ir para além das dificuldades de explicação / descrição, que mencionei sob os dois conceitos de *Entzweiung* e *Ausdifferenzierung*.

Neste estudo, até aqui, observámos, por um lado, a submissão da explicação da diferenciação social pela narrativa soberana da Liberdade política positiva, que constitui a crença dos filósofos e também a crença verdadeira das pessoas comuns.

Por outro lado, observámos a explicação da diferenciação funcional das sociedades modernas como mecanismo tornado possível no quadro de uma *Ausdifferenzierung* dos sistemas sociais em relação a tudo o que não pertence à sua autopoiesis.

Falta mostrar em que sentido a formação do sistema político, como sistema parcial funcionalmente diferenciado, implica ainda a referência persistente a uma semântica da unidade, como unidade política do “mundo ético”, que se tem de explicar como uma característica do sistema político, mas que possui uma forte aliança com as estratégias filosóficas de afirmação da unidade do todo e da crença na unidade do “mundo ético” segundo a liberdade, de que o pensamento hegeliano da Política foi exemplar expressão. Não se trata de restaurar as virtudes da “moral” ou de um humanismo decrépito, mas de mostrar como na análise dos sistemas sociais é necessário manter certos momentos de fusão ao lado de outros momentos de diferenciação. A semântica do discurso político e do discurso político-constitucional é aqui particularmente reveladora. Ela é expressiva, também, a respeito do que, em outro enquadramento teórico, se designou, não sem alguma dose de pertinência, por “cultura política”.

---

<sup>70</sup> Numa abordagem geral cf. B. M. Berger, *An Essay on Culture. Symbolic Structure and social Structure*, Berkeley / Los Angeles / London, 1995.

### III – A quem ainda interessa saber o que é um povo nas condições do “mundo ético” como *Globo*<sup>71</sup>?

#### A) Os paradoxos da designação do sujeito (soberano) político europeu

Nas duas operações de carga aparentemente “descritiva” que estão em causa nos dois conceitos de *Entzweiung* e *Ausdifferenzierung* se pode ler o posicionamento da *promessa da modernidade* dos filósofos face à modernidade.

A diferença entre as duas não reside, contudo, no facto de uma ser uma “representação” (ideológica) e a outra algo de “real”, pois uma parte muito significativa do que se entende por modernidade “real” está tecida ela própria na narrativa filosófica e na sua fonte “iluminista” mais próxima o que, naturalmente, não inclui apenas Hegel, a ideologia “jovem hegeliana” e K. Marx. Trata-se de um berço propiciado pela *luz* intensa do *sol* da Razão filosófica que, não obstante todas as críticas dos anti-iluministas e anti-racionalistas, acabou por instituir os fundamentos mais sólidos da semântica do sistema político nosso contemporâneo, com a qual contamos sempre que narramos os fundamentos de qualquer crença política e à qual também recorreremos para criticar os maus usos dessas crenças.

*Isto significa que a semântica do sistema político foi formada na escola dos filósofos e, tal como esta última se encontra deslocada da sua base real, também o universo simbólico por que se rege o imaginário político não está em perfeita sincronia com o “mundo ético”, ou seja, com a “sociedade”.*

Basta referir conceitos como *povo, soberania popular, nação, soberania nacional*, para se ter uma ideia do grau de relativa impermeabilização do universo simbólico da comunicação política em relação à comunicação tal como ela se desenvolve em outros sistemas sociais.

Esta última consideração leva-me a justificar a referência a uma *crise do político*, como crise da semântica política, do mesmo modo que atrás referi uma erosão profunda da *promessa da modernidade* na Filosofia.

Esta última consideração leva-nos directamente... para o futuro.

Quer dizer, leva-“nos” a “nós” europeus para a discussão da “Constituição Política” da Europa.

A chamada “construção europeia” é um fenómeno que tem de ser tomado em conta, nos nossos dias, no quadro envolvente de uma mun-

---

<sup>71</sup> Uma abordagem das noções de “Globo” e “Globalização” numa perspectiva semântica muito vasta mas com a preocupação filosófica de salientar o modo como o “Globo” foi um arquétipo cultural da inteligibilidade do mundo encontra-se em P. Sloterdijk, *Sphären. Makrosphärologie. Band II. Globen*, Frankfurt / Main, 1999.

dialização das trocas e de uma paralela, embora em crise, tribalização cultural<sup>72</sup>. A unidade contraditória dos dois aspectos foi com grande clareza entrevista na tese luhmanniana da “comunicação” como definição da própria sociedade moderna funcionalmente diferenciada e sem quaisquer limites territoriais precisos, ou seja, como “sociedade mundial”. Na universalidade da comunicação tudo se torna visível, desde o seu próprio *medium*, que não tem limites espaciais até à modelização do mundo característico de um universo semântico prémoderno e, por conseguinte, ainda fortemente preso da ideia de raiz territorial.

O facto da mundialização da comunicação é o autêntico “real” com que a semântica política das sociedades modernas se defronta e frente ao qual pode, eventualmente, estalar a sua “crise”. Por outro lado, a mundialização das trocas acompanhada pela digitalização do valor de troca universal é um *facto* e não se submete a qualquer princípio filosófico ou político de “crítica do existente”.

Duas obras de tendências muito diferentes tentaram, recentemente, dar respostas aos problemas gerados por esta dupla constatação.

Uma delas, escrita pelo filósofo de simpatias kantianas O. Höffe, reconhece a existência da “sociedade mundial” mas não separa esta evidência da necessidade de uma ordenação jurídico-política à escala mundial, suscitada pelas necessidades do carácter mundial das trocas, dos problemas da paz e do meio-ambiente<sup>73</sup>.

Ao distinguir entre três “Revoluções Democráticas” na História da Humanidade, a Revolução Democrática da *Pólis* antiga; a Revolução Francesa e, finalmente, a própria Revolução em curso da instituição paulatina da República Federal Mundial, considerou O. Höffe que a actual sociedade mundial originará uma forma política adequada à sua realidade social, primeiro num modelo mais tímido, co-federativo e, depois, numa autêntica federação<sup>74</sup>.

A “democracia” permanecerá, portanto, como o termo fundador da semântica deste imenso espaço político e, neste sentido, não restam dúvidas de que a utopia do “noch-nicht” de O. Höffe<sup>75</sup> é tecida, em parte, pela *promessa da modernidade* dos filósofos.

---

<sup>72</sup> Cf. B. R. Barber, *Jihad vs. Mc. World. How Globalism and Tribalism are Reshaping the World*, New York, 1996; K. Ohmae, *The Borderless World. Power and Strategy in the interlinked Economy. Management Lessons in the new Logic of the global Marketplace*, New York, 1999.

<sup>73</sup> O. Höffe, *Demokratie im Zeitalter der Globalisierung*, München, 1999, 422 e ss.

<sup>74</sup> Idem, *Ibid.*, 427.

<sup>75</sup> Idem, *Ibid.*, 430.

Na construção engenhosa de O. Höffe, a República Federal Mundial é uma combinação do *princípio do federalismo* com o *princípio da subsidiariedade*, tão do agrado dos teóricos da “sociedade civil” como P. L. Berger e J. Neuhaus, ao fazerem assentar o “Empowerment through Pluralism” nos diferentes níveis associativos infraestaduais, a que chamaram “mediating structures”<sup>76</sup>. Na distribuição das competências entre Estados nacionais e Estado Mundial deve reflectir-se a saudável combinação de federalismo com subsidiariedade. Assim, aos Estados nacionais caberia, fundamentalmente, a organização dos sistemas de saúde e ensino, a regulação da economia nacional, da ciência e cultura, ao passo que ao Estado Mundial iriam competir tarefas nos âmbitos da manutenção da Paz entre os Estados, a supervisão dos *standards* de protecção social e do ambiente e a luta contra o crime organizado, em que viria a ter um lugar importante a criação de tribunais com ampla jurisdição.

Outra obra mais recente, e não menos estimulante, do sociólogo H. Willke, próximo de N. Luhmann, comporta reflexões decisivas para o meu objectivo aqui.

No centro da problemática contemporânea da subsidiariedade está uma preocupação com a democracia (ou sociedade civil forte), uma preocupação com a regulação das fronteiras entre sistemas sociais e o sistema político e uma preocupação com o alcance da globalização. É possível fazer confluír estas três preocupações para uma única interrogação: *pode uma sociedade politicamente centrada no Estado fazer face aos riscos sociais e pessoais com base numa orientação estritamente política*<sup>77</sup>?

A crise financeira do Estado Providência é concludente a este propósito e ela pode ser a própria resposta à questão. No entanto, as consequências a retirar desta faceta mais manifesta da crise não devem ser apenas consequências económicas ou financeiras, mas sim consequências políticas<sup>78</sup>.

A urgência de uma delimitação mais clara daquilo que é / deve-ser “política” central do Estado frente áquilo que pertence a outras esferas é algo que começa desde logo por ser apresentado por H. Willke como uma autoproteção da política relativamente ao que nela é essencial e no sentido de a separar dos “detalhes” administrativos e burocráticos, que se relacionam com a atracção para a esfera estadual de tarefas que não lhe pertenceriam se fosse aplicado o princípio da subsidiariedade<sup>79</sup>.

<sup>76</sup> P. L. Berger / R. J. Neuhaus, *To Enpower People. From State to Civil Society*, Washington D. C., 1996, 157 – 164.

<sup>77</sup> H. Willke, *Atopia. Studien zur atopischen Gesellschaft*, Frankfurt / Main, 2001, 51 e ss.

<sup>78</sup> Idem, *Ibid.*, 65.

<sup>79</sup> Idem, *Ibid.*, 54.

Mas, a esta ideia acrescenta o sociólogo uma urgência de outra natureza, que provém da consciência dos efeitos da globalização. De certo modo, a sua pergunta pode ainda parecer um pouco provocatória, mas de nenhum modo nos fala de um mundo distante do nosso: “por que motivo não posso como cidadão alemão associar-me ao sistema de saúde americano, ao sistema de ensino inglês, à cultura do Tibete ou ao sistema desportivo do Brasil?”<sup>80</sup>

O que está em causa nesta interrogação é a deslocalização da troca e do sentido de pertença dos indivíduos a grupos e associações que, tornado possível pela digitalização da moeda e pelo largo alcance das tecnologias da comunicação, nos coloca perante os dois pólos de uma relação de extensão planetária constituídos por um lado pelo indivíduo e a sua liberdade de escolha e, por outro lado, pelas firmas transcontinentais ou “ciberespaciais” a operar em ramos como os seguros de saúde, em serviços financeiros ou educativos e culturais.

A globalização vai forçar os Estados nacionais a ir mais além do conceito habitual de subsidiaridade (segundo o qual as acções e decisões políticas centrais só se tornam obrigatórias se em instâncias inferiores, individuais ou associativas, não for possível agir e / ou decidir sobre determinados assuntos) no sentido de uma “subsidiaridade horizontal”, a qual implica a ideia de uma não-ingerência do sistema político em sistemas sociais autónomos do ponto de vista funcional, quando as circunstâncias não o exigirem explicitamente.

Desta exigência de “subsidiaridade horizontal” se pode concluir até que ponto a semântica política da modernidade tem de sofrer uma mutação profunda e, sendo certo que a “sociedade mundial” não pode já subordinar-se a um modelo politicamente centrado, é no entanto legítimo afirmar que a crítica de uma deriva para um novo *Leviathan* de extensão planetária só é possível com recurso à *promessa da modernidade* de que uma parte da semântica política moderna e contemporânea derivou<sup>81</sup>. A promessa da modernidade e o real da modernidade voltam a enlaçar-se sem possibilidade de sincronia e um tal desfasamento não se pode significar na estafada ideia de “utopia política”, precisamente porque este enlace não tem a característica de um elemento que projecta ou antecipa idealmente o outro. A promessa da modernidade é já um presente em descontinuidade consigo mesmo. Não é nada que esteja por vir.

A noção de uma futura constituição europeia foi avançada em círculos restritos antes da declaração pública do Ministro dos Negócios Estrangeiros

<sup>80</sup> Idem, *Ibid.*, 53.

<sup>81</sup> Cf. D. C. Korten, *Globalizing Civil Society. Reclaiming our Right to Power*, New York, 1998.

da República Federal Alemã, J. Fischer, no sentido das vantagens de uma Europa federada politicamente sob uma Constituição Europeia.

Esta declaração de um alto responsável europeu continuará a colocar problemas vários de decisão prática aos políticos e aos cidadãos da Europa.

Mas aos filósofos da política, a intervenção de J. Fischer coloca problemas semânticos.

Um problema semântico do tipo a que me estou a referir neste contexto resulta de um anacronismo entre a génese de um conjunto de termos habilitado a designar uma certa realidade social, jurídica ou política e a suportar determinadas condições normativas, e a evolução dos sistemas sociais.

Isto significa que determinados conceitos políticos podem continuar a ser utilizados sem que os seus referentes se situem nas mesmas condições de comunicação que aquela situação que os inaugurou. Também aqui se faz sentir a necessidade de uma concepção da cultura, como mediação entre a terminologia e as novas condições da evolução social.

No caso particular da Constituição Política europeia estamos situados perante vários problemas semânticos, de que um em especial nos oferece mais do que a imagem de um termo em fim de carreira, para evidenciar, antes, um paradoxo semântico.

Antes de tudo convém dizer que todo o paradoxo, no sentido em que o levo aqui entendido, nasce de um esforço para produzir no interior de um espaço diferenciado (desdobrado) uma unidade por parte de um elemento que consta do desdobramento, de uma das suas duas faces.

O termo que no caso da Constituição Política europeia gerou uma situação de paradoxo semântico foi o “povo”.

No centro da argumentação de um ensaio de D. Grimm sobre a Federação europeia, comentado por J. Habermas no mesmo ano de 1995<sup>82</sup>, está a ideia, retomada, entre muitos outros, pelo ministro J. P. Chevènement no ano 2000, num frente-a-frente com J. Fischer, de que não pode existir para já uma “Constituição Europeia”, porque não existe um “povo europeu”. Especificando o argumento em causa, teríamos o seguinte:

- i) O Povo é o sujeito político por excelência e só dele pode sair um poder constituinte;
- ii) Na Europa não há uma unificação cultural dos diferentes povos, a ponto de se poder falar em “povo europeu”;
- iii) logo, na Europa não há um sujeito político nem um sujeito do poder constituinte.

---

<sup>82</sup> J. Habermas, “Braucht Europa eine Verfassung? Eine Bemerkung zu Dieter Grimm” in Idem, *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*, Frankfurt / Main, 1996, 185-191.

Na resposta de J. Habermas a D. Grimm podem ler-se alguns elementos que condicionam o alcance deste género de argumentação<sup>83</sup>.

Mas o meu problema vai situar-se um pouco à margem destas reflexões de J. Habermas para sugerir duas ideias.

A primeira ideia diz o seguinte: o essencial do termo-conceito “povo” não está hoje tanto naquilo que ele designa de realidade étnica, linguística ou “cultural” num sentido frouxo, mas sim na sua função comunicativa no quadro do sistema político-constitucional.

A segunda ideia sustenta que é ao nível da função comunicativa do conceito de povo que nos encontramos dentro da situação paradoxal a que me referi antes.

Em que consiste esta situação paradoxal?

Por um lado, o povo é tomado como o sujeito da Constituição Política e como a própria condição existencial da observação e criação políticas. Por outro lado, é a Constituição Política que regula as condições institucionais gerais da existência social, política, jurídica e inclusivamente económica de um povo, determinando, também, os canais institucionais pelos quais pode ter lugar a manifestação da vontade política dos cidadãos.

Quem diz que não há um “povo europeu” não se refere somente a uma ausência de identidade étnica, linguística ou outra qualquer. A ser aceite, a negação de um “povo europeu” é mais radical e deve levar-nos mais longe, ou seja, deve conduzir-nos ao fulcro do paradoxo.

E o que, neste sentido, quer dizer a expressão “não existe um povo europeu”?

À luz do que foi dito sobre a significação paradoxal, aquela afirmação é idêntica a esta última: “não existe uma constituição europeia”.

O fulcro do paradoxo é, portanto, uma tautologia.

A única forma de sair desta última é quebrar a circularidade entre causa e consequência e isolar a causa-sujeito da Constituição. E é aqui que os anti-federalistas julgaram poder encontrar a sua própria razão ao declarar o que toda a gente, antecipadamente, já sabia: no caso da Europa não há causa-sujeito da Constituição, quer dizer, não há “povo europeu”. Só que ao argumentarem assim, os mesmo antifederalistas confundem a necessidade meramente lógica de saltar para fora da tautologia com a questão de saber se existe ou não empiricamente uma entidade chamada “povo europeu”. Mais ainda. Este procedimento confunde a ausência explicitamente declarada de um “povo europeu” com a outra ausência, de que esta pode ser um reflexo, e que simplesmente diz: não há povos.

Na realidade, confessada ou inconfessadamente, os *índices de realidade* a que recorreram aqueles que declararam a inexistência de um “povo

<sup>83</sup> Idem, *Ibid.*, in *loc. cit.*, 188-189.

européu” já não são os mesmos que serviram para caracterizar o povo do sangue e da raça, nem são os *índices de realidade* do povo do discurso iluminista e republicano relativo à “vontade geral”. Aqueles *índices de realidade* são hoje tão diminutos no caso da grande “casa europeia” como o são já ao nível do Estado-Nação.

Perdido por completo o horizonte do povo da raça, do solo e do sangue passa a referir-se a “identidade colectiva”, pois também a língua comum está em vias de deixar de ser um *índice de realidade* suficientemente esclarecedor. Assim, a “sociedade civil” forte assumiu muito recentemente o papel de *índice de realidade* para clarificar esta mesma “identidade colectiva”<sup>84</sup>.

A possibilidade de um mundo fora do paradoxo, de um povo fora da constituição em que está inscrito, reside no recurso ele mesmo jurídico, ou tornado juridicamente possível, ao referendo popular.

Porém, nas condições actuais, o referendo é um recurso dos diferentes membros nacionais da Europa e não pode ser integralmente entendido como um referendo “européu”, precisamente porque não há uma Constituição Política Europeia, que regule as condições desta consulta popular.

Como se afasta por princípio a possibilidade de instituição de uma Constituição Europeia pela via de uma Revolução europeia, embora J. Fischer refira que ela está em curso, e como, por outro lado, não há um monarca europeu, que possa dar uma Constituição ao Continente, resta a possibilidade da formação de uma Assembleia especial dotada de poderes constituintes, que será eleita pelos povos nacionais, mediante um mandato especial<sup>85</sup>. E a este respeito só resta uma última questão: quem inicia o processo de formação da Assembleia Constituinte?

Ora, é em torno de um problema como este que pode ter algum sentido desatar o momento tautológico do paradoxo semântico, para lhe dar uma saída. E foi esta saída que Hegel claramente determinou em 1817 quando, numa época de debate constitucional, na sua terra natal, declarou que “a Constituição não é feita por ninguém, faz-se a si mesma”<sup>86</sup>. O que é outra

<sup>84</sup> Cf. J.-C. Boual, “Une société civile européenne est possible” in Idem (ed.), *Vers une Société Civile européenne*, Paris, 1999, 13-51.

<sup>85</sup> O movimento federalista por uma Constituição europeia pode aprender alguma coisa com a experiência da transição constitucional dos países do Leste europeu e como neles se reconduziu a questão clássica relativa ao *pouvoir constituant* na problemática da “sociedade civil” forte. Cf. sobre o tema da institucionalização da democracia constitucional no Leste europeu A. Arato, *Civil Society, Constitution and Legitimacy*, o. c., especialmente 145 e ss.

<sup>86</sup> C. Becker / W. Bonsiepen / A. Gethmann- Siefert / F. Hogeman / W. Jaeschke / C. Jamme / H.-C. Lucas / K. R. Meist / H. Schneider (Hrsg.), *Vorlesungen über Naturrecht und Staatswissenschaft, Heidelberg 1817 / 18, mit Nachträgen aus der Vorlesung 1818 / 19, Nachgeschrieben von P. Wannemann*, Hamburg, 1983, 190.

forma de dizer que não importa qual o portador empírico do “poder constituinte”, desde que as condições da sua legitimidade estejam *comunicativamente* asseguradas.

*Mutatis mutandis*, a respeito da Constituição europeia nós devemos antes de tudo olhar para o passado e o presente da chamada “construção europeia” e ver nela todo um *processo constituinte*, como a base burocrático-administrativa, económica e financeira, mas também já política, que revela o “fazer-se” progressivo da Constituição europeia. Podemos, então, responder ao paradoxo da seguinte forma.

*O que falta não é o Povo como transcendência do sistema político e sua referência REAL, pois o povo será sempre o sujeito ausente da Constituição Política, mas o que falta é a decisão instituinte.*

Não se julgue, contudo, que a semântica do Povo, da Nação, da Soberania do Povo, etc. encontra as suas dificuldades mais insuperáveis na criação constitucional europeia, pois o conceito “doméstico” de povo supõe actualmente uma fragmentação cultural muito acentuada, que está muito longe de poder vir a encontrar repouso nas próximas décadas.

A *promessa da modernidade* não sofre apenas de uma crise de excesso de luz sobre a História e o “mundo ético”, que lhe é devolvida retrospectivamente, cegando-a. Ela atravessa uma outra deslocação, que lhe retira a força do seu impacto inicial.

Embora tivesse sido universalista de raiz, a ideia da emancipação política cruzada de uma forma nem sempre muito clara com a ideia de democracia encarnou quase sempre num discurso voltado para as unidades políticas do tipo do Estado-Nação<sup>87</sup>. No caso extremo da promessa revolucionária (universalista), os revolucionários tiveram sempre uma grande dificuldade em traçar o ponto de aplicação territorial da Revolução num mundo dividido em centros territoriais de exercício do poder político soberano, em estados.

O que se chama globalização traz consigo um duplo movimento, aparentemente contraditório, mas cumulativo, de *desnucleação* do Estado-Nação no sentido das suas sub-culturas internas e no sentido da sua diluição numa rede de interdependências exterior a ele.

A Constituição Europeia num mundo globalizado é o título de uma reflexão sobre a possibilidade da Democracia, não já como um sistema político ingenuamente entendido como “poder do povo”, mas como um sistema feito “em nome do povo”, no quadro de uma era pós-nacional.

“Em nome do Povo” é o símbolo de um adeus à *promessa da modernidade*. Mas um adeus gerado “em seu nome”, gerado no excesso de luz,

<sup>87</sup> Cf. D. Held, *Models of Democracy*, “10. Democracy, the Nation-State and the global system”, 335-360.

na insolação. Dir-se-ia, glosando uma vez mais o poeta: em nome de... ou no rasto de um perfume de sol. Mas não é a luz da *promessa da modernidade* que pode proteger esta nova infância do perigo da tirania?

**B) Ó povos do Globo! Um só Povo no Globo!**  
(“culturas” para além do sangue e do solo)

De um modo geral, pode afirmar-se que a pluralidade cultural é um facto presente em todas as civilizações que nasceram da troca e para as quais a troca é uma condição obrigatória de sobrevivência. A evidência desta constatação é tão forte que será mesmo impossível reconhecer um facto civilizacional sem a presença dos fenómenos de troca, o que implicará que na definição de civilização esteja já presente a ideia de um progresso pelo intercâmbio e, por conseguinte, faz parte do conceito de civilização o de interculturalidade.

Mas, nos nossos dias, nem sempre as sociedades cuidaram de articular em forma legal ou na perspectiva do Direito Constitucional a consciência deste dado civilizacional, muito embora se caracterizem a elas próprias como “sociedades abertas” ou “economias abertas”.

O discurso do multiculturalismo foi, num passado não muito distante, o discurso da multiracialidade ou do “muitas raças, uma só pátria” e serviu as finalidades da integração social das potências coloniais nas suas colónias. Contra este multiculturalismo de conveniência se geraram ou foram reactivados, por exemplo, os diferentes estilos da negritude, que chamavam a atenção para a particularidade étnico-cultural oprimida, como para qualquer coisa que o discurso oficial não contemplava na sua originalidade, pois se limitava a encobrir mediante a multiracialidade uma opressão que era no fundo económica e política.

Para além destas fórmulas típicas da exploração colonial, em que, afinal, o multiculturalismo contemporâneo lança as suas raízes terminológicas, o reconhecimento de uma alteridade a que se deve respeito, na forma de cultura alheia, está longe de ser um fenómeno uniforme no planeta.

T. Paine encarou a América como o “asilo da Europa” nas páginas iniciais do seu *Common Sense*, mostrando como o ideal americano era poder acolher no seu imenso território todos aqueles que na Europa aspiravam pela Liberdade, independentemente da sua nacionalidade<sup>88</sup>.

---

<sup>88</sup> T. Paine, “Common Sense” in Idem, *Rights of Man. Common Sense and other political writings*, Oxford – New York, 1995.

Sem vestígios do discurso colonial, o Canadá reconheceu-se como uma unidade política “multicultural” no início dos anos 1970, embora só em 1988 tivesse dado expressão oficial a esta realidade no *Canadian Multiculturalism Act* do parlamento<sup>89</sup>.

C. Taylor, cujo texto sobre o multiculturalismo marca um ponto de viragem na discussão filosófica sobre estes problemas, partiu da experiência da diversidade cultural e linguística do Canadá para nos oferecer uma generalização filosófica sobre o sentido da referência à identidade cultural num processo aberto de “reconhecimento”<sup>90</sup>. Na base da actual exigência de políticas multiculturais estariam duas aquisições da evolução histórica desde o século XVIII, que coincidem com importantes alterações de semântica política e de estrutura nas sociedades europeias: 1. o fim da honra corporativa do *Ancien Régime* e o nascimento da noção universalista e democrática da dignidade do género humano, que hoje se pretende alargar a todas as culturas; 2. o nascimento do conceito de *autenticidade* em alguns autores do século XVIII (C. Taylor refere-se sobretudo a Rousseau e a Herder), que estará no fundamento do que o mesmo autor designa por “identidade individualizada”, que só a “mim” pertence e só no interior de “mim” mesmo se pode descobrir<sup>91</sup>.

Na continuação do seu estudo, C. Taylor estabelece uma grande proximidade entre o *Self*, a “autenticidade” e esta “identidade individualizada” sem mostrar especial preocupação pela precisão conceptual.

Naquilo que diz respeito às propostas de políticas, C. Taylor considera insuficiente a neutralidade axiológica do pensamento liberal (identificado pelos nomes de J. Rawls e R. Dworkin<sup>92</sup>) relativamente ao valor intrínseco das culturas e áquilo que nelas é reconhecido, em cada caso, como aspirações à Vida Boa. Em alternativa, propõe o filósofo canadiano uma “Política da Diferença” activa<sup>93</sup>, que não se limite a reconhecer o direito à igualdade e ao tratamento igual de todos perante a lei geral e abstracta, mas exija e dê efectivação a práticas concretas dialógicas de reconhecimento, que deverão basear uma autêntica “fusão de horizontes” valorativos entre diferentes culturas. Aceitar que a política multicultural seja

---

<sup>89</sup> W. Kymlicka, *Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías*, (trad.) Barcelona / Buenos Aires, 1996. A discussão da experiência canadiana do multiculturalismo ocupa o capítulo 2, 25 – 55.

<sup>90</sup> C. Taylor, *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung. Mit Kommentaren von A. Gutmann, S. C. Rockefeller, M. Walzer and S. Wolf, mit einem Beitrag von Jürgen Habermas*, Frankfurt / Main, 1993.

<sup>91</sup> Idem, *Ibid.*, 18-19.

<sup>92</sup> Idem, *Ibid.*, 49.

<sup>93</sup> Idem, *Ibid.*, 28-29.

alicerçada no reconhecimento dialógico do valor das culturas implica que a Política da Diferença se fundamente numa Política do Conhecimento. Daqui resulta a importância que atribui C. Taylor à reorganização curricular dos estudos universitários, no âmbito dos estudos culturais<sup>94</sup>.

A obra de W. Kymlicka segue as mesmas linhas gerais da obra de Ch. Taylor no sentido da defesa de um “direito à cultura”, o que vai implicar um refinamento dos conceitos de direitos de comunidades e de direitos de minorias e também uma noção geral e ao mesmo tempo balizada de “cultura”. No capítulo 5 da sua obra entendia W. Kymlicka por “cultura social”: um modelo que proporciona aos seus membros formas de vida dotadas de sentido através da multiplicidade de actividades humanas incluindo a vida social, educativa, religiosa, recreativa e económica, abarcando as esferas pública e privada. Tais modelos totalizantes da vida em comum, continua o autor, tendem a concentrar-se em um território e a basear-se em uma mesma língua compartilhada<sup>95</sup>. As experiências canadiana e estado-unidense revelam, de modo especial, a acuidade do conceito político de “sociedades poliétnicas”, nas quais o mesmo território é suporte de uma grande variedade de etnias e modelos culturais com a correspondente variedade de aspirações à “vida boa”, de culto religioso, de vida privada e de recorte entre o privado e o público, de hábitos de vestuário, de concepções de ócio e de trabalho e, também, de língua.

Se devemos partir da ideia generosa da defesa de direitos e liberdades individuais do mesmo modo que devemos partir da defesa de direitos e liberdades de grupos culturais particulares, em virtude de nestes últimos se revelar um direito inalienável dos indivíduos a uma “pertença” cultural definida, então coloca-se ou pode vir a colocar-se o problema delicado da prevalência dos direitos dos indivíduos sobre os direitos culturais ou *vice-versa*.

Com base na concepção liberal clássica, o Estado deve ser tão independente da pertença étnico-cultural dos cidadãos como está, do mesmo modo, acima das querelas relativas à pertença religiosa. A consagração de direitos individuais seria já, por si mesma, uma forma de defender os direitos culturais desses mesmos indivíduos, quer mediante o estabelecimento de uma larga liberdade de associação quer por meio da protecção da vida privada e, por conseguinte, dos estilos individuais de vida. O que o filósofo canadiano questiona é se as garantias formais do Estado liberal são suficientes na protecção dos direitos de certas minorias, nomeadamente no que concerne à igualdade de oportunidades. Trata-se,

<sup>94</sup> Idem, *Ibid.*, 62.

<sup>95</sup> W. Kymlicka, *o. c.*, 112.

portanto, de uma questão formulada na linguagem da Justiça na sua componente “material” e não “processual”.

B. Barry discutiu mais recentemente de um modo aprofundado as teses dos autores que designou sob o rótulo comum “multiculturalistas” como W. Galston, W. Kymlicka, Ch. Taylor ou I. M. Young, no sentido de mostrar como o universalismo das posições liberais do estado moderno não se pode por de lado em virtude de uma sobreposição das defesas dos “direitos de grupos”, dos “direitos das monorias” ou dos direitos de certas comunidades a assegurar a sua perpetuação mediante a reprodução de tradições, costumes, usos e linguagem tomados por tipificadores<sup>96</sup>.

A discussão por B. Barry do direito de certas comunidades, consideradas minoritárias, à “sobrevivência cultural” põe a nu algumas dificuldades na atribuição de direitos a “culturas”, problemas estes que o uso retórico dos argumentos mais bem intencionados dos “multiculturalistas” ignorava<sup>97</sup>. É o caso com as reivindicações manipulatórias de direitos à manifestação exterior de “sinais” de pertença a determinadas comunidades, “sinais” esses considerados pela cultura política do Estado liberal como repugnantes ou contrários às aquisições civilizacionais<sup>98</sup>. Com isto se relaciona a questão de saber quais os limites daquilo que cada comunidade definida pela “cultura” entende ser o seu “próprio”, pois de um modo frontal B. Barry acusa os autores “multiculturalistas” de terem partido unilateralmente de um direito universal à diversidade cultural e à identidade cultural sem terem acrescentado a isso o dado histórico indiscutível que revela, também, a capacidade das culturas no sentido da adaptação e assimilação recíproca. As suas críticas e a intenção geral da sua obra é colocar a retórica do “multiculturalismo” e da sua preferência minoritarista perante a necessidade de respeitar a universalidade do estado moderno e da sua concepção dos direitos como atributos de indivíduos e não, directamente, de comunidades.

No caso europeu, um dos pontos de partida fundamentais na abordagem do fenómeno da convivência multicultural reside na constatação de que a Europa é hoje o centro de fluxos migratórios que ela não está em condições de parar por completo<sup>99</sup>, pois os seus imigrantes constituem um contributo

---

<sup>96</sup> B. Barry, *Culture and Equality*, Oxford, 2001, 252 e ss.

<sup>97</sup> Idem, *Ibid.*, 66-67.

<sup>98</sup> Veja-se o exemplo, muito curioso, dado por B. Barry, na sua obra, a propósito de um episódio, datado de 1835, relativo a uma invasão do território das ilhas Chatham, habitadas pelos Mori, por parte dos Maori da Ilha do Norte da Nova Zelândia: Idem, *Ibid.*, 253-254.

<sup>99</sup> Cf. J. Harding, “Os Indesejados” (trad.) in *Best of, O Independente*, Lisboa, Março 2000, 4-66.

essencial para a sua economia, que será tanto mais importante no futuro próximo quanto a mão-de-obra de origem europeia se encontra, desde há algumas décadas, num processo de terciarização acentuada, recusando desempenhar tarefas que não considera apropriadas. Esta tendência não conhece qualquer recuo, antes pelo contrário, regista-se um aprofundamento de tal ordem, que a revista *The Economist* (6-12 May 2000) não hesitava em declarar que “a Europa necessita de mais imigrantes”<sup>100</sup>.

Como resultado deste processo de *racialização do emprego*<sup>101</sup> verificam-se alterações mais ou menos vastas na composição da sociedade civil e na estrutura étnica da divisão do trabalho e é natural que surjam fenómenos de mestiçagem biológica ou cultural que, nos casos dos imigrantes de segunda ou terceira geração, nos colocam perante as chamadas identidades culturais hifenizadas<sup>102</sup>.

A Europa hesita em considerar-se a si mesma como espaço multicultural, continuando a remeter a questão da atribuição de direitos de cidadania aos seus imigrados para o regime constitucional da aquisição da nacionalidade, dividindo-se aqui, entre uma via assente no *jus loci* (França, sobretudo) ou a via do *jus sanguinis* (até há pouco tempo o caso da Alemanha, sobretudo)<sup>103</sup>.

Ao contrário da experiência americana, a Europa tem dificuldade em encarar os seus espaços territoriais como espaços de pertença e inclusão permanente de outros povos. A unidade de povo, território, estado e nação é ainda o modelo de referência do inconsciente colectivo dos diferentes povos da Europa, quando se trata de sentimentos e representações colectivas como o de Pátria<sup>104</sup> e isto acontece independentemente do facto de a História da Europa estar cheia de exemplos de uma constante troca inter-

<sup>100</sup> Cf. U. Mellotti, “International Migration in Europe: Social Projects and Political Cultures” in T. Modood / P. Werbner (eds.), *The Politics of Multiculturalism in the New Europe. Racism, Identity and Community*, London and New York, 1997, s. 73-92.

<sup>101</sup> Dados relativos ao princípio da década de 1990, para o caso inglês, pode o leitor encontrar na obra de F. Anthias / N. Yuval-Davis, *Racialized Boundaries*, London, 1996, 77 e ss. Dados relativos à França que cobrem a época entre 1946 e 1994 podem encontrar-se em Office des Migrations Internationales [www.omi.social.fr/omi/omiw.nsf/](http://www.omi.social.fr/omi/omiw.nsf/). Dados gerais encontram-se também no Jornal *Público* 1 /4/ 2001, 22-23.

<sup>102</sup> A. S. Caglar, “Hyphenated Identities and the Limits of «Culture»” in Modood / P. Werbner (eds.), o.c., s. 169 e ss.

<sup>103</sup> U. Melotti, art. cit. in *loc. cit.*, 75 – 83.

<sup>104</sup> A necessidade de repensar o conceito de pátria no mundo global foi focada num artigo-síntese de P. Sloterdijk, “Der gesprengte Behälter. Notiz über die Krise des Heimatsbegriffs in der globalisierten Welt” in *Spiegel Spezial*, Juni 1999, 24 e ss.

cultural, tal como a podemos reconhecer no quadro das várias ideias de Império<sup>105</sup>.

A associação estreita entre povo, território e nação levou a conceber o conceito de cultura como algo de facilmente delimitado, identificável e reidentificável através de traços exteriores, como por exemplo os traços fisionómicos, que se tornam os referentes simbólicos dos discursos em torno das raças. Em redor dessas referências ao corpo dos estranhos organiza-se um discurso que parece partir de essências, que ultrapassam a própria variabilidade histórica, o cruzamento inter-cultural e a mestiçagem e designam intemporalmente o “próprio” de cada raça e de cada cultura. Em articulação com este essencialismo da designação cultural do “outro” e do “mesmo” surgem as diversas representações maternas e / ou paternas do território e dos locais da “origem” como locais quase mágicos da geração da unidade do sangue, dos costumes e do solo.

O termo “multiculturalismo” surgiu de uma tomada de consciência progressiva sobre a impossibilidade de manter no pensamento político a referência à homogeneidade de território, povo, língua, costumes, estado e nação. As estratégias multiculturais de nível nacional ou local foram muitas vezes levadas a cabo como respostas a actos colectivos de violência e tumultos sociais, que marcaram os E. U. A. nas décadas de 1960-1970 e a Europa nas décadas de 1980-1990<sup>106</sup>, pondo em causa, precisamente, a harmonia social capaz de servir de exemplificação dessa homogeneidade. Como todos os termos destinados a fazer uma carreira pública também o “multiculturalismo” sofreu da doença da ambiguidade semântica e, em torno do seu significado *póscolonial*, se formaram várias atitudes que aqui podem resumir-se em quatro grupos, que se referem às formas de conceber a identidade étnico-cultural e à relação entre diferentes identidades.

1. O multiculturalismo designa uma atitude de essencialismo cultural, de acordo com a qual cada cultura possui uma essência própria separada das restantes culturas, que se exprime em aspectos físicos exteriores da raça, comportamentos, instituições culturais e religiosas, autonarrativas e festividades, que distinguem essas culturas das restantes. Nesta significação se deixa incluir um grande número

---

<sup>105</sup> A possibilidade de interpretar a actual época “globalista” como “época imperial sem Imperador” esteve em causa num pequeno livro visionário do ano de 1993, em que o autor colocava a questão de saber se a democracia sobreviveria ao ano 2000. Cf. J.-M. Guéhenno, *La Fin de la Démocratie*, Paris, 1993, especialmente 71 e ss.

<sup>106</sup> Y. Samad, “The plural Guises of Multiculturalism: conceptualizing a fragmented Paradigm” in T. Modood / P. Werbner (eds.), *The Politics of Multiculturalism in the New Europe. Racism, Identity and Community*, o. c., 240-260, especialmente 245.

- de práticas sociais e de orientações políticas. Inclusivamente podem aqui integrar-se as atitudes totalitárias frente à “especificidade” das etnias e culturas “impuras” ou consideradas “inferiores”.
2. O multiculturalismo representa uma política cultural anti-racista que se baseia em uma extensão do conceito universal de *dignidade humana* para o modo como nos devemos comportar em relação aos estranhos em geral. Esta forma de multiculturalismo pode ser designada como *multiculturalismo emancipatório* e fez parte das políticas de libertação nacional dos povos colonizados.
  3. O multiculturalismo aparece também como um rótulo da política adoptada por grande parte dos países europeus em relação às minorias nacionais, que constituem as populações imigradas. Neste caso, trata-se do “cada um no seu lugar”, solidário dos variados fenómenos de “guetização” cultural.
  4. Uma última forma de multiculturalismo é aquela que deverá estar na base da escolha de políticas públicas racionais e que tem por lema *deslocalizar, desnacionalizar, desterritorializar* a cultura.

Estes quatro modelos de multiculturalismo<sup>107</sup> podem reduzir-se, com alguma facilidade, a dois tipos-ideais, consoante as políticas a que se refere a noção de pluralidade cultural intensificam as *identidades étnicas exclusivas* ou promovem *identidades étnicas abertas*<sup>108</sup>.

Os fenómenos da construção das identidades pessoais e da construção das imagens dos destinos pessoais, a partir de projecções de uma mesma base étnica, não são fenómenos que se possam descrever somente numa consideração sociológica da cultura deste ou daquele povo.

Se, numa primeira abordagem, verificamos como a autocompreensão de si como membro de uma totalidade étnica é realizada num determinado meio narrativo e simbólico, em que o membro se refere a acontecimentos fundadores, religiosos e / ou políticos, ao solo primitivo e aos símbolos de ocupação do território, a História encarrega-se de nos mostrar, contudo, como esta simbólica do solo, dos costumes e do sangue nem sempre é perseguida com a mesma intensidade de autoconsagração.

Se o meio narrativo é essencial no processo de autoreferência das totalidades étnicas, já o uso das narrativas fundadoras e a importância relativa das mesmas na História das comunidades e na aloreferência tem uma razão de ser que não depende, directamente, da necessidade da rememoração da origem comum.

<sup>107</sup> Cf. F. Anthias / N. Yuval-Davis, *o. c.*, 158 e ss.

<sup>108</sup> Devo a referência aos conceitos de “identidades exclusivas” e de “identidades híbridas” a Y. Samad, art. cit., in loc. cit., 246 e 256.

*A ideia que aqui pretendo sustentar é a de que, na História mais recente da Europa, o recurso à semântica do solo, do costume e do sangue por parte de certas comunidades se fica a dever não apenas às exigências de autoafirmação mas a uma necessidade mais profunda, que é a de se colocar do exterior de uma universalidade que essas comunidades não foram capazes de produzir historicamente como resultado da sua própria cultura. É como se assistissemos, por um lado, ao remorso do colonizador na forma da doutrina da igualdade em direitos de todas as culturas e à impotência do colonizado na obsessão da autoreferência.*

A obsessão da autoreferência é a outra face do universalismo, que essas culturas ousam contestar. É a presunção da autoreferência das culturas, que torna este universalismo tão necessário. Pois é dessa autoreferência que a universalidade se alimenta para se justificar a si própria, como um *universalismo das diferenças*. Entre o remorso do colonizador que universaliza a diferença e a impotência do colonizado que individualiza a autoreferência se gera uma cumplicidade e uma mútua implicação, que fazem o essencial do modo como a nossa época histórica vive, no terreno da cultura, as suas estruturas ontológicas mais profundas.

A única *chance* de uma política multicultural que se queira afirmar para além da universalidade sem conteúdo e para além da autoreferência sem alteridade reside no início de uma nova modalidade realista e sincera de narrar as fundações da cultura, a partir daquilo que, afinal, é a cultura viva, como *cultura em crise de identidade*. O fim da barbárie não está apenas no facto de a referência ao bárbaro ter deixado de ser possível em virtude de os bárbaros estarem há muito entre nós mas ainda pelo facto de a cultura do europeu ser, há muito, uma *cultura polígama*.

Não interessa, por isso, interrogar apenas o que faz a identidade de uma determinada cultura, mas ainda, e justamente para não se cair no folclore, interessa perguntar por aquilo que nela estende um véu sobre primitivas raízes puras, tornando-as inalcançáveis.

No que se refere ao exercício narrativo sobre si próprias das diferentes “culturas”, é possível ver como entre o esforço da reconstrução narrativa da identidade de si das culturas e a revelação da heteronomia a que está desde sempre sujeita uma tal identidade, na medida em que ela se narra sempre perante um estranho e para ele, entre o “si mesmo” nas suas imagens de perfeita autoinclusão de todos os aspectos do viver em comum e o a-quem-se-diz-quem-somos presente em todas as narrativas identitárias está o caminho que sempre levou as narrativas sobre quem se é ao limite da autoctonia. Narrar-se é querer-se a si para além de si, é reivindicar para si uma identidade transmissível e cuja transmissibilidade põe já em risco o seu carácter exclusivo e fechado. Correndo muito embora o risco da má

interpretação pode sustentar-se o seguinte: a mestiçagem começa e revela-se na necessidade de autonarração.

É a partir desta capacidade de associar a memória identitária de si mesmo como “unidade” cultural a um destinatário dessa “autobiografia”, que se pode entender o valor da passagem da exigência de consagração da dignidade das culturas para a dignidade humana em geral, pois a “dignidade do Homem” na época do fim de todos os humanismos e da chamada “pós-humanidade” (época, também, de des-figuração de um ente que sempre se situou na fronteira entre ele próprio, a natureza e a técnica) é a única expressão da unidade do “mundo ético”, que sobrevive depois de todas as culturas se terem descoberto como culturas *impuras*, ou seja, como culturas narráveis, diversamente transmissíveis nessas narrações e nos seus símbolos, expostas às outras culturas, odiadas e *flirtadas*, rejeitadas e anatemizadas e diversamente plagiadas pelas outras. Trata-se, pois, do horizonte em que voltamos a reconhecer a universalidade *formal* dos “direitos do homem” exactamente no seu *formalismo*, ou seja, na iteração indefinida da sua transmissibilidade, da sua abertura a um “qualquer que seja” o indivíduo e, com este, a toda a raça, tribo, fratria, família.

O multiculturalismo será, então, na sua expressão mais séria, uma política pós-cultural, e também, possivelmente, neste sentido que lhe atribuo, será a única política a poder designar o sujeito suposto saber e o sujeito supostamente soberano do “mundo ético” entendido como Globo.