

RENATO SALGADO MENDES

PATRIOTISMO E LEGITIMIDADE DEMOCRÁTICA: A COMPLEMENTARIEDADE
ENTRE RAZÃO E EMOÇÕES POLÍTICAS

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em
Ciência Política da Universidade Federal
Fluminense, como requisito para obtenção do grau
de doutor. Área de concentração: Teoria Política.

Orientador: Prof. Dr. CESAR KIRALY

Niterói

2017

Ficha catalográfica automática - SDC/BCG
Gerada com informações fornecidas pelo autor

M538p Mendes, Renato Salgado
Patriotismo e legitimidade democrática : A complementaridade entre razão e emoções políticas / Renato Salgado Mendes ; Cesar Kiraly, orientador. Niterói, 2017. 156 f.

Tese (doutorado)-Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2017.

DOI: <http://dx.doi.org/10.22409/PPGCP.2017.d.00847840751>

1. Patriotismo. 2. Legitimidade governamental. 3. Democracia. 4. Moralidade. 5. Produção intelectual. I. Kiraly, Cesar, orientador. II. Universidade Federal Fluminense. Instituto de Ciências Humanas e Filosofia. III. Título.

CDD -

À minha mulher, Luciana. Love... the higher law.

Às minhas filhas, Clara e Carolina, que, durante mais de metade de suas vidas, tiveram que dividir seu pai com a pesquisa para esta tese.

AGRADECIMENTO

Ao professor Cesar Kiraly, pelas aulas e discussões que iluminaram vários temas e mostraram as sombras de outros; pelo apoio diante de surpresas desagradáveis; pela paciência; pela amizade.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	1
CAPÍTULO 1 – Nacionalismo e patriotismo: as duas faces do particularismo	6
1.1 – Particularismo fechado: a nação e o nacionalismo	7
1.1.1 – Definições de nação e nacionalismo	8
1.1.2 – As diferentes abordagens teóricas do nacionalismo	11
1.1.2.1 – Primordialismo	12
1.1.2.2 – Etnossimbolismo.....	15
1.1.2.3 – Modernismo	17
1.1.3 – Particularismo fechado.....	22
1.2 – Particularismo aberto: a pátria e o patriotismo	24
1.2.1 – Definições de pátria e patriotismo.....	24
1.2.2 – A pátria na contemporaneidade.....	25
1.2.3 – Particularismo aberto	28
CAPÍTULO 2 – Lealdade política.....	29
2.1 – <i>Civitas</i> ou <i>κοσμολιτυς</i> ? O que tem precedência em nossas considerações morais?..	30
2.1.1 – “Comunidade moral”	31
2.1.2 – “Comunidade ética”	34
2.2 – Os limites da lealdade	37
2.2.1 – A lealdade demarcada	39
2.2.2 – A expansão do próximo	48

CAPÍTULO 3 – Patriotismo	55
3.1 – A vivacidade da pátria	56
3.2 – A pátria, o bem coletivo e o bem comum	61
3.3 – A busca pelo bem comum enquanto conversa	64
3.4 – A colonização da ideia de pátria pelo nacionalismo	68
3.5 – O patriotismo moderado	69
CAPÍTULO 4 – Patriotismo, lealdade e legitimidade democrática	75
4.1 – Patriotismo e razão – o patriotismo constitucional	77
4.1.1 – A ideia de patriotismo constitucional na Alemanha Ocidental	77
4.1.2 – O patriotismo constitucional em Habermas	82
4.1.2.1 – O agir comunicativo e o mundo da vida	83
4.1.2.2 – As linguagens dos sistemas econômico e administrativo	85
4.1.3 – Legitimidade das decisões políticas no ambiente patriótico	86
4.2 – Patriotismo e sentimento – as emoções políticas	93
4.2.1 – As emoções políticas em Martha Nussbaum	94
4.2.2 – Emoções políticas e a geração de bons sentimentos coletivos	98
4.3 – Razão, emoção e legitimidade democrática	102
CAPÍTULO 5 – Estudo de caso: a Alemanha depois do nazismo	105
5.1 – A questão da culpa alemã: o conceito de responsabilidade coletiva em Karl Jaspers (1945)	107
5.2 – O presente condena o passado: a Controvérsia de Fischer (1961-1964)	115
5.3 – Historikerstreit: reação à tentativa de normalizar o nazismo (1986)	122
5.4 – A reunificação da Alemanha: a volta da Kleindeutschland (1990)	126
5.5 – A Alemanha europeia: a crise dos imigrantes (2015-2017)	130

CONCLUSÃO.....	135
BIBLIOGRAFIA	138

RESUMO

Este estudo defende que é em um ambiente patriótico que Estados democráticos encontram uma maior estabilidade política. É a partir do momento em que uma população se sente ligada ao Estado, enquanto pátria, que é gerado um sentimento de lealdade política, fundamental para a vida em comunidade com vistas ao cuidado com um bem coletivo e comum. Para evitar o risco da instrumentalização das massas, como historicamente ocorreu com o sistema particularista fechado do nacionalismo, o conceito de pátria deve ser entendido como um sistema particularista aberto que deve fomentar uma ativa e crítica participação política de cidadãs e cidadãos em constante processo de deliberação democrática sobre a vida em comum cambiante. Esta ligação deve ser, simultaneamente, racional e emocional, ambas formas de interação com a pátria que devem ser complementares para a legitimação das instituições políticas nos Estados democráticos ocidentais.

ABSTRACT

This study argues that is in a patriotic environment that democratic States reach a greater political stability. It is once a people feels connected with a State, as a *patrie*, that a political loyalty is generated, a loyalty that is fundamental for a life in community that expects care for a good that is collective and shared. To avoid the danger of an instrumentalization of the masses, as historically occurred with the closed particularistic system of the nationalism, the concept of *patrie* shall be understood as an open particularistic system that should encourage an active and critical participation of the citizens in a constant process of democratic deliberation on a shared and changing way of life. This connection shall be, simultaneously, rational and emotional, both ways of interaction with the fatherland that should be complementary for the legitimating of the political institutions in democratic western States.

INTRODUÇÃO

Os conceitos de patriotismo e de legitimidade democrática parecem vir de áreas distintas da ciência da política. Os arroubos emocionais das históricas declarações patrióticas não parecem ser facilmente adaptáveis à análise racional de processos legislativos. Razão e emoção costumam ser vistos como ambientes antagônicos, colocados em campos semânticos diferentes das interações políticas. O predomínio de um num determinado acontecimento levaria necessariamente à redução da importância relativa do outro. E, afinal de contas, o patriotismo não é o último refúgio de um canalha?

Defendo, no entanto, que não apenas o patriotismo continua a ser uma das principais forças nas deliberações políticas mais relevantes dentro dos Estados democráticos ocidentais, como que existe uma complementaridade entre a razão e a emoção nestas interações. Uma observação das práticas políticas com vistas a fazer considerações sobre a legitimidade democrática e a estabilidade política das instituições que não leve em consideração ambas, a razão e a emoção, conta apenas metade da história. Em outras palavras, só há participação política ativa na esfera pública dentro das sociedades democráticas se houver um envolvimento emocional de cidadãos e cidadãs.

O que leva as pessoas a participarem das discussões sobre o bem comum na esfera pública? Em alguns casos, é certo, podem ser os interesses específicos do indivíduo. Mas grande parte das questões sobre as quais nos sentimos convidados a participar - ou pelo menos acompanhar com interesse - do debate público são temas que vão muito além dos nossos interesses específicos, como uma ameaça de guerra no exterior, um movimento separatista, aborto, liberdade de cátedra ou expressão artística, a laicidade do Estado ou o casamento entre pessoas do mesmo sexo. O que nos move? Por que nos sentimos mais envolvidos com tais questões aqui do que no exterior?

O conceito de pátria envolve a relação especial que desenvolvemos com o ambiente politicamente definido no qual vivemos. Ao contrário da versão que confunde pátria e nação (e patriotismo e nacionalismo), a pátria não é uma obrigatoriedade de aceitar determinadas características imutáveis de uma sociedade, não é imobilista nem tende a um conservadorismo exagerado. Ao contrário, o discurso patriótico historicamente está ligado a movimentos de resistência a ideias consideradas contrárias ao interesse comum tal como ele é percebido. O conceito de pátria não tem conteúdo substantivo. Desta forma, o patriotismo pode ser considerado o movimento no sentido de fazer com que o ambiente em que eu vivo seja como ele deve ser.

A discussão sobre a pátria acaba por trazer à tona uma série de outros temas relevantes para a ciência política hoje, como a relação entre a moralidade e uma expectativa de lealdade

política ao meu país. Se devo ser leal ao meu Estado, esta lealdade deve me obrigar a defender meu país mesmo quando eu, moralmente, percebo que ele erra em alguma questão na sua interação com outros países? “Meu país, certo ou errado”, como diz outra conhecida frase na história das declarações patrióticas? Por outro lado, não seria a lealdade que sinto por meu país que me faz chamá-lo de “meu” em primeiro lugar? Se pensarmos qual seria a alternativa à lealdade política, se eu não mais considerasse este país “meu”, a resposta poderia ser a minha retirada da discussão pública, um sentimento de alienação que viria da falta de um envolvimento emocional com aquilo que não considero meu. E não é isso que se espera de cidadãos e cidadãs num Estado democrático, mas sim a participação política ativa.

Ao mesmo tempo, uma lealdade política desprovida de limites morais poderia ser um convite à agressividade contra minorias, imigrantes e estrangeiros. Portanto, o envolvimento emocional necessário para a participação política ativa do cidadão deve ser mesclado com considerações éticas e morais. Acredito que um patriotismo moderado pode ser atingido se entendermos a legitimidade política nos países democráticos como uma solução de compromisso entre razão e emoção.

Nos Estados democráticos ocidentais, que são àqueles aos quais restrinjo minha pesquisa, vejo como uma solução de compromisso adequada a adoção dos princípios da interpretação que Jürgen Habermas faz do conceito de patriotismo constitucional. O que equilibraria tanto as pressões clientelistas do poder administrativo quando os autointeresses monetários do poder econômico seria a valorização das discussões da população de um mundo da vida dentro de uma influente esfera pública. Os procedimentos das instituições e as decisões pontuais mais relevantes do Estado devem ser considerados legítimos em três aspectos: pragmáticos (devem ser adequadas para se chegar a um fim), ético-políticos (devem respeitar o que a comunidade considera ser seus valores *hoje* – pois os valores mudam com o passar do tempo) e morais (os efeitos das ações devem ser aceitáveis por todos os potencialmente atingidos).

Se Habermas reconhece a importância do sentimento de envolvimento da população, uma vez que o principal elemento legitimador é o agir comunicativo de uma população que se sente parte de um mundo da vida específico, as emoções políticas ainda não estão inteiramente resguardadas no modelo de patriotismo constitucional. Para isso, considero ser necessário, para que se atinja o equilíbrio, a preocupação com as emoções políticas tais quais defendidas por Martha Nussbaum. O movimento proposto por Habermas só será funcional caso encontre uma população suficientemente envolvida nas discussões políticas. Ou seja, uma população patriótica. É neste ponto que entram as emoções políticas.

Nussbaum defende a criação de um ambiente político no qual sejam promovidos bons sentimentos, respondendo com a mesma moeda aos movimentos que manipularam as massas para que elas passassem a crer em imoralidades como superioridade racial, xenofobia, homofobia, belicismo ou racismo. Cabe a um Estado democrático fomentar o pensamento crítico e a imaginação perspectiva, fazendo com que as pessoas reconheçam nos outros iguais.

Se uma parcela substancial da população tivesse esta relação vívida e particular com seu país, estaria muito mais motivada para a participação política e até mesmo para os sacrifícios que por vezes são necessários no ambiente coletivo. Neste ambiente de emoções políticas, o racionalismo do patriotismo constitucional encontraria as melhores condições para a busca de uma sociedade democrática legítima. Uma pátria.

Para percorrer este trajeto, começo no capítulo um fazendo uma distinção que, quando ausente, provoca grande parte das restrições que são feitas ao patriotismo. Neste capítulo, defino os conceitos de nação e nacionalismo e traço um mapa do atual estado do pensamento sobre o nacionalismo, que é bem mais desenvolvimento do que os estudos sobre o fenômeno do patriotismo. Tal descrição é necessária devido ao fato de muito frequentemente as distintas ideias pátria x nação e patriotismo x nacionalismo serem confundidas. A diferença fundamental entre nação e pátria é o fato de estes dois conceitos terem objetos completamente distintos. A nação é, para os nacionalistas, um grupo de pessoas que supostamente possuem determinados marcadores que as identificam como integrantes do grupo, simultaneamente as diferenciando daqueles que não fazem parte. Um movimento nacionalista pretende conquistar ou manter um Estado que atenda esta população nacional. Em outras palavras, a nação acredita ter características definidas que os nacionalistas querem proteger. É uma forma de particularismo fechado a mudanças. Ora, a pátria e o patriotismo são o contrário disso: o objeto da pátria é um território historicamente ligado a pessoas, mas a pátria *não* tem substância. Ela está em permanente construção. É, portanto, uma forma de particularismo aberto.

A questão da lealdade política, tão cara ao sentimento patriótico, será discutida no capítulo dois. É moralmente aceitável distinguir os compatriotas como pessoas a quem devo conceder determinados privilégios em termos de dedicação e cuidado? Em diversas interpretações relacionadas ao conceito de moralidade, esta preferência seria no mínimo problemática, quando não proibida. Ao mesmo tempo, a ausência de lealdade pode gerar um problema comum nos países ocidentais atualmente: a alienação, uma retirada voluntária do debate político.

Os vários desdobramentos dos conceitos de pátria em patriotismo merecerão atenção específica no capítulo três. Mobilizando ideias de David Hume, aqui é defendido que a pátria é muito mais vivaz que o sistema de preferências localistas historicamente alternativo que é o conceito de nação. Descreve-se também a forma como os nacionalistas “colonizaram” a ideia de patriotismo para tentar usar seus argumentos mais sólidos. Aqui também definiremos as principais características do pensamento patriótico: os patriotas querem que a pátria prospere, mas o que deve ser a pátria é algo a ser decidido politicamente. Nos Estados democráticos ocidentais, através de processos democráticos legítimos ligados a um patriotismo moderado.

No capítulo quatro, realizo o encontro entre os elementos racionais e emocionais mobilizados pela ideia de patriotismo. A recuperação do termo “patriotismo” nas últimas três décadas se deve, em boa medida, à adoção do conceito de patriotismo constitucional, muito ligada à figura de Habermas. Na verdade, o movimento do pensador alemão foi ainda mais complexo, pois ele adotou esta expressão por ela já existir e ser bastante influente no contexto alemão ocidental na década de 1980. Ao conceito de patriotismo constitucional, para torná-lo realmente patriótico, acrescentamos as emoções políticas tais como defendidas por Martha Nussbaum.

Para verificar o funcionamento na prática do conceito de patriotismo entendido como o ambiente no qual há o encontro dos aspectos complementares entre razão e emoção, no capítulo cinco estudo diversas controvérsias públicas ocorridas na Alemanha desde o fim da Segunda Guerra Mundial até a recente crise da chegada de imigrantes sírios ao país. Em todas as polêmicas que chegaram com força à esfera pública alemã, é possível ver a importância da relação entre os polos emocional e racional. Quando há um equilíbrio entre eles, há uma tendência de estabilização. Quando um dos dois polos surge mais intensamente, há uma tendência de as consequências da solução da controvérsia provocarem mais instabilidade política.

CAPÍTULO 1 – NACIONALISMO E PATRIOTISMO: AS DUAS FACES DO PARTICULARISMO

Há duas formas dominantes de particularismos ligados ao Estado: nação e nacionalismo; e pátria e patriotismo. Na prática política cotidiana, há grande imprecisão no uso destes termos. No dia a dia da atividade política, muitas vezes as palavras “Estado”, “país”, “nação” e “pátria” são usadas como sinônimos – na verdade, as duas últimas frequentam discursos de detentores de mandato como substitutos mais agradáveis da primeira. O mesmo ocorre frequentemente na academia. No caso das práticas políticas associadas às palavras “nacionalismo” e “patriotismo”, já não há confusão por associação indevida com a ideia de “estatismo”. Há, no entanto, uma incompreensão em relação aos significados das duas primeiras. Tanto no discurso político não especializado quanto em trabalhos acadêmicos não voltados diretamente para o estudo destas formas de particularismo, o costume é considerar o nacionalismo negativo (violento, fanático) e o patriotismo positivo (altruísta, acolhedor): “nós” somos patriotas e “eles” são nacionalistas.

Nacionalismo e patriotismo são fenômenos que podem ser compreendidos como duas formas de particularismo que se preocupam com objetos distintos. O objeto do nacionalismo é a nação, uma população supostamente reconhecível através de determinados marcadores – raça ou etnia, território, história (passado e futuro), idioma, religião, cultura comuns. Já o objeto do patriotismo, a pátria, é um Estado ou entidade subestatal, ou unidade política que já existiu ou que se almeja que venha a existir no futuro previsível. Chamo o nacionalismo de “particularismo fechado”. O patriotismo, de “particularismo aberto”.

Neste capítulo, defino as ideias de nação e nacionalismo, áreas que já recebem atenção acadêmica multidisciplinar específica desde a primeira metade da década de 1980. Depois disso torna-se possível fazer uma avaliação preliminar dos conceitos de pátria e patriotismo, ressaltando inicialmente apenas os aspectos que distinguem o particularismo fechado da nação do particularismo aberto da pátria. Os três capítulos seguintes falarão detidamente sobre o fenômeno do patriotismo.

1.1 Particularismo fechado: a nação e o nacionalismo

“Proponho-me a analisar com os senhores uma ideia, clara em aparência, mas que se presta aos mais perigosos mal-entendidos.” Escrita há 135 anos, a introdução do historiador

Ernest Renan à sua conhecida resposta à pergunta “o que é uma nação?”¹ continua sendo a mais prudente forma de se iniciar um estudo sobre o conceito de nação. Se sua conclusão de que esta se trata de um “plebiscito diário”, no qual as pessoas num grupo populacional esquecem algumas coisas e lembram outras *juntas*² continua válida, a complexidade do tema e sua importância para os eventos políticos internos aos diferentes Estados e na relação entre eles nas décadas seguintes ao discurso de Renan é tão significativa que uma compreensão mais profunda sobre o fenômeno tornou-se imperativa. Apesar disso, ainda não há uma definição universalmente aceita do que seja uma nação.

1.1.1 Definições de nação e nacionalismo

Etimologicamente, o termo nação deriva do latim *natio*, que foi usado como participio passado do verbo nascer, algo como “ter nascido”. Aparentemente, no passado o termo foi também usado para referir-se a estrangeiros. A mais antiga menção registrada é do filósofo Cícero, que no primeiro século aEC³ usa o termo para dizer que todas as *nationes* podem ser escravizadas, mas não a comunidade (*civitas*) grega. Nas universidades medievais, *natio* servia para designar grupos de estudantes que vinham da mesma região e/ou falavam idiomas semelhantes entre si. Isso ocorreu já no século XIV na Universidade de Praga e na Universidade de Paris, com o termo acabando por ser emprestado à língua francesa medieval⁴.

Se no senso comum o significado da palavra nação muitas vezes é impreciso, dentro do campo de estudos do nacionalismo este problema não é muito diferente. Anthony D. Smith tenta chegar a um denominador comum entre as diversas versões para o significado de nação com a seguinte definição:

a named and self-defined human community whose members cultivate shared myths, memories, symbols, values and traditions, reside in and identify with a historic homeland, create and disseminate a distinctive public culture, and observe shared customs and common laws⁵.

¹ Palestra proferida na Sorbonne em 1882. RENAN, Ernest. *Qu'est-ce qu'une Nation?*. Coleção eletrônica da Biblioteca Municipal de Lisieux. <http://www.bmlisieux.com/archives/nation01.htm>. Acessado em 18.nov.2017. Tradução minha.

² Ibid.

³ Utilizarei nesta tese as formas laicas de datação “antes da era Comum” (aEC) e “Era Comum” (EC) para me referir ao que, em outros textos, é chamado de “antes de Cristo” e “depois de Cristo”.

⁴ HOBBSBAWN, Eric J. *Nações e Nacionalismos desde 1780: Programa, Mito e Realidade*. Rio de Janeiro. Paz e Terra, 1990. Página 29.

⁵ SMITH, Anthony D. *The cultural foundations of nations: hierarchy, covenant and republic*. Cingapura. Blackwell Publishing, 2008. Página 19.

Curiosamente, a definição de Smith, principal líder da corrente que hoje defende que as nações têm sua origem num passado histórico (ainda que imaginado ou romantizado), é bastante próxima à de Joseph Stálin, cujo governo atropelou todos os pleitos nacionais dos povos constituintes na União Soviética:

Uma nação é uma comunidade de pessoas historicamente constituída, formada com base em língua, território, vida econômica, e características psicológicas comuns manifestadas numa cultura comum. (...) É apenas quando todas estas características estão presentes juntas que temos uma nação.⁶

Ou seja, ambos acreditam na existência de características físicas e culturais que tornam uma nação algo que é reconhecível. Esta posição, no entanto, é contraditada por muitos autores que se debruçaram sobre o tema e compreendem a nação como um fenômeno recente, como uma resposta cognitiva de populações submetidas a determinados fatos historicamente contingentes ocorridos devido a profundas mudanças sociais próprias dos últimos dois séculos. Uma das mais influentes definições do conceito de nação é a do cientista político Benedict Anderson, que considera que este produto “objetivamente moderno aos olhos do historiador”⁷ é o que se pode chamar de uma “comunidade imaginada”, pois “*all communities larger than primordial villages of face-to-face contact (and perhaps even these) are imagined*”⁸. Na sua definição, a nação:

It is an imagined political community – and imagined as both inherently limited and sovereign. It is *imagined* because the members of even the smallest nation will never know most of their fellow-members, meet them, or even hear of them, yet in the minds of each lives the image of their communion. (...) The nation is imagined as *limited* because even the largest of them, encompassing perhaps a billion living human beings, has finite, if elastic, boundaries, beyond which lie other nations. (...) It is imagined as *sovereign* because the concept was born in an age in which Enlightenment and Revolution were destroying the legitimacy of the divinely-ordained, hierarchical dynastic realm. (...) It is imagined as a *community* because, regardless of the actual inequality and exploitation that may prevail in each, the nation is always conceived as a deep, horizontal comradeship. Ultimately it is this fraternity that makes it possible, over the past two centuries, for so many millions of people, not so much to kill, as willingly to die for such limited imaginings.⁹

⁶ STÁLIN, Joseph. *The Nation*. In: HUTCHINSON, John e SMITH, Anthony D (eds.). *Nationalism*. Coleção Oxford Readers. Oxford. Oxford University Press, 1994. Páginas 20-21. Stálin foi “Ministro das Nacionalidades” durante o governo de Lênin na década de 1920. Tradução minha.

⁷ ANDERSON, Benedict. *Imagined Communities: reflexions on the origin and spread of nationalism – revised edition*. Londres. Verso, 1991. Página 5. Tradução minha.

⁸ Ibid. Página 6.

⁹ Ibid. Páginas 6-7. Grifos do autor.

O antropólogo social Ernest Gellner concorda com Anderson na impossibilidade de se definir características substanciais numa nação (e em qualquer nação). Ele acredita que nações são simplesmente inventadas, o que, portanto, o faz ir além de Anderson, pois indica intencionalidade na construção das identidades nacionais: em outras palavras, a invenção implica numa intenção no fomento à imaginação de algo (no caso, a nação). Ele despreza do conceito de nação qualquer elemento que vá além do sentimento de pertencimento que as pessoas têm por tal tipo de comunidade:

1) Two men are of the same nation if and only if they share the same culture, where culture in turn means a system of ideas and signs and associations and ways of behaving and communicating. 2) Two men are of the same nation if and only if they *recognize* each other as belonging to the same nation. In other words, *nations maketh man*; nations are the artefacts of men's convictions and loyalties and solidarities. (...) It is their recognition of each other as fellows of this kind which turns them into a nation, and not the other shared attributes, whatever they might be, which separate that category from non-members.¹⁰

Se há grandes divergências na definição do que é uma nação, todos concordam, no entanto, que o *objeto da nação* é um *determinado conjunto de pessoas*. Não importa se este grupo populacional possui realmente certas características compartilhadas, ou se simplesmente há um grupo de pessoas que (por qualquer que seja o motivo) imagina ser parte de uma comunidade, que por sua vez pode ter sido inventada intencionalmente. Uma nação pode ser vinculada a um território (e frequentemente é), mas não há qualquer impedimento de se imaginar uma nação nômade (como várias são, e outras tantas foram no passado). Uma nação pode ser ligada a um Estado ou região política e institucionalmente delimitada (e a maioria, hoje, é), mas pode igualmente não ser e jamais ter tido tal unidade política (como tâmeis, iorubás, curdos ou uígures hoje).

Há também uma relativa concordância em relação ao conceito de nacionalismo. Não importando se há certas características compartilhadas numa determinada população, ou se simplesmente há um grupo de pessoas que (por qualquer que seja o motivo) imagina ser parte de uma comunidade, o nacionalismo é uma atividade política que se baseia na suposta existência de alguma nação e que tem como objetivo criar uma estrutura institucional fundada nisso. Como resume Gellner: “*Nationalism is primarily a political principle, which holds that the political and the national unit should be congruent.*”¹¹ Ou seja, mesmo que uma nação

¹⁰ GELLNER, Ernest. *Nations and Nationalism* Ithaca. Cornell University Press, 1983. Página 7. Grifos do autor.

¹¹ *Ibid.* Página 1.

jamais tenha tido um Estado (ou, pelo menos, um grande grau de autonomia dentro de um Estado), este é seu objetivo.

1.1.2 As diferentes abordagens teóricas do nacionalismo

Durante o século XIX e grande parte do século XX, o estudo do nacionalismo se limitou, em grande medida, a estudos dos movimentos nacionalistas. Ou seja, o que se estudava não era o fenômeno sociológico e político, mas as consequências destes movimentos no ambiente interno de um determinado Estado ou para as relações internacionais. Análises sobre movimentos por si mesmos, em grande medida, se limitavam a estudos dos discursos e afirmações dos próprios nacionalistas. Até a década de 1960, o máximo que se tentara fora a criação de determinadas tipologias que agrupavam os movimentos nacionalistas em alguns grupos assemelhados¹². Mas nunca fora negado que o nacionalismo fosse algo natural.

Isso mudaria com a publicação em 1960 de *Nationalism*, do historiador Elie Kedourie, que analisava o nacionalismo como um fenômeno sociológico que impõe homogeneidade cultural aos povos. Também, contra o discurso dos nacionalistas (que sempre alegam que as nações tem uma longa história de séculos ou, em alguns casos, milênios), afirma, logo no provocador primeiro parágrafo de seu livro, que:

Nationalism is a doctrine invented in Europe at the beginning of the nineteenth century. It pretends to supply a criterion for the determination of the unit of population proper to enjoy a government exclusively its own, for the legitimate exercise of power in the state (...). Briefly, the doctrine holds that humanity is naturally divided into nations, that nations are known by certain characteristics which can be ascertained, and that the only legitimate type of government is national self-government.¹³

Outro desbravador do estudo do nacionalismo foi o cientista político Karl Deutsch, que não apenas concordava com Kedourie em relação ao fato de o fenômeno das nações ser recente, como ressaltava os elementos essencialmente comunicativos das identidades

¹² Como os trabalhos de Carleton Hayes, que dividiu os movimentos nacionalistas em seis tipos: humanitário, jacobino, tradicional, liberal, integral e econômico; ou Hans Kohn, que delimitou aquela que foi a mais influente classificação de movimentos nacionalistas até 1960: o tipo Ocidental, produto de fatores políticos e sociais e precedido pela formação do Estado-nação; e o tipo Oriental, que “surgiu depois e num estágio mais atrasado de desenvolvimento político (...) encontrando sua primeira expressão no campo cultural e buscando justificar-se (...) por laços tradicionais de parentesco e status.” OZKIRIMLI, Umut. *Theories of Nationalism – A Critical Introduction*. Nova York. Palgrave, 2000. Páginas 41-42. Tradução minha.

¹³ KEDOURIE, Elie. *Nationalism*. Londres. Hutchinson & Co, 1961. Página 9. O título deste primeiro capítulo já indica a postura crítica do autor em relação à suposta naturalidade do nacionalismo: “Politics in a new style”.

coletivas – comunidades estas cujo caráter é supostamente “nacional”, ou seja, a nação seria o ambiente natural destas comunidades políticas –, o que o aproxima da lógica do agir comunicativo de Habermas¹⁴. Para Deutsch,

(...) ser membro de um povo essencialmente consiste numa ampla complementaridade da comunicação social. Consiste na capacidade de se comunicar mais efetivamente, e sobre um mais amplo conjunto de temas, com integrantes de um grande grupo do que com forasteiros.¹⁵

Nas décadas de 1950 e 1960, aquela que se constituiria como a corrente primordialista do estudo do nacionalismo tem publicados os seus textos fundamentais. Mas seria na década de 1980 que surgiriam e se estabeleceriam aquelas que hoje são as principais correntes do estudo do nacionalismo: modernismo e etnossimbolismo.

1.1.2.1 Primordialismo

A principal afirmação dos primordialistas é que as nações são divisões das sociedades humanas que sempre existiram, versões mais amplas e numerosas de grupos que existem há séculos ou, algumas vezes, milênios. O termo e também as ideias gerais desta corrente foram lançadas pelo sociólogo Edward Shils em um artigo (“*Primordial, personal, sacred and civil ties*”) publicado em 1957, no qual ele, referindo-se a ligações dentro de famílias, fala de sentimentos de um membro pelo outro como independentes da interação social, mas “*because a certain ineffable significance is attributed to the tie of blood*”¹⁶. Shils afirma que estes laços primordiais se baseiam em língua, religião, raça, etnia e território. E, assim, os defensores desta corrente afirmam “que nações e comunidades étnicas são as unidades naturais da história e elementos intrínsecos da experiência humana”¹⁷.

Uma das mais citadas descrições do fenômeno das ligações primordiais no estudo do nacionalismo é do antropólogo Clifford Geertz, que em 1963 escreveu:

Uma ligação primordial é aquela que é consequência de certos fatos – ou, mais precisamente, já que a cultura está inevitavelmente envolvida em tais assuntos, os

¹⁴ Comunicação facilitada esta que não precisa se dar necessariamente no ambiente nacional, mas que pode ocorrer também no ambiente patriótico, como veremos adiante, no capítulo 4.

¹⁵ OZKIRIMLI, 2000. Op.Cit. Página 51. Deutsch também ressalta a importância de processos como urbanização, mobilidade, alfabetização e outros para o processo de construção de nações.

¹⁶ SHILS, Edward. *Primordial, Personal, Sacred and Civil Ties: Some Particular Observations on the Relationships of Sociological Research and Theory*. In: *The British Journal of Sociology*. Vol. 8, No. 2. Páginas 130-145, 1957. Página 142.

¹⁷ SMITH, Anthony D. *The Ethnic Origins of Nations*. Padstow. Blackwell, 1988. Página 12.

supostos ‘fatos’ – da existência social: principalmente contiguidade imediata e conexão de parentesco, mas, além deles, o fato de se ter nascido numa comunidade religiosa particular, de se falar uma língua particular, ou mesmo o dialeto de uma língua, e de se seguir práticas sociais particulares. Estas congruências de sangue, fala, costumes e assim por diante são vistas como possuidoras de uma inefável, e por vezes avassaladora, força de coerção nelas mesmas.¹⁸

Estas ligações podem ser consideradas naturais, e as pessoas nasceriam numa nação da mesma forma que nascem numa família. Nesta lógica, a humanidade teria fronteiras nacionais naturais, e tais fronteiras, uma vez definidas, teriam longuíssima duração, atravessando séculos e, por vezes, milênios, sem qualquer alteração substancial. Frequentemente os argumentos destes “naturalistas” entre os autores primordialistas são os mesmos ou muito semelhantes aos dos próprios nacionalistas.

Outra corrente que enxerga tais ligações primordiais é a sociobiológica. Segundo estes pensadores, os seres humanos, como todas as demais espécies no planeta, tendem a confiar mais em companheiros da espécie que acreditam ser os mais parecidos com si próprios. E o mais parecido é sempre a família ou parentes. Ou seja, todos os animais, consciente ou inconscientemente, realizam uma seleção de parentesco e agem seguindo princípios de nepotismo. No caso humano, características fenotípicas e/ou culturais são usadas para se fazer tal seleção da forma mais rápida e correta possível. O principal autor desta subcorrente do primordialismo é o sociólogo Pierre van den Berghe, criador da expressão “nepotismo étnico”. Ele definiu, em 1978, a seleção por parentesco da seguinte forma:

Um animal pode duplicar seus genes diretamente através de sua própria reprodução, ou indiretamente através da reprodução de parentes com os quais ele compartilha proporções específicas de genes. De um animal, desta forma, espera-se que se comporte de modo cooperativo, desta forma aumentando a aptidão dos outros a partir do momento que estes outros sejam geneticamente ligados a ele. É isto que significa seleção de parentesco. Animais, em resumo, são nepotistas, ou seja, eles preferem parentes a não-parentes, e parentes próximos a parentes distantes.¹⁹

Assim, “todos os organismos sociais são biologicamente programados para serem nepotistas, ou seja, para se comportarem favoravelmente em relação aos outros na proporção de seu grau, real ou percebido, de proximidade do ancestral comum.²⁰” Segundo ele, durante a maior parte da história da humanidade, os grupos humanos pouco se diferenciavam uns dos outros, até porque as fronteiras entre grupos étnicos são porosas e sempre houve relações

¹⁸ GEERTZ, Clifford. *Primordial and Civic Ties*. In: HUTCHINSON e SMITH, 1994. Op.Cit. Página 31. Tradução minha. Grifo do autor.

¹⁹ VAN den BERGUE, Pierre. *A Socio-Biological Perspective*. Ibid. Página 96. Tradução minha.

²⁰ VAN den BERGUE, Pierre. *Does Race Matter?* In: HUTCHINSON, John e SMITH, Anthony D. (eds.). *Ethnicity*. Coleção Oxford Readers. Oxford. Oxford University Press, 1996. Página 57. Tradução minha.

sexuais entre integrantes de grupos distintos. Assim, tiveram que ser criadas formas culturais de verificação de diferenças étnicas, como determinadas cicatrizes autoinflingidas, sotaque ou adornos no vestuário. Desta forma, “a preocupação social é com uma descendência biológica comum, *mesmo quando os símbolos são culturais*.²¹”

Uma terceira escola dentro do primordialismo é a que enfatiza as ligações culturais dentro das nações. O indivíduo naturalmente se sente ligado ao grupo, e esta ligação ocorre através das práticas deste grupo, mais comumente idioma e cultura. Sua ligação principal com a coletividade seria, portanto, não tanto natural devido à sua (da coletividade) história milenar ou ao sangue que corre nas veias de todos, mas emocional e afetiva. Segundo Edward Shils, “*the primordial property (...) could have had sacredness attributed to it.*”²²”

Na minha visão, o primordialismo é dificilmente defensável como uma teoria que busque compreender o fenômeno do nacionalismo hoje. Argumentos que se baseiam em ligações inefáveis não podem ser provados falsos, o que impede qualquer análise cientificamente aceitável. As diferenças dos argumentos primordialistas em relação às próprias narrativas dos grupos nacionalistas são quase imperceptíveis em muitos casos. O que se pode dizer com certeza é que diversos estudos de caso realizados por acadêmicos no continente africano – o palco do maior número de estudos étnicos nos últimos 30 anos – provam que muitas “tribos” e “etnias” foram simplesmente criadas durante o processo de colonização europeia, como mostram os trabalhos de Leroy Vail, Patrick Harries, Terence Ranger e Bogumil Jewsiewicki²³ (ao contrário do senso comum, que aponta como responsabilidade europeia apenas a divisão política do continente africano).

Mesmo que fosse aceita a premissa do argumento sociobiológico (o ser humano é naturalmente nepotista), sua aplicação na sociedade poderia ser mais bem apreciada no estudo do racismo do que no das nações. Se o fato de ser cronologicamente recente (em termos de evolução da espécie humana) a convivência de grupos humanos de características fenotípicas/culturais poderia valer como uma explicação para o racismo no continente europeu, ou para conflitos étnicos em Estados que tentem impor sua versão do nacionalismo sobre outros grupos dentro de seu território, esta construção não valeria para muitas nações do Novo Mundo, cuja característica principal é a recente ocupação do território por vários e diferentes grupos de imigrantes – ou então teríamos de aceitar que não existe uma nação brasileira ou estadunidense. Com isso, não estamos negando a existência de racismo no Brasil

²¹ Ibid. Página 58. Grifo do autor. Tradução minha.

²² SHILS, 1957. Op.Cit. Página 142. Grifo meu.

²³ VAIL, Leroy. *The Creation of Ethnicity in South Africa*. In: HUTCHINSON e SMITH, 1996. Op.Cit. Páginas 229-235.

e nos Estados Unidos (que existe, mas cujo tema foge ao objetivo do trabalho), mas apenas afirmando que a argumentação sociobiológica-primordialista para o nacionalismo não é aplicável a estes dois países, por exemplo.

Sobre a afirmação de que há características perenes na nação, simplesmente não há evidências históricas para tal argumento. Afirmar que os atuais egípcios têm qualquer característica de seu modo de viver em comum com as pessoas que viveram no Antigo Egito dos faraós não encontra sustentação empírica. As duas próximas seções conterão críticas a tal tipo de assertiva.

1.1.2.2 Etnossimbolismo

Esta é a corrente mais recente do estudo do nacionalismo, e se caracteriza principalmente por sua argumentação contra os modernistas que afirmam que as nações foram inventadas ou construídas. Sua principal linha de argumentação é ressaltar a importância de ligações e sentimentos étnicos pré-existentes à formação das nações modernas. Para os autores desta linha, mitos, símbolos, valores e memórias persistem por muito tempo, auxiliando a amalgamar a nação. Como diz Anthony Smith (1928-), o principal defensor do etnossimbolismo:

O centro da etnicidade, tal como foi transmitida nos relatos históricos e tal como delinea a experiência individual, reside no quarteto de ‘mitos, memórias, valores e símbolos’ e nas formas ou estilos característicos de certas configurações históricas das populações. (...) Por a etnicidade ser amplamente ‘mítica’ e ‘simbólica’ em seu caráter, e pelos mitos, os símbolos, as memórias e os valores serem ‘carregados’ em forma de artefatos e atividades que mudam de modo muito lento, então a etnia, uma vez formada, tende a ser excepcionalmente durável sob vicissitudes ‘normais’ e a persistir por muitas gerações, até séculos.²⁴

Um elemento fundamental em toda obra de autoria de um estudo etnossimbolista é frisar que em várias sociedades do passado havia uma consciência étnica. John Armstrong, John Hutchinson e Smith mencionam a Mesopotâmia como primeiro exemplo (no sentido cronológico) de tal ocorrência, que se estenderia também para o Antigo Egito e a Grécia Clássica. Desta forma, segundo Armstrong, “o nacionalismo contemporâneo nada mais é do

²⁴ SMITH, 1988. Op.Cit. Páginas 15-16. Tradução minha. Grifos do autor.

que o estágio final de um grande ciclo de consciência étnica que chega até as mais antigas formas de organização coletiva.²⁵”

Diferenciando-se do primordialismo, os etnossimbologistas não creditam às nações características próprias de séculos de duração. Eles afirmam que os grupos, em si, têm vários séculos, mas suas próprias características podem mudar (e mudaram) com o passar do tempo. “Historiadores antropológicos têm sido cada vez mais obrigados a enfrentar o fato de que grupos tendem a definir a si próprios não com referências a suas próprias características, mas por exclusão, quer dizer, pela comparação com ‘estranhos’.”²⁶ Desta forma, na visão etnossimbologista, a Pérsia pode ser islamizada e a Irlanda cristianizada e anglicizada que a consciência étnica de persas e irlandeses não seria afetada, apesar de, em termos culturais, as “nações incipientes” dos persas e dos irlandeses passarem a ter características diferentes das que tinham anteriormente. O que vale são “as percepções dos indivíduos que formam o grupo.”²⁷

A segunda diferença significativa entre o etnossimbolismo e o primordialismo é o fato de os primeiros não concordarem com a antiguidade do fenômeno do nacionalismo. As nações precedem o nacionalismo, segundo a visão desta corrente, mas o nacionalismo é um acontecimento moderno, identificável, como acredita Smith, a partir do século XVII na Europa²⁸.

Se é verdade que os etnossimbologistas avançam em relação aos primordialistas ao negar que as nações de hoje sejam simplesmente continuções ampliadas de grupos étnicos (ou até “raciais”) anteriores, ao reconhecer que a ancestralidade comum é apenas um mito, e até mesmo ao afirmar que os grupos podem mudar inteiramente de costumes, crenças, idioma e cultura, a aposta desta escola de pensamento acaba praticamente se resumindo à pré-existência de nações em relação aos movimentos nacionalistas dos séculos XIX e XX. Mas eu acredito que a própria definição de “nação” fica tão tênue depois deste percurso que é difícil encontrar uma utilidade prática acadêmica para tal abordagem, a não ser a de possivelmente validar narrativas nacionalistas que procurem algo de comum no passado de seu grupo para convencer as pessoas da existência de uma identidade coletiva que eles pretendam defender. Se o que resta é apenas um sentimento de “nós” e “eles”, uma análise etnossimbologista passa a

²⁵ OZKIRIMLI, 2000. Op.Cit. Página 171. Tradução minha.

²⁶ ARMSTRONG, John. *Nations before Nationalism*. In: HUTCHINSON e SMITH, 1994. Op.Cit. Página 141. Tradução minha. Grifo do autor.

²⁷ OZKIRIMLI, 2000. Op.Cit. Página 141. Tradução minha.

²⁸ SMITH, 2008. Op.Cit. Página xii. Pouco antes de morrer, em 2016, Smith faria uma revisão no seu pensamento e passaria a dar maior importância a aspectos culturais do que étnicos, que seriam, segundo ele, “secundários” em muitos casos. Mas continuou a considerar que as nações precedem os nacionalismos, e os primeiros nacionalismos datam do século XVII (antes ele costumava apontar o século XVIII).

ser apenas encontrar um momento no passado em que este “nós” se formou. E isto os modernistas também fazem, normalmente com maior rigor historiográfico. Identificar quando surgiu determinado mito nacional não é o mesmo que dizer que a nação – ou seja, um vasto grupo populacional – passou a acreditar nele no mesmo momento em que ele ocorreu. E como a nação é essa crença coletiva, esta busca arqueológica pouco explica o fenômeno.

1.1.2.3 Modernismo

Nos últimos 30 anos, o modernismo se tornou a corrente mais influente do estudo do nacionalismo. Para os teóricos desta linha, as nações e o nacionalismo são fenômenos recentes, modernos, que ocorreram a partir do século XIX (alguns afirmam que pode ter começado no fim do século XVIII). Processos modernos como a industrialização, o secularismo e o Estado moderno possibilitaram sua ocorrência. Quase todos também acreditam que, como sintetizou Eric Hobsbawm, em 1990: “o nacionalismo vem antes das nações. As nações não formam os Estados e os nacionalismos, mas sim o oposto.”²⁹

Uma das obras mais influentes para o surgimento desta corrente, e que é citada por vários de seus principais integrantes – como Gellner, Hobsbawm e John Breuilly – é *Peasants into Frenchmen: The Modernization of Rural France, 1870-1914*, do historiador Eugen Weber, publicada em 1976. A obra teve importância vital, pois mostrou que mesmo em sociedades consideradas nacionais há tempos – até então, considerava-se que a França passou a ser um Estado-nação durante ou pouco tempo depois da Revolução Francesa, em 1789 – a nação ainda não estava formada no fim do século XIX e, em alguns aspectos, mesmo no início do XX.

Eugen Weber mostrou que o sentimento nacional num país que era considerado um precursor do nacionalismo simplesmente não existia no interior da França até o último quarto do século XIX. “O menor de nossos vilarejos considera a si próprio um *pays* em sua língua, suas lendas, seus costumes e seu modo de agir”³⁰, afirma Weber, citando o que escreveu um funcionário público ao visitar o interior da França. Os moradores do interior do Estado francês em nada compartilhavam com os habitantes de Paris ou das cidades grandes o sentimento de pertencer a uma mesma comunidade, pois viviam num mundo diferente. Um mundo em que

²⁹ HOBBSAWN, 1990. Página 19.

³⁰ WEBER, Eugen. *Peasants into Frenchmen: The Modernization of Rural France – 1870-1914*. Stanford. Stanford University Press, 1976. Página 45. Tradução minha.

mulheres consideradas bruxas eram assassinadas nas Ardenas em 1863³¹ e fontes consideradas miraculosas eram motivos de peregrinação já no início do século XX³². Em que os vilarejos, devido à ausência de estradas e ferrovias, encontravam-se em isolamento quase total não apenas das cidades, como também de outras aldeias relativamente próximas³³. A maior parte das regiões francesas tinha, cada uma, seu próprio sistema de medidas até o último quarto do século XIX³⁴, assim como sua própria forma de trocas econômicas sem moeda (só introduzida na década de 1870, e ainda assim usada para compra de poucos artigos, como sal e ferro)³⁵. O idioma francês simplesmente não era falado em grande parte do país em 1863 segundo dados oficiais, e sim dialetos, que impediam a comunicação entre franceses da capital e “nativos” do interior.

Em 24 dos 89 departamentos, mais da metade das comunidades não falava francês, e em seis outros uma proporção significativa deles estava na mesma situação. Em resumo, o francês era uma língua estrangeira para um número substancial dos franceses, inclusive quase metade das crianças que chegariam à idade adulta no último quarto do século^{36 37}.

O trabalho de Weber não nos permite ignorar o contexto no qual estavam uma substancial maioria das pessoas até o início do século XIX na Europa, onde começou o processo de industrialização – em outras partes do mundo, este processo foi ainda mais lento. E, mesmo lá, até o final do XIX, uma parcela significativa da população não sabia o que era ser francês, inglês (ou britânico), alemão ou espanhol. As próprias condições críticas da vida no campo na segunda metade do século XIX impediam grandes avanços: os camponeses eram retirados da escola (quando elas passaram a existir por perto) ainda muito jovens, assim que passavam a ter força para manusear equipamentos como enxada e foice, para trabalhar desde antes do sol raiar até a noite já profunda. A fome era uma constante, assim como as condições insalubres das moradias, em que conviviam pessoas e animais. Os trabalhadores não passaram a se amontoar nas fábricas da Revolução Industrial porque gostavam de sofrer ou porque não tinham alternativa, mas porque a alternativa – o campo – era pior.

Nos últimos 20 anos, um dos principais focos de atenção no estudo do nacionalismo tem sido o que pode ser chamado de “datação das nações”. O marco original deste interesse é

³¹ Ibid. Página 25.

³² Ibid. Página 29.

³³ Ibid. Página 45.

³⁴ Ibid. Página 33.

³⁵ Ibid. Página 35.

³⁶ O século XIX.

³⁷ Ibid. Página 67.

normalmente identificado³⁸ num artigo publicado pelo cientista político Walker Connor em 1990, no qual ele argumenta que a) se as nações são fenômenos de massa, e b) se nações não podem existir antes que as massas tenham adquirido consciência nacional, o trabalho de Eugen Weber mostra (sem ter sido contraditado nos últimos 40 anos³⁹) que naquela que era considerada a nação mais antiga e consolidada da Europa não há como se considerar que existia uma nação antes do fim do século XIX. Logo a pergunta mais importante que se coloca não é *o que é a nação*, mas *quando é a nação*⁴⁰. E esta é recente, posterior ao movimento nacionalista que a criou.

A ideia de pertencer a outra comunidade além da família e do vilarejo só se tornou possível depois que um mundo maior passou a existir com um mínimo de vivacidade para os camponeses, que eram a maioria da população de todos os Estados europeus no século XIX. Estradas e ferrovias – também o correio – aproximaram o campo da cidade, e tornaram as migrações temporárias para a busca de trabalho durante os invernos sem colheita possíveis. Os trabalhadores voltavam para suas aldeias com a visão de outro mundo, o mesmo que ocorria quando voltavam do serviço militar, cada vez mais frequente. O surgimento de novos equipamentos para trabalhar a terra aumentou a produtividade e o tempo disponível para outras atividades, e permitiu que as crianças permanecessem na escola. A alfabetização criou as condições para que a tradição oral desse lugar às histórias escritas, comuns aos estudantes de todas as regiões, jovens que passaram a não apenas falar a mesma língua como, mais importante, ter as mesmas referências históricas e culturais que as pessoas do outro lado do país. Como explicariam os modernistas poucos anos depois da publicação do livro de Weber, a modernização criara as condições para o nacionalismo.

Um dos influentes estudos da escola modernista foi realizado por Benedict Anderson⁴¹, cujo trabalho busca apontar o que tornou as nações – as “comunidades imaginadas” – imagináveis. Tais comunidades, longe de ser algo natural nas sociedades humanas, são fenômenos cuja existência só se tornou possível devido a certos fatores que surgiram em determinado momento histórico e foram sentidos por uma determinada

³⁸ ICHIJO, Atsuko e UZELAC, Gordana (eds.). *When is the Nation? Towards an understanding of theories of nationalism*. Nova York. Routledge, 2005. Página 2.

³⁹ A tradução francesa de seu livro, “*La Fin des Terroirs*”, é frequentemente usada no ensino secundário na França hoje.

⁴⁰ CONNOR, Walker. *When is a nation?* In: *Ethnic and Racial Studies*. Vol. 13, No. 1, 1990. Páginas 92-103.

⁴¹ As obras como as de Ernest Gellner, John Breuilly, Miroslav Hroch ou Eric Hobsbawm são bastante representativas da corrente modernista do estudo do nacionalismo. Mas, como o foco desta tese é o patriotismo, não o nacionalismo – que só está sendo analisado para que seja reconhecida a diferença entre os fenômenos –, por questão de espaço utilizo aqui o pensamento de Anderson como representativo do raciocínio da escola modernista.

população. Para Anderson, “o nacionalismo deve ser entendido ao alinhá-lo não com ideologias políticas autoconscientes, mas com os amplos sistemas culturais que o precederam, dos quais – tanto quanto *contra* os quais – eles surgiram.”⁴²,”

O primeiro destes sistemas culturais era a comunidade religiosa. Segundo Anderson, estas comunidades não apenas se concentravam em poucas pessoas – bilíngues, capazes de fazer a mediação entre o céu e a terra ao transmitir à população os textos escritos numa língua sagrada, como o latim – como sistematizaram as ideias de destino (por que meu irmão morreu?) e continuidade (tanto com a vida após a morte como com a ligação entre mortos e vivos). Este conforto espiritual seria ocupado pela nação. As grandes explorações mostraram à Europa um mundo diferente, ampliando horizontes culturais e geográficos. A descoberta de outras crenças territorializou a fé, e com isso o cristianismo perdeu, em termos práticos, sua universalidade. A vernacularização, iniciada no século XVI, também já dominava o Ocidente no século XVIII, relegando às línguas sagradas um papel secundário⁴³.

Em parte devido aos motivos apresentados no parágrafo anterior, os reinos dinásticos – o segundo sistema cultural citado pelo autor –, cuja legitimidade era garantida pelo direito divino, perderam sustentação com a secularização da sociedade⁴⁴.

O terceiro sistema cujo fim possibilitou o surgimento do nacionalismo foi o modo como a passagem do tempo era apreendida pelas pessoas. Segundo Anderson, até a Idade Média havia a ideia de um tempo único: tudo era simultâneo. Ele cita como exemplos os vitrais das catedrais góticas, que mostram os reis magos com roupas contemporâneas à fabricação dos vidros nos quais eram desenhados, ou mesmo a crença na iminência do Juízo Final. “Em tal visão do mundo, a expressão ‘enquanto isso’ não podia ter significado real”.⁴⁵ Citando um conceito (o tempo homogêneo e vazio) criado por Walter Benjamin, Anderson afirma que “o que veio substituir a concepção medieval de simultaneidade-ao-longo-do-tempo (...) é uma ideia de ‘tempo homogêneo e vazio’, no qual a simultaneidade é marcada de forma transversa, cruzando o tempo, não por profecia e realização, mas por coincidência material, e medida por relógio e calendário.”⁴⁶ Para esta mudança no conceito de tempo, Anderson credita grande importância aos romances (cuja narrativa pressupõe a ideia de tempo homogêneo e vazio, com personagens realizando ações diferentes simultaneamente ou não, e o momento destas ações importando para o desenrolar da história) e ao jornal (que tem como

⁴² ANDERSON, 1991. Página 12. Tradução minha.

⁴³ Ibid. Páginas 12-19.

⁴⁴ Ibid. Páginas 19-22.

⁴⁵ Ibid. Página 24. Tradução minha.

⁴⁶ Ibid. Tradução minha.

fatores mais importantes o tempo como “personagem protagonista” e a ideia de simultaneidade na leitura e comunidade entre os leitores).

Desta forma, três fatores perderam sua influência sobre as ações humanas. Deixou de ser verdade que “uma determinada língua escrita oferecia acesso privilegiado à verdade ontológica, precisamente por ser uma parte inseparável da verdade”; “a crença de que a sociedade era naturalmente organizada em torno e sob monarcas que eram pessoas à parte dos outros seres e que governavam devido a alguma forma de permissão cosmológica”; e “o conceito de passagem de tempo no qual cosmologia e história eram indistinguíveis.⁴⁷” Na visão do autor, tudo isso levou à busca de “um novo modo de ligar, de uma maneira significativa, fraternidade, poder e tempo.⁴⁸”

Segundo Anderson, o último pré-requisito necessário para criar condições culturais para o surgimento do nacionalismo foi o aparecimento do que ele chama de imprensa-capitalista. Para ele, nada foi mais importante que isso para o surgimento das futuras línguas nacionais. Após a invenção do tipo móvel por Johannes Gutenberg em 1448, o mercado de livros em latim rapidamente foi saturado. Até 1500, 20 milhões de livros já tinham sido impressos e em 1600 o mercado já não comportava mais edições nesta língua. Para manter as margens de lucro, os editores passaram a imprimir livros nas línguas vernáculas. Diante das grandes variações dialetais, os editores acabaram, por conta da própria lógica do mercado, escolhendo variações que fossem compreensíveis pelo maior número de leitores, o que ajudou a diminuir a variação, reproduzindo “línguas fortes”.⁴⁹ Paralelamente a isso, a Reforma e as línguas administrativas escolhidas por vários Estados (o inglês antigo se tornou língua da corte inglesa em 1362, e o francês, na corte de Paris, em 1539) também ajudaram a espalhar as línguas vernáculas pela Europa.⁵⁰ Desta forma, diz Anderson, a imprensa-capitalista e suas línguas impressas:

[C]riaram as bases para a consciência nacional de três formas. Primeiro criaram campos unificados de trocas e comunicação abaixo do latim e acima das línguas vernáculas faladas. Em segundo lugar, a imprensa-capitalista deu uma nova rigidez à língua que auxiliou a construir a imagem de Antiguidade tão central na ideia de nação. E em terceiro lugar, a imprensa-capitalista criou língua de poder de um tipo diferente das línguas vernáculas administrativas.

⁴⁷ Ibid. Página 36. Tradução minha.

⁴⁸ Ibid.

⁴⁹ Ibid. Páginas 37-40.

⁵⁰ Ibid. Páginas 40-41.

Ou seja, “o que fez as novas comunidades se tornarem imagináveis foi a interação semifortuita, mas explosiva, entre um sistema de produção e de relações produtivas (o capitalismo), uma tecnologia de comunicação (a imprensa), e a fatalidade de haver uma diversidade linguística.

Em resumo, a corrente modernista defende que as nações são uma consequência de uma série de condições sociais que permitem a nação ser imaginada como tal. Mas, se for assim, não existem nações cultural ou etnicamente formadas antes da existência de condições materiais para que tal identidade coletiva seja imaginada. Grande parte destas condições pode ser dirigida por grupos organizados, bastando para isso estes terem à disposição os meios para tanto. Neste sentido, a nação passa a ser uma consequência da narrativa feita pelos grupos nacionalistas ou pelos próprios Estados – como Gellner escreveu, alterando a conhecida máxima de Max Weber sobre o Estado: “*The monopoly of legitimate education is now more important, more central than is the monopoly of legitimate violence.*”⁵¹”

1.1.3 Particularismo fechado

No discurso dos nacionalistas, a nação *é* algo, ela *tem* propriedades específicas. Os nacionais, portanto, *têm* algumas características que os *identificam* como integrantes do grupo e que permitem uma clareza sobre *quem não faz parte*. O grupo se fecha num conjunto de qualidades que são perenes (como pensam os nacionalistas e também os primordialistas) ou mudam muito lentamente (como preferem ver os etnossimbolistas, mas não os nacionalistas). Mas, para os nacionalistas, as lentas mudanças *ficaram no passado*. Um nacionalista *é* um indivíduo que defende que há um conjunto de características que as pessoas *têm* que possuir para se qualificarem como nacionais, pois a própria nação possui estas características. Isso porque *a nação é o conjunto de características que estas pessoas possuem juntas*. Neste sentido, o nacionalista ou não permite a adesão de pessoas que não tenham estas características, ou pelo menos tende a oferecer resistência à entrada de “novos nacionais” caso haja possibilidade de assimilação destes – o que depende da narrativa nacionalista. Se *é* possível se tornar um nacional estadunidense compartilhando do “sonho americano” (mas há profundas resistências a isso entre os ultranacionalistas locais), ninguém pode se tornar ariano segundo o nacionalismo nazista.

⁵¹ GELLNER, 1983. Op.Cit. Página 34.

A nação, como qualquer identidade de grupo, como a família ou uma torcida de um clube esportivo, é um grupo que possui uma estrutura particularista. Há um “nós” e um “eles” delimitados com algum grau de clareza. Porém, como a nação – enquanto grupo autoconsciente que tem como objeto exatamente o compartilhamento de determinadas características – delimita a si mesma através de alguns marcadores, por definição ela exige que seus integrantes possuam tais marcadores. Na família, o objeto é alguma relação de parentesco, seja por consanguinidade, seja por casamento. Na torcida, o objeto é torcer para um time, e fazer torna alguém parte do grupo.

A nação exige que nós tenhamos algumas características para dela fazer parte. Isso dá à nação o caráter de grupo particularista *fechado*. Ao crer que fazer parte da nação é ter as características que permitem alguém ser desta nação, características estas que os demais integrantes deste grupo têm, o pensamento nacionalista se fecha à mudança. Mudar significar por em risco a própria existência da nação, pois o que liga as pessoas deste grupo é exatamente compartilhar determinados marcadores. Perdê-los seria, em última instância, alterar a nação – e alterar a nação é seu fim.

Em outras palavras, para um nacionalista, pertencer a uma nação é *ter* determinadas características: por exemplo, um idioma comum, heróis nacionais comuns, uma religião comum, uma narrativa do passado comum, etc. Perder uma destas características significaria alterar a nação. Desta forma, o nacionalista tende a: resistir à revisão da conduta de determinadas figuras históricas; resistir às conversões a outras religiões que não a da nação, ou ao aumento da laicidade ou do ateísmo na sociedade – ou, no caso de narrativas nacionais ateias, resiste a religiões em geral; resistir a versões alternativas do passado comum nacional, etc.

Isso é o que pensa um nacionalista. Como vimos, a mudança de determinadas características não exige, necessariamente, o fim da comunidade histórica – como defendem os etnossimbolistas. As características podem mudar, mas o sentimento de comunidade pode permanecer. Mas o ponto aqui é que percepção que os nacionalistas têm disso. Aceitar a mudança ameaçaria a nação, que é uma narrativa fechada.

Esta característica do conceito de nação e dos movimentos nacionalistas, esta forte tendência a se fechar à análise crítica e a reinterpretção daquilo que “nos” une na “nossa” comunidade, dificulta a adaptação desta ideologia aos princípios democráticos, aqui compreendidos como a busca de uma sociedade em que as pessoas sejam livres e iguais na mesma medida, vivendo sob os limites de leis legítimas, ou seja, que foram (ou poderiam ter sido, devido à justiça do procedimento que a originou) criadas por elas próprias.

Se a lealdade à comunidade, se um pertencimento emocional a um determinado grupo é um fator relevante para que os indivíduos tenham um comprometimento com a vida em comum, com a deliberação pública, e com a busca da vida boa em sociedade, como eu penso que é, se torna preciso gerar um sentimento de comunidade que evite empecilhos às deliberações livres, às mudanças de opinião, às reinterpretações de leis, da história e dos valores individuais. Este particularismo aberto à possibilidade de mudança é o patriotismo.

1.2 Particularismo aberto: a pátria e o patriotismo

Pátria e patriotismo são conceitos que acompanham o pensamento ocidental há muito mais tempo do que nação e nacionalismo. Suas fundações podem ser encontradas na relação de afeto e/ou responsabilidade que se formaram entre as pessoas e o ambiente religioso, social e político que surge antes da fundação das primeiras Cidades-Estados, ou concomitantemente a elas. Portanto, vários séculos antes da identificação coletiva num grupo de pessoas que supostamente compartilham algumas características já havia uma forma de ligação entre as pessoas e determinadas formas de vida locais.

1.2.1 Definições de pátria e patriotismo

Os conceitos nação e pátria têm objetos distintos. A nação tem como referência um grupo de pessoas. Já o conceito de pátria prevê uma ligação das pessoas com algo que exige uma atenção especial delas: uma crença territorializada, um ambiente político, uma *pólis*, um *pays*, uma região culturalmente definida, um Estado. Não devemos, no entanto, aceitar a ideia de que a pátria, diferentemente da nação, possui uma ligação material com seu objeto – em termos humanos, que haja uma impressão direta de pátria. Com a exceção da família nuclear e pequenos bairros, qualquer aglomeração de pessoas que ultrapasse várias centenas de indivíduos já obriga o indivíduo a pensar abstratamente sobre o “ambiente” ao qual ele dedica sua devoção, afeto, respeito ou temor. A territorialização da pátria original no mundo ocidental se perde assim que a experiência da Cidade-Estado na Grécia e na Itália é destruída pelos avanços imperialistas de Felipe V da Macedônia e da República, respectivamente.

O que caracteriza o patriotismo? Em última análise é circunscrever um ambiente político privilegiado de lealdade, de vínculo afetivo, por considerá-lo “meu”. Mas o fato de

existir esta crença de que aquilo é “meu” não implica na existência de marcadores fixos sobre o que é exatamente a “minha” pátria. Ela é “minha”, mas *o que* ela é continua a ser algo passível de discussão entre “nós” que compartilhamos esta pátria. A nação é o território da crença no *é*; a pátria é o território da crença no *deve ser*. O nacionalismo é a construção da nação, ou, em outras palavras, é a definição dos limites entre o “nós” e o “eles” através da escolha das características que os indivíduos que compõem a nação⁵² possuem. Já o patriotismo é a defesa do bem da pátria, mas não através da imposição de determinados marcadores, pois o conceito de pátria é neutro, não tem substância além de sua própria existência. Em outras palavras, uma nação pode ter uma religião ou um idioma como marcadores do que ela é – tal pensamento em relação à pátria é absurdo. A crença na ideia de nação limita o alcance da política como deliberação. A pátria “nos” convida à deliberação, por ela não ter significado substantivo.

1.2.2 A pátria na contemporaneidade

O estudo do fenômeno do patriotismo foi recuperado no pensamento ocidental nas últimas décadas. O aparente casamento entre nação e pátria em determinadas sociedades mascarou suas diferenças, afetando os estudos destes distintos fenômenos. Por sua vez, em ambientes nos quais a diferença entre nação e pátria são mais facilmente identificáveis, houve maiores desdobramentos com significativo impacto no estudo do patriotismo.

O caso da França é especialmente interessante. O Estado no qual houve o maior movimento de recuperação do sentimento patriótico no século XVIII, com o processo da Revolução Francesa, nas últimas décadas pouco contribuiu para o debate do patriotismo. Num Estado no qual nação e pátria hoje aparentemente se confundem, pensadores franceses têm maior participação nas discussões entre comunitaristas e cosmopolitas, mas pouca influência no estudo entre as duas distintas formas de particularismo que são o nacionalismo e o patriotismo. Na recente discussão fomentada pelo governo do ex-presidente Nicolas Sarkozy no início desta década sobre a “identidade francesa”, os termos “nação” e “pátria” se confundiam nas descrições dos pensadores (em sua maioria, simpáticos ao governo conservador de então) participantes das reuniões e textos publicados. É possível verificar esta

⁵² Como vimos, este processo não precisa ser consciente. Portanto, não se está a dizer aqui que todo nacionalismo conscientemente instrumentaliza fatos disponíveis, selecionando alguns e descartando outros, para atingir determinados fins políticos. Isso pode acontecer, e aconteceu muitas vezes, como na Rússia de Alexandre II e na Espanha de Franco. Mas pode ser também um processo espontâneo.

falta de clareza nas profundas distinções entre as ideias de nação e pátria também no Brasil, possivelmente por motivo semelhante. Num Estado que se considera “nacional”, os dois conceitos parecem significar o mesmo.

A Espanha é um caso notável. Devido à acelerada decadência da Espanha em relação aos demais Estados, que se industrializaram aceleradamente enquanto a Espanha vivia a longa crise demarcada pela Guerra da Sucessão Espanhola no início do século XVIII até a humilhação da derrota na Guerra Hispano-Americana de 1898⁵³, o governo central em Madri demorou a acompanhar os avanços nos sistemas de transporte (ferrovias) e comunicação (correio, telégrafo), permitindo a consolidação de narrativas alternativas nas margens de seu território⁵⁴, como os nacionalismos galego, basco, catalão, andaluz, valenciano e canário. Ao governo central espanhol restaria um patriotismo aberto a diferentes comunidades regionais autônomas⁵⁵, mas não tem sido essa atuação do governo central nos últimos anos⁵⁶. A produção acadêmica espanhola sobre nacionalismo é uma das mais intensas do mundo, mas relativamente pouco é publicado sobre o patriotismo⁵⁷.

Nos Estados Unidos – fundados como pátria (não como nação) – há grande interesse por estudos patrióticos nas últimas três décadas. Interesse similar é visto em países com processos de independência do Reino Unido assemelhados (como Canadá, Austrália e Nova Zelândia), desde a década de 1990. Na Itália, fundada por um movimento nacionalista duplo (revolucionários pelo Sul e monarquistas pelo Norte), o passado da República Romana dá clareza às diferenças entre pátria e nação.

O caso do Reino Unido tem particularidades interessantes. Uma das soluções para dar fim aos conflitos do século XVII foi, no século seguinte, a invenção do conceito do “rei

⁵³ Quando a Espanha se tornaria o primeiro Estado europeu a perder uma guerra para um Estado não-europeu.

⁵⁴ Ver BERAMENDI, Justo G. e MÁIZ, Ramón (eds). *Los nacionalismos em la España de la II República*. Madri. Siglo Veintiuno de España Editores, 1991.

⁵⁵ Solução sugerida pela Constituição de 1978, ao afirmar, em seu artigo 2 que “La Constitución se fundamenta en la indisoluble unidad de la Nación española, patria común e indivisible de todos los españoles, y reconoce y garantiza el derecho a la autonomía de las nacionalidades y regiones que la integran y la solidaridad entre todas ellas.” CONSTITUCIÓN ESPAÑOLA. Agencia Estatal Boletín Oficial Del Estado.

https://www.boe.es/diario_boe/txt.php?id=BOE-A-1978-31229. Acessado em 19.nov.2017.

⁵⁶ Uma forma de abordar a crise do nacionalismo separatista catalão na década de 2010 é analisar a postura de seguidos governos centrais conservadores em Madri, que, em vez de adotarem um discurso patriótico aberto a diferentes níveis de identidades de grupo, insiste em reagir a movimentos nacionalistas regionais com uma tentativa de imposição de um nacionalismo “espanholista”. Mas tal iniciativa foge ao escopo desta tese.

⁵⁷ Ver, por exemplo, MAR-MOLINERO, Clare e SMITH, Angel (eds.) *Nationalism and the Nation in the Iberian Peninsula – Competing and Conflicting Identities*. Oxford. Berg, 1996. Para estudos mais específicos do caso galego, ver BERAMENDI, Justo G. *El nacionalismo gallego*. Madri. Arco Libros, 1997. FERNÁNDEZ BAZ, Manuel Anxo. *A formación do nacionalismo galego contemporáneo (1963-1984)*. Santiago de Compostela. Edicións Laiovento, 2003. MORÁN, Gloria. *Nacionalismo em Europa, nacionalismo em Galicia: La religión como elemento impulsor de la ideología nacionalista*. A Coruña. Universidade da Coruña Servicio de Publicacións, 1997.

patriota.⁵⁸” Um monarca que se coloca acima das facções, inclusive as distinções nacionais dentro de um reino que une duas históricas “nações”, com a união das coroas de Inglaterra e Escócia⁵⁹, torna-se um poderoso símbolo da pátria, mas necessariamente não da nação (pois há duas destas da ilha da Grã-Bretanha). É quando, nas últimas décadas, cresce o movimento nacionalista que volta a ligar o sentimento de “*britishness*” com o “*englishness*” que, em reação, cresce o atual nacionalismo escocês – o discurso deste último, por sua vez, pretende ser patriótico, e não nacionalista⁶⁰.

Há dois casos paradigmáticos no Ocidente da clareza na distinção entre nacionalismo e patriotismo: a Alemanha do pós-Segunda Guerra Mundial e as discussões no ambiente da União Europeia. No caso alemão, a experiência das duas guerras mundiais, nas quais o nacionalismo foi a ferramenta utilizada pelos governos para limitar a resistência interna e conquistar o apoio irrefletido, se somou à solução institucional imposta pelas potências vencedoras da Segunda Guerra Mundial: a divisão da Alemanha em dois diferentes Estados. O descolamento entre nação e pátria torna-se cristalino na Alemanha Ocidental⁶¹. Já o processo de construção da União Europeia, iniciado em 1951, é um dos principais ambientes intelectuais para a busca de uma alternativa ao discurso nacionalista. Influenciados pelo pensamento desenvolvido na Alemanha Ocidental, muitos intelectuais acreditam que a solução para desinflar os sentimentos nacionalistas seria o desenvolvimento das condições sociais, cognitivas e afetivas para a geração de um patriotismo constitucional europeu, que não elimine as nações (mais especificamente, os sentimentos localistas), mas acrescentasse outro “círculo concêntrico” de identidade coletiva.⁶²

⁵⁸ Ver páginas 63 e 64 abaixo.

⁵⁹ Na prática, em 1606, a “união pessoal” das duas coroas sob o mesmo rei, *de jure* em 1707, com a criação do Reino Unido da Grã-Bretanha e da Irlanda (hoje, devido à independência da República da Irlanda, Reino Unido da Grã-Bretanha e da Irlanda do Norte).

⁶⁰ Um dos efeitos desta decisão política de privilegiar o patriotismo em detrimento de um possível nacionalismo é o caráter extremamente pró-União Europeia do movimento independentista escocês, liderado institucionalmente pelo SNP, partido que governa a Escócia.

⁶¹ O caso da Alemanha merecerá atenção específica no capítulo 5, páginas 105-134 abaixo.

⁶² Um dos principais defensores desta solução europeia para um abandono definitivo das guerras do passado é Jürgen Habermas. Ver HABERMAS, Jürgen. *Sobre a Constituição da Europa – Um ensaio*. São Paulo. Editora da Unesp, 2012. E também HABERMAS, Jürgen. *A Constelação Pós-Nacional – Ensaio político*. São Paulo. Littera Mundi, 2001.

1.2.3 Particularismo aberto

O patriotismo distingue-se do nacionalismo pelo fato de não possuir uma substância que permaneça no tempo. Sua referência é um Estado, uma região, um ambiente institucional. Qualquer característica que possua é contingente. O fato de alguém reconhecer-se como parte de uma pátria não implica em aceitar a atual constituição do discurso sobre o que *é* ser integrante desta pátria – o verbo mais indicado é *estar*, não *ser*.

Portanto, o sentimento patriótico implica, simultaneamente, numa particularização de algo – ou seja, ele de certa forma “fecha-se” – e numa abertura. É circunscrito pela definição de um *aqui*, mas um *aqui agora*. Isso, naturalmente, pressupõe a existência de uma massa de pessoas que se considerem indissociavelmente ligadas a uma pátria específica. Ao mesmo tempo, o que constitui exatamente fazer parte desta comunidade particular não está cerrado à possibilidade de mudança. Entretanto, como já mencionado, nações também mudam com o passar do tempo (no longo prazo). O que dá à possibilidade de mudança da pátria uma característica específica é o convite implícito ao debate sobre o que somos “nós” – em outras palavras, à possibilidade de dissidência. Por isso, classifico o patriotismo como um particularismo aberto.

As implicações disto para uma pátria que espera a lealdade política de cidadãos imersos numa identidade coletiva patriótica, num Estado democrático e legítimo, que seja politicamente estável, serão discutidas nos próximos três capítulos.

CAPÍTULO 2 – LEALDADE POLÍTICA

Para que se possa entender a importância da lealdade política e suas implicações para a defesa de um ambiente político compartilhado no qual a legitimidade democrática é aferida por um cuidado especial pela minha comunidade, sem negar que faço parte de um mundo mais amplo, é necessário definir alguns dos termos da discussão. Neste capítulo, defino os conceitos de “comunidade ética” e “comunidade moral” tais como serão usados nesta tese – partindo de uma diferença de escopo (mais restrito no primeiro caso, o mais amplo possível no segundo) –, a ideia de lealdade política e a crítica a uma postura exclusivista, que, além de vulnerável a considerações morais, tornou-se menos factível devido a avanços tecnológicos nas últimas décadas.

2.1 *Civitas* ou *κοσμολιτυς*? O que tem precedência em nossas considerações morais?

Na filosofia política, é possível inscrever uma parcela significativa dos autores em um de dois polos. De um lado, há quem afirme a necessidade de se recorrer a princípios absolutamente racionais para a definição daquilo que é concernente à lealdade na esfera política, e estas considerações devem ter como referência o universal. De outro lado, está quem afirma que, como a política se faz não apenas com as pessoas que estão próximas, mas que é exatamente esta proximidade que faz com que haja interesse num bem considerado comum a “nós” *aqui*, a referência deve ser aquilo que é local. Os argumentos destes dois polos são internamente consistentes.

Acredito que a posição mais razoável é considerar que estas divisões polares ressaltam aspectos distintos que, na vida cotidiana, não são diferenciáveis pelos indivíduos que fazem parte de suas comunidades políticas. Em outras palavras, na prática as pessoas não escolhem se querem ser cidadãos de suas sociedades específicas ou cidadãos de um cosmos abstrato, mas vivem em mundos da vida que têm referências tanto de uma “comunidade moral” que é “universal” (ou, de modo mais formal, *universalizável* a todos os possivelmente afetados pelas decisões geradas pela deliberação política, como teremos oportunidade de defender adiante), quanto de formas de vida específicas, de um *Sittlichkeit*, ou o que chamo de “comunidade ética”.

Para que possamos compreender uma proposta de solução de compromisso que leve em conta as expectativas e os imperativos destes dois ambientes de consideração da moralidade, é preciso, antes, verificar quais são as implicações destas duas formas aparentemente antagônicas de avaliação da conduta do indivíduo para aquele que é o aspecto

relevante para esta pesquisa: a vida em sociedades democráticas nas quais é necessária uma estabilidade política, o que prevê que tanto uma forma de ambiente deliberativo na esfera pública como o processo de compromissos políticos entre representantes eleitos se dê de maneira considerada *legítima* pela comunidade.

2.1.1 “Comunidade moral”

O conceito de “comunidade moral” localiza como ambiente privilegiado da moralidade uma referência a um abstrato “todo” determinado através de um raciocínio que não aceita os limites de regras ou costumes localizados num determinado grupo de pessoas como o critério através do qual devemos encontrar as respostas a perguntas relativas à conduta que devemos assumir para agirmos de acordo com a moralidade. Avaliar este tipo de raciocínio foge ao escopo desta pesquisa. Aqui me ocupo da mais limitada questão relacionada à forma com a qual esta abordagem “cosmopolita” das questões relativas à moralidade afeta a vida dentro das comunidades políticas que tenham como tradição a (pelo menos almejada) deliberação democrática entre seus membros.

A própria palavra “cosmopolita” entra na tradição do pensamento político ocidental devido à questão relativa à lealdade esperada de cidadãos de uma determinada comunidade. É creditado ao filósofo cínico Diógenes de Sinope a primeira utilização do termo *κοσμολιτης* (*kosmopolites*). “Perguntado de onde vinha, ele disse, ‘sou um cidadão do cosmos’.⁶³” Do cínico, que vivia como um indigente, se esperava que sua origem trouxesse com ela determinadas expectativas comportamentais. A isto, ele responde com a ideia de uma cidadania não circunscrita a qualquer ambiente cultural específico. A referência ao “cosmos”, no sentido de ele ser um “cidadão do mundo”, traz consigo a ideia de uma abstração não localizável no espaço – a uma (suposta) independência do indivíduo em relação às suas condições de vida específicas⁶⁴.

⁶³ DIÓGENES LAÉRCIO. *Complete Works of Diogenes Laertius*. Hastings. Delphi Publishing, 2015. Versão eletrônica para Kindle. Localização 30.918. Esta passagem pode ser lida em 6.63 de “Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres”. A edição citada é bilíngue, com as versões do texto no idioma inglês e no original em grego. A tradução, do inglês, é minha. A expressão grega está no texto no original em grego.

⁶⁴ Além da já citada – e mais conhecida – passagem, em dois outros trechos da biografia de Diógenes em Diógenes Laércio o filósofo cínico revela seu pensamento cosmopolita (“O único bom governo é o do cosmos” (6.72)) e sua condição de apátrida (“Sem cidade, sem casa, sem pátria. Um mendigo, um vagabundo, vivendo de um dia para o outro”). Devo a atenção a estes dois trechos, com uma discussão sobre a versão original em grego, a um artigo de John L. Moles. MOLES, John L. *Cosmopolitismo Cínico*. In: GOULET-CAZÉ, Marie-Odile e BRANHAM, R. Bracht (orgs). *Os Cínicos: o movimento cínico na Antiguidade e o seu legado*. São Paulo. Edições Loyola, 2007. Página 123.

Outra forma de interpretar a possibilidade de um indivíduo não ser caracterizável apenas pelo local e/ou ambiente cultural de onde vem e suas tradições faz parte do pensamento ocidental há tempos. O filósofo estoico Hiérocles, do século II EC, é apontado como sendo aquele que, pelo menos no que toca a documentos que chegaram até hoje, foi o primeiro a descrever a experiência de pertencimento simultâneo dos humanos a diferentes comunidades, das mais locais até ao corpo de seres humanos em geral. A analogia imagética feita por ele foi a de uma série de “círculos concêntricos” dentro dos quais cada um de nós estamos. O propósito da moralidade, para este filósofo estoico, seria a tentativa abstrata de se “trazer” os integrantes dos círculos mais afastados “mais para (o círculo d) o centro”⁶⁵. Ou seja, fazer com que a comunidade mais ampla, a cosmopolita, fosse a principal identidade coletiva do indivíduo. É importante frisar que o próprio Hiérocles ressalta a continuação da existência e a importância dos demais círculos – especificamente o ambiente da família na qual o indivíduo se insere. Mas a ênfase é convencer os leitores que a moralidade exigiria de nós que levássemos em consideração este nosso suposto pertencimento a várias outras comunidades, inclusive uma que chegasse até todos os seres humanos.

Considero que a principal relevância deste pensamento de caráter cosmopolita para a ideia de lealdade política seria um convite a uma postura de neutralidade em relação aos critérios que devemos adotar para realizar julgamentos morais – não deveríamos colocar qualquer tipo de consideração relacionada ao que uma determinada tradição ou costume a qual pertencemos como fundamentadora de nossas decisões. Segundo essa corrente, somente uma postura afastada de *pertencimentos* poderia permitir uma avaliação correta. Um dos mais conhecidos exemplos da exortação à neutralidade própria desta linha de pensamento pode ser encontrado em Marco Aurélio, imperador romano e filósofo estoico contemporâneo de Hiérocles, que afirma ter aprendido a não ter-se “tornado partidário dos Verdes ou dos Azuis, nem dos Palmulários ou dos Escutários”⁶⁶, numa referência às corridas de quadrigas no Circo Máximo romano e às disputas entre equipes de gladiadores, que mobilizavam as atenções e dividiam os romanos em facções⁶⁷. Em comum entre os diferentes pensadores desta corrente está a ideia de que o indivíduo deve se desvencilhar das motivações emocionais baseadas em sua participação ativa em determinadas comunidades ou certos grupos, dominando, assim, desejos através de um “correto” raciocínio. Como afirma a filósofa política estadunidense

⁶⁵ ESTOBEU. *Political Fragments of Archytas, Charondas, Zaleceus, and other Ancient Pythagoreans, preserved by Stobaeus; and also, Ethical Fragments of Hierocles, the celebrated commentator on the Golden Pythagoric Verses*. Walworth. Whittingham College House, 1822. Páginas 106-109. Tradução minha.

⁶⁶ MARCO AURÉLIO. *Meditações*. São Paulo. Abril Cultural, 1985. Coleção os Pensadores. Página 478.

⁶⁷ REID, Heather. *The Circus and the Cosmopolis*. In: *Sport, Ethics and Philosophy*. Vol. 4, No. 2, 2010. Página 215.

Martha Nussbaum, nós devemos: “*work to make all human beings part of our community of dialogue and concern, base our political deliberations on that interlocking commonality, and give the circle that defines our humanity special attention and respect.*”⁶⁸

Se este cosmopolitismo clássico não se perdeu até hoje nas discussões sobre os limites externos (ou sobre a ausência deles) da lealdade dentro da discussão moral, duas correntes universalistas enunciadas originalmente no século XVIII EC são as mais frequentemente levantadas no debate entre a suposta oposição entre “moralidade” e “eticidade”: o kantianismo e o utilitarismo. É, em grande medida, em reação a estas duas últimas correntes da filosofia moral que boa parte dos argumentos contrários à validade ou mesmo à existência do “círculo concêntrico” mais amplo de Hiérocles se colocam. Em outras palavras, é ao exercício do imperativo categórico e do princípio da maior felicidade do maior número, que aqueles que defendem que os horizontes da moralidade têm que estar mais próximos de nós para serem politicamente relevantes opõem as relações de lealdade.

A densidade e a extensão da obra de Kant não me permitem analisá-la aqui, nem é esta a intenção desta tese. Atenho-me a uma de suas mais influentes ideias relacionadas ao ambiente próprio das considerações morais: o imperativo categórico. A primeira exposição deste conceito de universalização do dever-ser da moralidade em Kant afirma: “Age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal⁶⁹”. O movimento moral, em Kant, é exclusivamente racional. Segundo sua concepção, racionalmente, a imposição de limites externos e a adoção de comunidades privilegiadas por parte do indivíduo que pensa moralmente são uma impossibilidade lógica.

A segunda linha de reação à ideia de lealdade política a uma comunidade, considerando-a um ambiente privilegiado de considerações morais, é o utilitarismo. O movimento relevante aqui não é a abstração do imperativo categórico, mas a promoção das pessoas como indivíduos portadores das mesmas circunstâncias essenciais de todos os demais: a condição de sentirmos dor e prazer. O critério a ser usado para saber “o que devo fazer?” em relação à conduta social e política é levar em consideração o princípio da maior felicidade. Em comum, estas posturas descartam circunscrições localistas em questões acerca

⁶⁸ NUSSBAUM, Martha. *Patriotism and Cosmopolitanism*. In: NUSSBAUM, Martha e COHEN, Joshua (eds.). Boston. Beacon Press, 2002. Página 9. Este texto foi publicado antes que a então filósofa estoica revisasse suas ideias e adotasse uma visão declaradamente patriótica da experiência política. Mais sobre isso no capítulo 4, páginas 94-102 abaixo.

⁶⁹ KANT, Immanuel. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Lisboa. Edições 70, 2011. Página 62. Será aqui também que o autor definirá suas influentes proposições de fórmulas ou princípios da moralidade – as fórmulas da “Lei Universal”; da “Humanidade”; da “Autonomia”; e do “Reino dos Fins”. Páginas 62-73. Kant revisitará o imperativo categórico em trabalhos posteriores, como “Metafísica dos Costumes” e “Crítica da Razão Prática”.

da moralidade, pois criam mecanismos de avaliação baseados em movimentos de universalização. Costumes regionais ou tradições culturais nada teriam a acrescentar a uma análise sobre a moralidade de uma determinada forma de conduta ou ação.

2.1.2 “Comunidade ética”

A tradição do pensamento político ligado aos costumes é aquela que localiza o ambiente das expectativas de conduta às regras que são delimitadas dentro de comunidades específicas, sem o recurso abstrato a supostas normas racionais desprovidas de conteúdo local. Nessa leitura, a questão da universalização não se coloca, pois as diferentes comunidades chegariam a determinadas formas de comportamento esperado de seus integrantes no ambiente deliberativo dentro do qual buscam uma vida boa em comum. O recurso abstrato a um “todo” sequer se põe como relevante.

Neste polo, a lealdade de um indivíduo à sua comunidade não se dá por um sofisticado raciocínio lógico das implicações de cada um de seus atos na esfera pública, mas devido ao hábito adquirido com a observação do comportamento dos demais integrantes da comunidade. As expectativas de comportamento apresentam-se como parte da experiência da interação com os demais integrantes da comunidade. Portanto, mais relevante do que perguntar a si mesmo “o que fazer?”, em uma determinada situação, é a verificação empírica de como as pessoas *aqui* fazem em tal situação. Formas aceitáveis (ou não) de conduta individual são esclarecidas a partir da postura tradicionalmente aceita no ambiente local.

A descrição deste ambiente do entendimento humano no qual o recurso à razão não seja o fundamento da moralidade foi realizada pelo filósofo escocês David Hume, que, através do recurso cético à análise empírica, descarta a possibilidade da utilização da razão como régua para mensurar o que é moralidade. O que possibilita as ligações afetivas com os demais humanos em Hume está caracterizado em sua ideia de simpatia, uma reação involuntária que temos ao nos sentirmos emocionalmente tocados por alguém. Esta característica seria comum a todas as pessoas, sendo, desta forma, potencialmente universal. Desta forma, o “universalismo” humeano não decorre da razão, mas de sentimento. Objetivos individuais ou coletivos não são definidos através de um raciocínio moral racional, mas através de paixões, sentimentos – os *meios* para se atingir os objetivos são racionais, não os *fins*.

Ao analisar a natureza humana e seu processo de cognição, Hume defende, no “Tratado sobre a Natureza Humana”, que os seres humanos percebem a realidade a partir de

impressões que levam à produção de ideias baseadas nestas impressões (ou em outras ideias, que por sua vez, em algum momento, originam-se em impressões). De qualquer forma, isso leva à constituição de um ambiente cognitivo carregado com a relação do indivíduo com o ambiente específico no qual as pessoas vivem⁷⁰, por ser o que “eu” sinto ou percebo. Ora, se não tivéssemos a experiência de algo, este algo não seria *para nós*.

Tão importante quando a relação entre as impressões e as ideias é o conceito humeano de *vivacidade*. A primeira sentença da Seção 1, da Parte 1 do Livro 1 do “Tratado sobre a Natureza Humana” diz:

All the perceptions of the human mind resolve themselves into two distinct kinds, which I shall call IMPRESSIONS and IDEAS⁷¹. The difference between these consists in the degrees of force and *liveliness*⁷², with which they strike upon the mind, and make their way into our thought or consciousness. Those perceptions, which enter with most force and violence, we may name impressions (...) By ideas I mean the faint images of these in thinking and reasoning (...).⁷³

Em “Uma Investigação sobre o Entendimento Humano”, Hume revê, em parte, a necessidade das impressões para a constituição da compreensão humana em relação a alguns elementos da realidade⁷⁴. Ele defende a existência de um campo do raciocínio orientado por *relações de ideias*, cuja existência não depende “do que possa existir em qualquer parte do universo”⁷⁵. Não há impressão possível para o conceito geométrico de ponto (que, por sua própria definição, não tem extensão). Hume, no entanto, afirma que há um “segundo tipo de objetos da razão humana”, que são as “questões de fato”. Em relação a estas, a cognição humana depende da experiência:

Quando se pergunta *Qual é a natureza de todos os nossos raciocínios acerca de questões de fato?*, a resposta apropriada parece ser que eles se fundam na relação de causa e efeito. Quando em seguida se pergunta *Qual é o fundamento de todos os nossos raciocínios e conclusões acerca dessa relação?*, pode-se dar a resposta em uma palavra: a experiência.⁷⁶

Para Hume, portanto, o que concede um caráter não problemático ao processo de apreensão da realidade por parte da mente humana é o fato de concedermos assentimento a

⁷⁰ Ou viviam no século XVIII. Mais sobre o conceito de “expansão do próximo” nas páginas 48-54 abaixo.

⁷¹ Grifos do autor.

⁷² Grifo meu.

⁷³ HUME, David. *A Treatise of Human Nature*. Toronto. Harper Torch, 2014. Versão eletrônica para Kindle. Localização 112.

⁷⁴ Como a geometria, a álgebra e a aritmética.

⁷⁵ HUME, David. *Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral*. São Paulo. Editora Unesp, 2003. Página 53. Esta edição reúne as duas investigações. Minhas referências aqui são todas a “Uma investigação sobre o entendimento humano”.

⁷⁶ *Ibid.* Página 61. Grifos do autor.

determinadas fundamentações para cada tipo de raciocínio. Para assuntos relativos às *relações de ideias*, os princípios lógicos inescapáveis apropriados (como, seguindo um de seus exemplos, que três vezes cinco é a metade de trinta). Para temas orientados por *questões de fato*, a experiência pregressa. Em *comum*, a *crença* que temos na validade da fundamentação.

É neste sentido que Hume é levado a argumentar que o que é mais próximo fisicamente de um indivíduo é também mais mentalmente vivaz.

É certo que a distância diminui a força de qualquer ideia, e que, ao nos aproximarmos de algum objeto, esse objeto, embora não se revele a nossos sentidos, opera sobre a mente com uma influência que imita uma impressão imediata. Pensar em um objeto qualquer de pronto transporta a mente para o que lhe é contíguo, mas é só a presença efetiva do objeto que a transporta com superior *vivacidade*⁷⁷.

Portanto, os costumes locais, as tradições regionais, a experiência cotidiana da vida de uma comunidade trazem consigo uma força que torna estas vivências “naturais” para nós. O hábito “é o grande guia da vida humana”. É a repetição das experiências, e a expectativa da continuidade desta repetição, que as torna não problemáticas. “Sem a influência do hábito, seríamos inteiramente ignorantes de toda questão de fato que extrapole o que está imediatamente presente à memória e aos sentidos”⁷⁸. Costumes, tradições, hábito – todos devido à sua vivacidade.

Mas qual a relação entre este ambiente no qual o hábito e o costume regem as relações entre as pessoas de uma comunidade e a ideia de lealdade política dos indivíduos à sua comunidade? A mera vida comunal não implica necessariamente no surgimento de um sentimento de ligação de caráter *político* com a comunidade. Esta ligação implica numa vivacidade tal que faça com que os indivíduos passem a considerar que o fato de se sentirem membros de uma comunidade é um dos principais marcadores do que eles mesmos são. Isso deixaria de ser apenas uma relação passiva com a realidade que nos cerca imediatamente, habitual, caso esta comunidade fosse apropriada por nós como parte de nós. E esta apropriação ganharia caráter político na sua relação do indivíduo com a pátria na qual está e suas instituições.

Para que as sociedades sejam estáveis e possam permanecer no tempo, é preciso que haja não apenas uma “comunidade de hábitos compartilhados”, mas uma ligação entre esta e as instituições políticas locais. Coube a Hegel utilizar a palavra *Sittlichkeit* para delimitar a relação entre esta comunidade que é delimitada ética e politicamente. “O *que* um homem

⁷⁷ Ibid. Página 85. Grifo meu.

⁷⁸ Ibid. Ambas as citações deste parágrafo se encontram na página 77.

precisa fazer, *quais* as obrigações que tem de cumprir para ser virtuoso, é fácil de dizer em uma comunidade ética”⁷⁹. A palavra escolhida por Hegel no original em alemão para o que aqui foi traduzido como “comunidade ética” (*Sittlichkeit*) indica a importância da ideia de *Sitten*, costume, para este conceito. A expressão será apropriada por autores alemães para diferenciar a tradição do pensamento moral universal e do pensamento ético localizado em comunidades específicas⁸⁰. Na descrição de Charles Taylor:

Sittlichkeit refere-se às obrigações morais que tenho para com uma comunidade permanente da qual faço parte. Essas obrigações estão baseadas em normas e usos estabelecidos, e é por isso que a raiz etimológica em ‘*Sitten*’ é importante para o uso do termo por Hegel. A característica crucial da *Sittlichkeit* é que nos manda produzir aquilo que já existe(...) A vida comum que é a base da minha obrigação ética (*sittlich*) já está em existência. E é em virtude de ela ser uma questão permanente que tenho essas obrigações; e minha concretização dessas obrigações é o que a sustenta e a mantém em existência. Consequentemente, na *Sittlichkeit*, não há fissura entre o que deve ser e o que é (...) ⁸¹.

A análise da complexa obra de Hegel foge do escopo desta pesquisa. Aqui é suficiente a adoção da ideia que a palavra *Sittlichkeit* transmite: ela tem sido sistematicamente utilizada em debates sobre o conceito do patriotismo e em debates relacionados ao que privilegiar quando o tema é a fundamentação de princípios morais em comunidades específicas. *Sittlichkeit* significa a moralidade numa comunidade, e tem sido traduzida de várias formas: “ética concreta”, “vida ética”, “comunidade ética” ou somente “ética”. Aqui, como frisamos a ideia de comunidade patriótica, nos referiremos à “moralidade universal” como “comunidade moral” e a estes nichos específicos dos quais emanam considerações morais – a *Sittlichkeit* – como “comunidade ética” para evitar ambiguidades⁸².

2.2 Os limites da lealdade

Até onde vai, ou deve ir, a lealdade de um indivíduo à sua comunidade política? Quais são, ou devem ser, os limites? A experiência das duas guerras mundiais no século XX e a ligação destas ao fenômeno do nacionalismo, surgido no século XIX, faz com que haja uma reação entre acadêmicos de diferentes áreas das ciências sociais que tentam compreender

⁷⁹ HEGEL, G.W.F. *Filosofia do Direito*. São Leopoldo. Editora Unisinos, 2010. Página 170. Grifos do autor.

⁸⁰ Em controvérsias de caráter moral, como as ocorridas no *Historikerstreit* e nos debates entre intelectuais durante o processo de reunificação da Alemanha, autores como Jürgen Habermas, Joachim Fest e Günter Grass.

⁸¹ TAYLOR, Charles. *Hegel – Sistema, Método e Estrutura*. São Paulo. Realizações Editora, 2014. Página 411.

⁸² Aqui não pretendo realizar o movimento de Hegel, que liga a comunidade e o espírito geral. Limite-me a recolher a ideia de uma comunidade com regras e comportamentos aceitáveis locais.

como tal fenômeno particularista conquistou tanto apelo junto às populações. Sistemas de filosofia política de caráter universalista, como o declaradamente internacionalista comunismo marxiano e o individualista liberalismo, fracassaram em conquistar corações e mentes e evitar o envolvimento emocional não-crítico das massas com os grupamentos políticos baseados no pensamento ultranacionalista.

É verdade que a própria selvageria dos combates aparentemente sem sentido (para os soldados combatentes e a população em geral) da Primeira Guerra Mundial (1914-1918), com mais de quatro anos de imobilidade na Frente Ocidental e morticínio de milhões de jovens na guerra de trincheiras, gerou, ainda durante a Grande Guerra, resistência popular (como os levantes de soldados e greves da população em França, Reino Unido e Alemanha⁸³) já a partir de 1916. Na Segunda Guerra Mundial (1939-1945) a experiência do sistema ideológico nacional-socialista na Alemanha não apenas enfrentou resistência interna durante o regime antes do início da guerra⁸⁴, como o horror do racismo nazista mostrou para muitos a necessidade de uma preocupação específica de combater a capacidade sedutora dos sistemas particularistas fechados. Mesmo no vitorioso Reino Unido, o sentimento nacionalista mostrou sua fraqueza com a derrota eleitoral de Winston Churchill ainda durante a guerra⁸⁵. Na disputa eleitoral de julho de 1945, o “herói de guerra” Churchill foi derrotado por 12 pontos percentuais pelo Partido Trabalhista⁸⁶ cujo mote de campanha foi a criação de um sistema de Estado de Bem-Estar Social⁸⁷.

Seja devido ao perigo percebido pelo encantamento emocional provocado pelo particularismo fechado do nacionalismo nas duas guerras mundiais, seja pela fragilidade demonstrada no fim dos conflitos, nas décadas seguintes a estes traumáticos eventos pensadores de diferentes ambientes intelectuais ocidentais passam a dar ênfase ao combate aos sistemas particularistas em geral apelando para distintas formas de universalismo. No mundo anglo-saxão, o utilitarismo torna-se bastante presente no debate intelectual. O movimento de recuperação do contratualismo ocorrido na década de 1970 após a publicação

⁸³ Na Alemanha em especial ver THORPE, Wayne. *Keeping the Faith: The German Syndicalists in the First World War*. In: *Central European History*, Vol. 33, No. 2, páginas 195-216, 2000. Para uma visão mais geral ver PELZ, William A. *A People's History of Modern Europe*. Londres. Pluto Press, 2016. A questão é analisada mais detalhadamente no capítulo 8, “*Protest and Mutiny Confront Mass Slaughter: Europeans in World War I*”. Páginas 103-114.

⁸⁴ Os primeiros campos de concentração foram criados para deter alemães dissidentes ainda em 1933.

⁸⁵ O resultado da Conferência de Potsdam, terminada em agosto de 1945, foi assinado por seu sucessor, o trabalhista Clement Atlee

⁸⁶ Que pela primeira vez teve um governo majoritário no Parlamento.

⁸⁷ Todo o ciclo eleitoral britânico que culminaria nas eleições gerais de 1945 esteve fortemente influenciado pelo “Beveridge Report”, artigo publicado em 1942 pelo economista William Beveridge, que defendia as reformas que hoje ligamos à ideia de Estado de Bem-Estar Social. FIELDING, Steven. *What Did ‘The People’ Want?* In: *The Historical Journal*, Vol. 35, No. 3, páginas 623-639, 1992.

de “Uma Teoria da Justiça”, de John Rawls, foi, à sua época, também considerado universalista⁸⁸. No pensamento continental europeu, recupera-se o pensamento kantiano, que é desdobrado numa série de diferentes versões neokantianas.

É a partir da década de 1980 que as discussões sobre o particularismo em geral são recuperadas. Em relação ao particularismo fechado, o estudo sobre o nacionalismo ganha seus contornos acadêmicos atuais⁸⁹. Mas é no ambiente da análise dos sistemas particularistas abertos que se aprofundam discussões sobre a questão da importância e persistência da lealdade no mundo político, algo combatido por universalistas de vários matizes. É dentro desta discussão que se recupera o antigo fenômeno do patriotismo.

2.2.1 A lealdade demarcada

O debate sobre o critério a ser assumido quando se discute questões relativas à moralidade se deu, no mundo ocidental, em linhas gerais por duas visões. Como vimos, por um lado, a ênfase que ressalta que os critérios devem ser buscados em considerações universais (ou universalizáveis). Por outro lado, há uma corrente de pensadores que defende a impossibilidade de se chegar a tal critério. E, para todos os efeitos práticos, na ausência de um critério válido, seguimos o hábito. O ponto aqui não é justificar uma lealdade a uma unidade política, a um líder, mas somente viver a vida dentro das circunstâncias do momento e do local.

A este debate foi acrescida uma terceira possibilidade: levar em consideração a questão das lealdades que indivíduos e sociedades têm em relação a determinados bens comuns locais. Esta não chega a ser uma alternativa que deva ser considerada como ausente nas considerações tanto de defensores do cosmopolitismo como daqueles que privilegiam tradições e hábito. A questão aqui é a *ênfase* dada à relação que o indivíduo tem com determinadas comunidades que considera como “suas”, ou, mais importante nesta pesquisa, “*nossas*”. O costume não é consciente, por sua própria definição é simplesmente aceitar a experiência como não-problemática. A lealdade, pelo contrário, é consciente.

⁸⁸ Algo que Rawls afirmaria posteriormente não pretender, como deixaria claro na revisão de seu pensamento no fim de sua carreira intelectual. Ver RAWLS, John. *A Theory of Justice – Revised edition*. Cambridge. The Belknap Press of Harvard University Press, 1999; e RAWLS, John. *Political Liberalism – Expanded edition*. Nova York. Columbia University Press, 2005. Neste último livro, Rawls afirma que é dentro do ambiente cultural específico de cada sociedade que os consensos éticos ocorrem, através da ideia do “consenso por justaposição” (“*overlapping consensus*”).

⁸⁹ Como descrito no capítulo 1 desta tese.

Em influente artigo, Andrew Oldenquist⁹⁰ reintroduz esta preocupação retirando-a do contexto então costumeiro, que era o de ligar as discussões sobre a relação entre indivíduos e seus Estados ao tema do nacionalismo (porém, à época, não ao patriotismo). Ele afirma que limitar a discussão ética a questões universais ou desconfiar da possibilidade de se fazer isso não toca na questão mais relevante em termos práticos: grande parte das decisões sobre fazer (ou não) algo é tomada devido ao sentimento de *lealdade* que nutrimos por este algo (seja um(a) amigo(a), a família, a pátria, a nação ou mesmo a espécie humana). Ou seja, a uma opção supostamente voluntária, mas sempre consciente. E, penso eu, como um dos aspectos mais relevantes do campo da moralidade é definir “o que devo fazer” em alguma questão, ignorar as relações de lealdade poderia levar a respostas enganosas nas pesquisas sobre o tema, ou até mesmo a perguntas enganosas.

Mas o que é lealdade? Ou, o que nos ocupa nesta discussão, o que é lealdade política? É razoável admitir que a posse de um sentimento de lealdade e o egoísmo compartilham uma característica, que é o indivíduo dar preferência a algo porque privilegia a si mesmo, e não por qualquer outra consideração. Egoísmo aqui deve ser entendido como algo que não permite princípios de universalização de autoconservação dos indivíduos em geral. Em outras palavras, uma generalização como “todos devem pensar em si próprios primeiro” não atrai o egoísta, pois este apenas quer garantir seus autointeresses – se outras pessoas fazem o mesmo isso não o afeta. Porém o indivíduo leal não se encaixa nesta caracterização do egoísta porque ele, ao agir de acordo com seu sentimento de lealdade, frequentemente não está defendendo a si mesmo – pelo contrário, muitas vezes o ato de buscar o bem do seu objeto de lealdade implica em perdas pessoais. Os soldados desconhecidos homenageados em todas as sociedades ocidentais não pensaram em si mesmos, mas (supostamente) entregaram a vida para seu objeto de lealdade, seja este objeto a nação, a pátria ou o Estado. Esta não é uma atitude egoísta. Na verdade, é possível afirmar que tendemos a considerá-la altruísta.

Sinto lealdade a algum objeto quando o considero *meu*. O seu valor não é definido em termos de alguma substância própria dele, mas apenas pela caracterização dele enquanto *meu*. Oldenquist afirma que a sentença “eu devo defender o meu país” descreve uma lealdade assumida, mas se for trocado “o meu país” por “um país democrático”, esta relação deixa de ser lealdade e passa a ser a defesa de um ideal. O mesmo pensa Alastair MacIntyre⁹¹, que

⁹⁰ OLDENQUIST, Andrew. *Loyalties*. In: *The Journal of Philosophy*, Vol. 79, No. 4, páginas 173-193, 1982.

⁹¹ MacINTYRE, Alasdair. *Is Patriotism a Virtue?* In: PRIMORATZ, Igor (ed.). *Patriotism*. Nova York.

Humanity Books, 2002. O artigo de MacIntyre originalmente foi apresentado como palestra na Universidade de Kansas, em 1984, e publicado neste mesmo ano pelo Departamento de Filosofia da universidade. Cito a partir de sua reimpressão.

descreve esta ideia⁹² dando como exemplo a Primeira Guerra Mundial, na qual qualquer pessoa podia defender a *civilization* ou a *Kultur* (como fizeram, respectivamente, o francês Emile Durkheim e o alemão Max Weber, para justificar intelectualmente sua adesão às causas de Paris e Berlim durante a guerra⁹³), mas apenas franceses podiam ser patrióticos em relação à França e alemães em relação à Alemanha.

Em outras palavras, defendo que os membros de uma comunidade, quando leais a ela, podem até mesmo acreditar que há determinados bens específicos que a tornam um objeto digno da relação de lealdade. Mas esta crença só está disponível para aquelas pessoas que pensam sobre *sua* comunidade estando dentro dela. Se não fosse assim, um indivíduo leal ao Estado “a” por ele ter a característica “x” (ou, no sentido negativo, por não possuir a característica “z”) seria forçado a trocar sua lealdade para o Estado “b” caso ele fosse convencido de que o Estado “b” possui “x” em maior grau, ou nega “z” mais veementemente, do que o Estado “a”. Este movimento é possível? Certamente. É razoável admitir que o pensador estadunidense Henry David Thoreau fez um movimento próximo a este quando se recusou publicamente a apoiar os Estados Unidos na Guerra Mexicano-Americana (1846-1848):

Quando um sexto da população do país que se apresenta como refúgio da liberdade é composto de escravos, e uma nação⁹⁴ inteira é injustamente atacada, conquistada por um exército estrangeiro e submetida à lei militar, penso que não é cedo demais para os homens honestos se rebelarem e fazerem a revolução. O que torna ainda mais urgente esse dever é o fato de que o país assim atacado não é o nosso, pois nosso é o exército invasor⁹⁵.

Mas nem mesmo Thoreau adere ou incita outras pessoas a se unirem à causa mexicana, pegando em armas contra os EUA. Pelo contrário, ele continua a se referir ao seu Estado como “*nosso*”. A revolução que ele prega é interna ao país *dele*. Ainda assim, como as motivações de Thoreau para negar seu apoio aos EUA na guerra contra o México são de caráter substantivo (ele é contrário à escravidão; os EUA são um Estado escravocrata; ele interpreta a guerra como sendo uma forma de fortalecer e espalhar os territórios passíveis de

⁹² Sem citar Oldenquist. Ou seja, é provável que este autor tenha chegado a esta concepção por si mesmo.

⁹³ MaCINTYRE, 2002. Ibid. Página 44.

⁹⁴ Em textos não especializados em língua inglesa, como é o caso do original deste texto de Thoreau, é corriqueira a imprecisão no uso da palavra “*nation*”, que, aqui, tem o sentido de “Estado”.

⁹⁵ THOREAU, Henry David. *A Desobediência Civil*. São Paulo. Penguin Classics Companhia das Letras, 2012. Página 12.

exploração de escravos; e o México abolira a escravidão em 1810⁹⁶), seu movimento é o que poderíamos considerar bem próximo ao de uma “defesa de um ideal”.

Difícilmente ligaríamos às ideias do nacionalismo ou patriotismo à possibilidade de uma adesão à causa de outra sociedade. Em outras palavras, é possível para alguém que seja *leal* a uma comunidade decidir alterar sua adesão? A resposta, para os pensadores que defendem a ideia de lealdade política como algo necessário para o funcionamento prático de sociedades, é não.

Outra diferença entre o indivíduo leal e o egoísta é o fato de o objeto de lealdade poder ser compartilhado ou possuído por várias pessoas simultaneamente. Nesse caso, é possível falar da *nossa* família, da *nossa* pátria. Se o egoísta pode chegar até o “meu”, tem dificuldades em alcançar o “nosso”. De qualquer forma, as semelhanças são suficientes para fazer com que Oldenquist utilize as expressões “lealdade de grupo”, “egoísmo de grupo” e “moralidade tribal” para descrever os ambientes que determinados grupos humanos privilegiam em detrimento de outros pelo simples fato de serem considerados “deles”. Segundo o autor, “quando uma pessoa troca o egoísmo pelo egoísmo de grupo ela adquire valores *sociais*”⁹⁷.

Mas se a lealdade não deve ser confundida com o egoísmo, também seria errado aproximá-la do campo da moralidade impessoal. É o que defende MacIntyre, que considera que as pessoas só apreendem as regras da moralidade em versões encarnadas em comunidades específicas, não numa suposta moralidade universal. Além disso, as justificativas para ações morais têm que se dar através de bens particulares encontrados apenas em comunidades específicas. Em sua visão, “*I find my justification for allegiance to these rules of morality in my particular community; deprived of the life of that community, I would have no reason to be moral.*”⁹⁸ E continua:

It is because we are continually liable to be blinded by immediate desire, to be distracted from our responsibilities, to lapse into backsliding and because even the best of us may at times encounter quite unusual temptations that it is important to morality that *I* can only be a moral agent because *we* are moral agents, that I need those around me to reinforce my moral strengths and assist in remedying my moral weaknesses.⁹⁹

O indivíduo somente manter-se-ia como um agente moral devido à manutenção moral que ocorre na *sua* comunidade – privado desta comunidade, o indivíduo deixaria de ser

⁹⁶ OLVEDA LEGASPI, Jaime. *La abolición de la esclavitud en México, 1810-1917*. In: *Signos Históricos*, Vol. 15, No. 29, páginas 8-34, 2013.

⁹⁷ OLDENQUIST, 1982. Op.Cit. Página 176. Grifo do autor. Tradução minha.

⁹⁸ MacINTYRE, 2002. Op.Cit. Página 49. Grifos do autor.

⁹⁹ Ibid. Grifos do autor.

um agente moral. Esta ideia se aproxima da intuição de Rousseau em seu discurso sobre desigualdade, quando afirma que uma análise sobre se o ser humano individual é bom (ou mal) não se coloca antes que ele esteja numa sociedade: “Parece, a princípio, que os homens nesse estado¹⁰⁰, não tendo entre si nenhuma espécie de relação moral, nem deveres conhecidos, não poderiam ser bons nem maus, e não tinham vícios nem virtudes (...).”¹⁰¹

A pessoa leal a um determinado grupo não é necessariamente autointeressada, como os muitos casos de autossacrifício de indivíduos para o bem de determinadas comunidades nos mostram. Mas certamente está longe de ser universalista, pois as obrigações da lealdade do indivíduo se limitam à proteção de objetos que são considerados “dele” por ele mesmo. Dito de outra forma, a pessoa leal não se conduziria no ambiente da moralidade pensando no “*eu* primeiro” tampouco em “*o todo* primeiro”, mas, num primeiro momento, no “*meu* primeiro” – ou, no ambiente patriótico, objeto desta pesquisa, no “*nosso* primeiro”¹⁰². Portanto, no meu ponto de vista, a comunidade ética é esta terceira categoria que não privilegia nem o indivíduo (egoísmo) nem a mais ampla comunidade humana (universalismo), mas a comunidade pela qual o indivíduo nutre lealdade. Seria dentro destas comunidades que os indivíduos estariam dispostos a universalizar julgamentos morais, definir quem são os “iguais”, e adotar o que Oldenquist chama de “mecanismo familiar da moralidade impessoal”:

Our wide and narrow loyalties define moral communities or domains within which we are willing to universalize moral judgments, treat equals equally, protect the common good, and in other ways adopt the familiar machinery of impersonal morality.¹⁰³

Meu argumento é que não pertencemos a apenas *uma* comunidade ética, mas a várias – somos integrantes de várias tribos ao mesmo tempo. É o contexto que indica à qual tribo pertencemos em cada interação com outras pessoas, ou mesmo dependendo do tema moral sobre o qual refletimos. A discussão não reside neste ponto, mas em se considerar que as comunidades mais amplas devam ser objetos de lealdades com privilégios morais – ou pelo menos, serem assim consideradas somente pelo fato de serem mais amplas. Tal hierarquia de lealdades precisaria de uma demonstração da necessidade de se considerar “melhores” tais comunidades apenas pelo fato de serem mais numerosas. O problema é que sequer é claro qual seria a comunidade mais ampla – não é possível definir qual é o limite externo no

¹⁰⁰ O estado de natureza, que, ironicamente, Rousseau insinua acreditar jamais ter existido.

¹⁰¹ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso Sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade Entre os Homens*. São Paulo. Livraria Martins Fontes Editora, 1999. Página 187

¹⁰² OLDENQUIST, 1982. Op.Cit. Páginas 175-176.

¹⁰³ Ibid. Página 177.

conjunto de círculos concêntricos mencionado por Hiérocles. Se o limite inferior seria identificável como o indivíduo que pensa moralmente, não há limites externos definíveis. Seriam todos os seres racionais? Isso poderia excluir pessoas com diferentes níveis de debilidades cognitivas. Todos os humanos? Mas, se abandonamos a racionalidade como critério para definir o que é “humano”, por que excluir os animais não-humanos? E, no caso de contatos com seres conscientes de outros sistemas estelares, estes estariam excluídos de nossas obrigações morais¹⁰⁴? Neste sentido, privilegiar uma comunidade mais ampla (mas não a mais ampla possível, definição sempre duvidosa) seria apenas privilegiar uma tribo maior, conceder lealdade a uma comunidade mais numerosa. Se chamamos um privilégio concedido a uma pátria de “patriotismo”, e o sentimento de superioridade de um integrante de um nicho populacional que se identifica por meio do conceito “raça” de “racismo”, só poderíamos considerar que o conceito de humanidade seria o ambiente moral “correto” caso aceitássemos a classificação de “especismo¹⁰⁵”. O argumento também vale no sentido oposto, e privilegiar comunidades éticas menores seria apenas convidar um indivíduo a se unir a uma tribo menor.

O ponto principal daqueles que frisam a importância da relação de lealdade que o indivíduo sente por sua comunidade é afirmar que há dois movimentos disponíveis para os agentes morais. Entre diferentes grupos, em relações entre diferentes comunidades éticas, entre diferentes círculos concêntricos¹⁰⁶, existe uma competição *intersocietal*. Apenas entre integrantes da mesma comunidade há a possibilidade do recurso a uma moralidade impessoal, que, portanto, só estão disponíveis para conflitos *intrasociais*. Em outras palavras, uma vez decidida a tribo, é possível generalizar os princípios morais da impessoalidade e imparcialidade. Se a tribo é minha família, minhas filhas serão consideradas iguais. Se é o corpo de cidadãos e cidadãs de um Estado, a imparcialidade será considerada para todos e todas. E se for a espécie humana (ignorando animais não-humanos e possíveis humanoides de Andrômeda), esta comunidade ética será a humanidade.

¹⁰⁴ Como problematizado no filme “Distrito 9”, do diretor Neill Blomkamp.

¹⁰⁵ Esta expressão “speciesism” foi cunhada em 1970 pelo psicólogo britânico Richard Ryder, num documento usado para uma discussão particular entre pessoas contrárias ao uso de animais não-humanos em experiências científicas violentas. LANE-PETTER, W., HEGARTY, T. W., ROWAN, A. N., RYDER, Richard, e CLARK, Stephen. *The Ethics of Animal Experimentation*. In: *Journal of Medical Ethics*. Vol. 2, No. 3, páginas 118-126, 1976.

¹⁰⁶ Aqui, nesta tese, os círculos concêntricos devem ser entendidos no mesmo sentido de Hiérocles. Ou seja, círculos que combinem áreas dentro do mesmo campo semântico da relação de lealdade. Portanto, aqui incluo círculos que contenham as ideias de cidade, região, estado, país, mundo (e que, portanto, estão “geograficamente” uns dentro dos outros); mas não me refiro a relações como a de torcer por um time de futebol, gostar de comer maçã e apreciar sonetos de Shakespeare, que se referem a objetos distintos e não comparáveis entre si.

O exemplo citado por Oldenquist é o caso do pai que vê a filha e uma conhecida dela caírem de um barco dentro do mar, nadarem cada uma para um lado diferente durante um minuto e, então, ambas começarem a se afogar. O pai se encontra na necessidade de escolher apenas uma das duas crianças para salvar. No caso, ele salva apenas a conhecida e a filha morre. O homem justifica sua escolha com a argumentação utilitarista de que a menina que ele salvou dá sinais de estar se tornando uma cientista brilhante e, por isso, contribuiria mais para a felicidade geral do que sua filha¹⁰⁷. Dificilmente tal decisão receberia a aprovação de indivíduos não ligados diretamente à menina salva. Um exemplo assemelhado, mas, pelo menos originalmente descrito com a intenção de defender a posição contrária, foi dado pelo pensador britânico da virada do século XVIII para o XIX William Godwin¹⁰⁸, em seu “exemplo do incêndio”.

One of Godwin’s lasting contributions to moral philosophy is “the famous fire cause”, in which we are asked to consider whom I should save from a burning room if I can only save one person and if the choice is between Archbishop Fénelon and a common chambermaid. Fénelon is about to compose his immortal *Télémaque* and the chambermaid turns out to be my mother. Godwin’s conclusion that we must save the former relies on consequentialist grounds.¹⁰⁹

A intenção de Godwin era defender o que hoje chamaríamos de princípio da maior felicidade. Hoje em dia, no entanto, normalmente o exemplo é citado como uma demonstração da fragilidade de argumentos que ignorem as relações identitárias dos indivíduos envolvidos em questões morais.

Mas não devemos entender que o sentimento de lealdade a determinadas comunidades obrigue o indivíduo a, necessariamente, aceitar qualquer ação que seja feita em nome desta comunidade sob quaisquer condições. Se aceitarmos que estas comunidades éticas são régua com as quais se mede os bens morais que *eu conheço*, os únicos que eu posso avaliar, isso não quer dizer que determinados bens específicos não se tornem relevantes *por si mesmos* uma vez aceitos. Não é porque aprendi que o assassinato é moralmente condenável na minha tribo que o assassinato não se torne condenável *por ele mesmo uma vez que eu tenha apreendido este conceito*. Se o governo começa a cometer assassinatos, ou se assassinatos de concidadãos forem apresentados como uma virtude em determinado momento histórico (como no Terror na França revolucionária, ou em 1994 em Ruanda), isso não quer dizer que

¹⁰⁷ OLDENQUIST, 1982. Op.Cit. Página 186.

¹⁰⁸ Minha atenção para o exemplo de Godwin foi chamada por um artigo de Robert Goodin. GOODIN, Robert E. *What is so Special about Our Fellow Countryman?* In: PRIMORATZ, 2002. Op.Cit. Página 143.

¹⁰⁹ PHIL, Mark. *William Godwin*. In: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2017. ZALTA, Edward (ed.). Disponível em <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2017/entries/godwin/>>. Acesso em: 03 nov. 2017.

estes atos passem a ser moralmente aceitáveis apenas porque meus líderes agora dizem que são. Na verdade, a interpretação pode ser diametralmente oposta. Nestes casos, o Estado, a pátria, a sociedade estão se afastando do que eram ou almejavam ser enquanto processos definidores de considerações morais. Em termos mais específicos: no caso do patriotismo, a ideia de pátria é concebida como um *projeto*. Como afirma MacIntyre:

What the patriot is committed to is a particular way of linking a past which has conferred a distinctive moral and political identity upon him or her with a future for the project which is his or her nation which is his or her responsibility to bring into being. Only this allegiance is unconditional and allegiance to particular governments or forms of government or particular leaders will be entirely conditional upon their being devoted to furthering that project rather than frustrating or destroying it.¹¹⁰

A lealdade à pátria não significa seguir cegamente um governo ou formas particulares de governar. A resistência àquilo que é percebido como danoso à pátria pode ser, ela mesma, uma demonstração de lealdade. Isso não quer dizer que o bem de uma pátria tem que estar adequado ao que é percebido como pertinente à moralidade entendida como algo universal – pelo menos não para quem frisa que o sentimento de lealdade é o principal motivador das relações políticas substantivas dentro de comunidades políticas. Tecnicamente, o bem para um Estado pode ser o mal para o resto da humanidade (como o bem de um bairro pode ser ruim para a cidade)¹¹¹. A resistência de integrantes das forças políticas conservadoras locais ao nazismo na Alemanha durante a Segunda Guerra Mundial pretendia tomar o poder em Berlim (caso a conhecida tentativa de matar Adolf Hitler em 20 de julho de 1944 fosse bem sucedida) e negociar o fim da guerra com os Aliados. Mas o grupo jamais cogitou unir-se aos inimigos do nazismo no campo de batalha porque isso significaria destruir a Alemanha. Ou seja, para eles, a defesa de *seu* Estado precedia, em termos morais, o bem da humanidade em geral, ou dos judeus que estavam sendo exterminados nos campos de extermínio naquele momento – pois a queda da Alemanha seria mais rápida caso parcelas substanciais das forças armadas germânicas abandonassem a resistência¹¹².

Isso não quer dizer que o movimento moral (supostamente) iniciado com a comunidade signifique um tipo de grilhão que obrigue as pessoas daquele grupo a terem uma relação especial com seu círculo concêntrico original durante toda a sua existência. Uma das características mais fundamentais do sentimento de “ter” uma comunidade “minha” ou

¹¹⁰ MacINTYRE, 2002. Op.Cit. Página 53.

¹¹¹ E, em ambos os casos – Estado x humanidade; bairro x cidade -, vale também o outro lado da moeda: o bem da humanidade em geral pode ser o mal para um determinado Estado, e o bem da cidade como um todo pode ser ruim para um bairro específico.

¹¹² Abordaremos este assunto nas páginas 123 e 124 abaixo.

“nossa” é a existência das expectativas que são geradas por esta relação. A relação de lealdade cria, para o indivíduo, uma disposição de sentir *orgulho* quando a comunidade vai bem, mas – e pela mesma via, porém na mão contrária – também uma disposição de sentir *vergonha* quando ela vai mal. Se orgulho e vergonha são sentimentos contraditórios, ao mesmo tempo a ocorrência de qualquer um deles indica uma preocupação especial com aquilo que é “meu” ou “nosso”. Orgulhar-me de minha filha quando ela é a primeira de sua turma na escola ou envergonhar-me dela quando ela não cede lugar para uma pessoa idosa no transporte público indicam, em ambos os casos, que *minha* filha é especial para *mim*. Não sinto orgulho ou vergonha caso a filha de minha vizinha faça as mesmas coisas. Neste sentido, orgulho e vergonha são dois lados da mesma moeda.

Porém, Oldenquist alerta para a possibilidade que um sentimento de vergonha, se muito prolongado no tempo ou se for excessivamente intenso, pode, inclusive, quebrar a relação de lealdade: “*shame ultimately kills (...) loyalty*”¹¹³. A isso o autor chama de “alienação” – aqui sem qualquer relação com o princípio tal como entendido no pensamento marxiano. Da mesma forma que orgulho e vergonha são simétricos, o mesmo ocorre na relação entre lealdade e alienação. “The idea of alienation falls between the disloyal and the alien: we are outraged by disloyalty and we expect nothing from aliens”¹¹⁴. De um recém-chegado a um novo país ou cidade não se espera uma adesão imediata aos princípios compartilhados locais. Somente com o passar de um período alongado de tempo cria-se esta expectativa. Mas daquelas pessoas que convivem conosco na nossa sociedade se espera lealdade – seja na sua face “orgulho”, seja na face “vergonha”. Condenável é tal pessoa ser desleal à comunidade, traindo-a ou buscando a sua destruição. O alienado, no entanto, retira-se do campo da lealdade sem trair nem, naturalmente, deixar de ter uma relação factual-histórica com o grupo. Um excesso (no tempo ou em intensidade) de vergonha pode “matar” a lealdade, o que retira o indivíduo do processo de deliberação política da sua sociedade¹¹⁵. Mas, diferentemente de indivíduos desleais ou estrangeiros, os alienados continuam a fazer parte da “nossa” comunidade. Para Oldenquist, eles são “cidadãos ruins”¹¹⁶.

Porém, há uma segunda possibilidade para o dilema do membro que quer permanecer leal à comunidade apesar da vergonha que sente. MacIntyre reconhece que o abandono dos

¹¹³ OLDENQUIST, 1982. Op.Cit. Páginas 178-179.

¹¹⁴ Ibid. Página 189.

¹¹⁵ Esta visão da alienação dentro de uma sociedade devido ao excesso de vergonha me parece uma boa forma de acesso à percepção de apatia popular em determinados períodos na história política dos Estados. Certamente, parece-me uma boa abordagem interpretativa da ausência de protestos de massa diante da impopularidade percebida em pesquisas de opinião e às graves denúncias relacionadas ao governo central brasileiro no ano de 2017. Porém, tal análise foge do escopo de minha pesquisa.

¹¹⁶ Ibid. Página 189.

princípios morais da tribo por parte do governo – a lógica é válida para qualquer comunidade, estatal ou não, mas aqui o autor se ocupa especificamente do fenômeno do patriotismo – pode levar o patriota a refletir se deve continuar a aceitar sua relação de lealdade com seu Estado. Em outras palavras, o patriota se percebe em dúvida se deve continuar a dedicar sua lealdade a determinada liderança governamental que viola a moralidade tal qual o indivíduo aprendeu dentro da própria comunidade. É este o momento de ruptura que pode gerar alienação para Oldenquist – ou, mesmo utilizar o sentimento de vergonha para se insurgir contra o governo considerado imoral. Mas MacIntyre, retoricamente, coloca para si mesmo um questionamento que poderia ser levantado por um “*liberal critic of patriotism*”: diante do dilema do patriota e sua possível reação contrária ao governo, o crítico progressista responderia: “*this indeed may¹¹⁷ happen; but it may not and it often will not, Patriotism turns out to be a permanent source of moral danger¹¹⁸. And this claim, I take it, cannot in fact be successfully rebutted¹¹⁹*”.

Considerar que a fonte única, ou mesmo apenas privilegiada, de moralidade é uma comunidade específica no tempo e no espaço *pode* representar o abandono dos constrangimentos morais. E este é um risco que muitos pensadores – ou mesmo observadores dos momentos mais violentos da história humana – não querem correr. Certamente é algo que eu não considero confortador.

2.2.2 A expansão do próximo

No debate acerca das relações de lealdade a determinados grupos específicos, a reação aos particularismos nacionalista ou patriótico foi em diversos momentos baseada em argumentos de caráter universalista. A impossibilidade de circunscrever o ambiente mais amplo de alcance moral (o mais largo círculo concêntrico) obrigaria, de acordo com o pensamento cosmopolita, o agente moral a não aceitar qualquer espécie de grupo particular como digno de precedência hierárquica em nossas preocupações relativas à moralidade. Os sistemas morais de traços kantianos ou consequencialistas, por suas próprias naturezas, são refratários a quaisquer argumentos que indiquem ambientes nos quais deva haver privilégios para os “de dentro” e prejuízos para os “de fora”. Mesmo uma simples preferência concedida

¹¹⁷ Grifo do autor.

¹¹⁸ Grifo meu.

¹¹⁹ MacINTYRE, 2002. Página 54.

ao “de dentro”, sem qualquer tipo de prejuízo para aquelas pessoas que não façam parte deste grupo, pode ser considerada imoral.

Um exemplo pode ser dado pela relação feita por Paul Gomberg¹²⁰, que afirma que qualquer tipo de preferência a grupos particulares, mesmo que moderada¹²¹, equivale a uma defesa de algumas manifestações do racismo. Segundo Gomberg, a única forma de se conseguir manter a coexistência de dois âmbitos de moralidade – que aqui nesta pesquisa chamamos de comunidade ética (aquilo que é circunscrito) e comunidade moral (o universal) – seria resumir o nível mais amplo a determinados direitos básicos mínimos, dando grande latitude para considerações mais específicas em círculos concêntricos menores. Um dos exemplos que o autor dá é a proibição universal a assassinatos sem causa. Mas, em relação a temas não tão candentes, as comunidades locais poderiam criar suas próprias regras.

Essa solução de compromisso, segundo ele, poderia gerar, no entanto, problemas morais relevantes. Ele dá o exemplo da contratação de funcionários por pequenas empresas. É aceitável dar preferência e contratar apenas funcionários brancos, em detrimento de negros ou hispânicos? De acordo com o compromisso de se remeter questões morais ao nível universal apenas para certos direitos mínimos, teríamos que aceitar tal proposta. Mas isso, segundo Gomberg, não parece razoável – pelo contrário, muitos diriam que tal ação é racista. O autor então muda o tipo de preferência que é concedida pelo empresário contratador: é aceitável contratar apenas funcionários da sua nacionalidade, em detrimento de imigrantes? De acordo com o compromisso retoricamente sugerido por ele entre moralidade e eticidade, sim. Mas seria algo similar a aceitar o racismo nas contratações. *“In this sense, one might also speak of a ‘moderate racism’ that would be compatible with universal morality”*¹²². Por que aceitar que integrantes de uma nação ou de uma pátria podem dar preferência a nacionais ou compatriotas em áreas como ajuda humanitária ou contratação para determinados empregos é algo moralmente correto e, ao mesmo tempo, negar que ajudar ou contratar apenas pessoas de determinada cor de pele é igualmente aceitável em termos morais? Isso leva o autor a afirmar que o patriotismo, mesmo um que busque uma solução de compromisso moderada, é uma forma de racismo – se um for moralmente aceitável (ou mesmo uma virtude), o outro também deve ser.

No entanto, a partir do final do século XIX, se tornou cada vez mais frequente uma segunda linha de argumentação voltada para a refutação dos particularismos das

¹²⁰ GOMBERG, Paul. *Patriotism is like Racism*. In: PRIMORATZ, Igor. 2002. Op. Cit. Páginas 105-112.

¹²¹ A tese adversária à dele é a do “patriotismo moderado”, da forma como é defendida por Stephen Nathanson, que analisaremos no capítulo 3, subcapítulo “3.2 – Patriotismo Moderado”.

¹²² GOMBERG, 2002. Op.Cit. Página 108.

“comunidades éticas”. Se no campo metafísico a resistência a quaisquer necessariamente arbitrárias definições de ambientes privilegiados de preocupação moral tem uma história bastante antiga, tornou-se plenamente razoável admitir como moralmente aceitável, e até mesmo desejável, uma “divisão do trabalho” moral. Em termos práticos, historicamente as comunidades éticas não apenas se tornaram mais facilmente perceptíveis pelas pessoas (inseridas em ambientes culturais, linguísticos, religiosos etc. específicos), como a própria ideia de “fazer o bem” (ou, pelo menos, evitar o mal) se realizava mais facilmente dentro da “minha” comunidade local. Para conseguir a maior felicidade do maior número, é mais prático agir localmente do que buscar soluções universais. Se o objetivo é, por exemplo, proteger as crianças, é mais produtivo que todos os pais e mães do mundo cuidem de seus filhos e filhas em vez de se preocuparem igualmente pelo bem-estar de todas as crianças do planeta.

Foi a partir do século XIX que as revoluções nos sistemas de transporte e comunicação permitiram dois movimentos contraditórios entre si nas considerações relativas à validade moral da concessão de privilégios aos ambientes particularistas. As mesmas ferrovias que tornaram acessíveis para as pessoas as viagens nas quais viam a “sua” nação, e não mais apenas o mundo bem mais restrito de seu vilarejo e as aldeias circundantes, permitiam a elas ir ainda mais além e ver seres tão humanos quanto elas em outros países. O serviço de telégrafo que tornou possível, pela primeira vez, o trânsito de informações de territórios distantes como a capital de “meu” Estado, também trazia notícias de terras muito mais distantes, onde moram pessoas afetadas por notícias semelhantes. Ou seja, as transformações que permitiram a generalização da ideia de nação e de qualquer outro ambiente moralmente carregado simultaneamente mostraram a fragilidade da arquitetura moral que justificava o particularismo nacionalista.

Ainda no século XIX ocorrem as primeira investidas intelectuais contra o “patriotismo” – na verdade, especificamente contra o nacionalismo alimentado pelos Estados europeus nas duas décadas anteriores à Primeira Guerra Mundial – que utilizam argumentos baseados em princípios de caráter racional, mas também alusões a condições materiais. O ataque inicial mais duro veio de Leon Tolstói¹²³. Ele denuncia o patriotismo, que é, na sua concepção, “estúpido e imoral”. Uma vez que ele acredita que o fundamento principal da

¹²³ O autor de “*Guerra e Paz*” ficou alarmado com a aliança militar entre Rússia e França, em 1894, que viria a ser o pilar principal da futura Tríplice Entente (com a inclusão do Reino Unido, em 1907), que travaria a Primeira Guerra Mundial contra as Potências Centrais lideradas pela Alemanha.

lealdade patriótica é considerar o seu próprio país superior aos demais, a estupidez residiria no fato de ser “evidente que todos menos um estariam em erro”¹²⁴.

O que torna o particularismo imoral não se resume à defesa (que ele também faz) de um universalismo conceitual. Ele admite a força que as ideias localistas exerceram sobre a humanidade no passado, quando as comunidades éticas eram os únicos grupos que as pessoas tinham a oportunidade de conhecer. Ele desenvolve uma sofisticada ideia – que terá desdobramentos em autores contemporâneos – de que a vida do mundo industrial já não permitiria esta percepção. Segundo o autor russo, o que fazia as pessoas se sentirem patrióticas ou nacionalistas não era a convivência natural na sua sociedade, mas uma imposição gerenciada pelo Estado¹²⁵.

What is called patriotism in our time is, on the one hand, only a certain disposition of mind, constantly produced and sustained in the minds of the people in a direction desired by the existing Government by schools, religion, and a subsidized Press; and on the other hand it is a temporary excitement of the lowest stratum, morally and intellectually, of the people, produced by special means by the ruling classes, and finally acclaimed as the permanent expression of the people's will.¹²⁶

Tolstói reconhece que no mundo antigo o patriotismo pode ter sido uma virtude que compelia as pessoas a servirem à mais alta ideia daquele tempo: a pátria. Mas ele acredita que uma série de desdobramentos ocorridos durante as décadas anteriores à sua indicam que o “sentimento do patriotismo não pode existir agora, porque não há fundação *material* ou moral para este conceito”.¹²⁷ As fundações morais, em grande medida, ele acredita terem sido corroídas pelo cristianismo¹²⁸. Em termos conceituais, o pacifismo do autor russo o leva a afirmar que qualquer morte no campo de batalha tem um caráter ainda mais imoral do que o assassinato por motivos financeiros ou passionais, pois assassino e assassinado sequer se

¹²⁴ As ideias de Tolstói aqui relatadas foram tiradas de três textos do autor – “*Patriotismo e Cristandade*” e “*Uma Resposta aos Críticos*”, de 1895, e “*Patriotismo, ou Paz?*”, de 1896. O primeiro, um artigo para o jornal londrino “*The Daily Chronicle*”, os dois últimos cartas enviadas a amigos posteriormente publicadas. Os três textos foram publicados juntos, traduzidos para o inglês, em 1896, e é a desta edição que recolho suas ideias. TOLSTOI, Leon. *Patriotism and Christianity*. Londres. Walter Scott Publisher, 1896. Página 35. Traduções minhas.

¹²⁵ Em termos habermasianos, não é o mundo da vida que leva as pessoas a sentirem-se excessivamente particularistas, mas um processo de colonização externo ao sistema de agir comunicativo. Mais sobre isso no capítulo 4. É possível enxergar também ecos montaigneanos na argumentação de Tolstói: “Este, que vês furioso e fora de si, escalar as ruínas do forte, em meio à fuzilaria; e outro que, cadavérico, esfomeado, coberto de cicatrizes e decidido antes a morrer do que a deixar passar o inimigo, imaginas que agem por conta própria? Pois é por conta de fulano e beltrano, que nunca viram, fulano e beltrano que não se preocupam sequer com seus feitos e mergulham no ócio e nos prazeres enquanto eles se matam.” MONTAIGNE, Michel de. *Ensaio*. São Paulo. Companhia das Letras, 2010. Ensaio “Sobre a solidão”. Página 165.

¹²⁶ TOLSTOI, 1896. Op.Cit. Página 35.

¹²⁷ Ibid. Página 36. Grifo e tradução meus.

¹²⁸ Tolstói adotou nas últimas décadas de sua vida uma visão particular do cristianismo, não sendo afiliado a qualquer denominação cristã específica.

conheciam, faltando, portanto, qualquer tipo de atenuante para o ato. No que toca ao escopo de minha pesquisa, no entanto, a novidade do pensamento de Tolstói reside na sua percepção de que desdobramentos *materiais* impediriam, no seu tempo, que uma visão particularista pudesse ser uma virtude. No fim do século XIX, Tolstói afirma que não há mais bárbaros, e russos, alemães e franceses compartilham a mesma religião (cristã)¹²⁹, têm relações comerciais, aderem aos mesmos interesses científicos e artísticos. Além disso, o trânsito de pessoas faz com que cidadãos ou súditos tenham, muitas vezes, relação consanguínea com pessoas que vieram de outros países. Naturalmente, nos cerca de 120 anos que nos separam dos escritos de Tolstói, este que podemos chamar de “cosmopolitismo do dia-a-dia” se tornou muito mais intenso devido à evolução do trânsito de informação e pessoas.¹³⁰

A refutação da ideia de que supostos constrangimentos factuais não permitiriam que as pessoas se percebessem como parte de uma comunidade moral universal tornou-se um dos principais argumentos contemporâneos contra o particularismo das comunidades éticas. Peter Singer, em influente artigo publicado em 1972¹³¹, busca convencer seus leitores que, hoje, não há mais justificativa moral para concessão de privilégio a determinadas pessoas por pertencimento mútuo a determinadas “tribos”. Singer parte de argumentos tradicionais utilitaristas para afirmar que (1) sofrimento e morte por falta de comida, abrigo e atenção médica é ruim; e (2) a ajuda a tal pessoa, caso esteja em nossa capacidade ajudá-la sem sacrifício de nada importante, é moralmente obrigatória.

Ele dá o exemplo de uma criança que se afoga numa lagoa que é rasa para um adulto. Se eu vejo isso, tenho o dever de entrar na água e salvá-la, mesmo que, com isso, minhas roupas fiquem enlameadas¹³². O autor, porém, afirma que há duas características que tornam tal regra, se adotada, transformadora: não são consideradas relevantes a distância (ou a proximidade) da criança nem a existência de outras pessoas que estejam na mesma situação que eu e também possam ajudar. Singer afirma que a ideia de que há pessoas em melhores

¹²⁹ Hoje, diríamos que compartilham os mesmos horizontes culturais.

¹³⁰ Dezesete anos antes de Tolstói, Nietzsche já fizera movimento semelhante. Em 1878, escreveu: “O comércio e a indústria, a circulação de livros e cartas, a posse comum de toda cultura superior, a rápida mudança de lar e de região, a atual vida nômade dos que não possuem terra – essas circunstâncias trazem necessariamente um enfraquecimento e por fim uma destruição das nações, ao menos das europeias”. NIETZSCHE, Friedrich. *Humano, demasiado humano*. São Paulo. Companhia das Letras, 2000. Página 154.

¹³¹ SINGER, Peter. *Famine, Affluence, and Morality*. In: *Philosophy and Public Affairs*, Vol.1, No. 3, páginas 229-243, 1972.

¹³² Em 2005, Singer e o biólogo Marc Hauser fizeram um questionário com centenas de pessoas sobre temas morais. A intenção era tentar descobrir se pessoas religiosas teriam uma tendência a agir de forma moral mais frequentemente do que agnósticos e ateus (a resposta é não). Entre as perguntas está a questão da criança na lagoa rasa. 97% dos entrevistados disseram ser “obrigatório” salvar a criança. HAUSER, M. e SINGER, P. *Morality without Religion*. In: *Free Inquiry*. Vol. 26. No. 1, páginas 18-19, 2006. Soube da existência desta pesquisa em DAWKINS, Richard. *Deus – um delírio*. São Paulo. Companhia das Letras, 2007. Página 294.

condições de ajudar quem (moralmente) *tem que* ser ajudado não mais é aplicável no mundo de hoje. Fazendo o mesmo movimento que Tolstói fizera 77 anos antes (mas sem qualquer menção ao autor russo), ele reconhece que, no passado, havia justificativas plausíveis para se dar preferência a ajudar os pobres de nossa cidade¹³³ do que às vítimas da fome na Índia. Em suas palavras:

Unfortunately for those who like to keep their moral responsibilities limited, instant communication and swift transportation have changed the situation. From the moral point of view, the development of the world into a “global village” has made an important, though still unrecognized, difference to our moral situation. Expert observers and supervisors, sent out by famine relief organizations or permanently stationed in famine-prone areas, can direct our aid to a refugee in Bengal almost as effectively as we could get it to someone in our own block. There would seem, therefore, to be no possible justification for discriminating on geographical grounds.¹³⁴

A revolução nos meios de comunicação e transporte no século XIX (telégrafo, ferrovias) e seus desdobramentos nos séculos XX e XXI (comunicação instantânea de informação e transmissão de recursos financeiros, os meios de transporte aéreos que permitem a chegada e, principalmente, a manutenção logística de pessoal especializado em atendimento humanitário em qualquer local do planeta) não nos permite mais considerar natural uma limitação de nossas preocupações morais aos “círculos concêntricos” mais próximos. Não apenas agora temos informações sobre o sofrimento de outras pessoas que estão distante de nós na mesma velocidade com que tomamos conhecimento do sofrimento próximo (e, provavelmente, recebemos a informação através do mesmo dispositivo, seja jornal, TV, computador ou celular), mas agora podemos fazer algo.

Atualizando para os dias de hoje o movimento de David Hume, que destaca a importância da ideia de *vivacidade* de nossas impressões, e a necessidade da vivência para tomarmos conhecimento de algo, acredito ser razoável admitir que o conceito de *próximo* modificou-se simultaneamente com as formas de apreensão da realidade. A ideia de simpatia não poderia mais permanecer limitada geograficamente, pois o contato com o sofrimento de outras pessoas, mesmo que estejam distantes no espaço, hoje, se dá pelos mesmos meios através dos quais sabemos da dor dos que estão menos distantes. E, além disso, agora temos condições de agir para conter este sofrimento sem sair de nossas casas. A resposta de Singer para tal desafio da contemporaneidade é afirmar ser um dever (não uma caridade) doarmos

¹³³ Especificamente em seu artigo, Singer se refere aos habitantes de países ricos, cujos pobres são menos necessitados que os miseráveis de outras regiões do planeta.

¹³⁴ SINGER, 1972. Op.Cit.. Página 232.

tudo o que pudermos para minimizar a dor das pessoas que sofrem – onde quer que elas estejam.

Nesta pesquisa, mais relevante que a possibilidade – ou, para alguns, obrigatoriedade moral – de ajudar os que sofrem em locais distantes é o fato de não se poder mais ignorar a existência de um mundo maior do que aquele restrito a meu bairro, minha cidade ou meu país. Ou seja, não posso mais evitar ser afetado por aquilo que *não está próximo*. Estas relativamente novas possibilidades materiais impedem que a moralidade esteja contida numa ilha cercada de desconhecimento pelo que há depois do mar ignoto – ou que só chega a mim em esporádicas garrafas de naufragos. A comunidade ética não pode mais fingir não ter contato com outras comunidades, pois o movimento simpático não pode ser mais contido pelo desconhecimento de algo que ganhou vivacidade para mim. Simultaneamente, a resposta também não pode ser algo que se distancie em demasia dos signos culturais que me ligam à minha tribo, que, se é razoável admitir que já não são exclusivos ou, pelo menos, tão dominantes, inegavelmente ainda existem. A solução poderia ser a definição da existência de um ambiente local permeável ao que possa vir de fora. Defendo que este ambiente é a pátria, e que o seu movimento seja o patriotismo.

CAPÍTULO 3 – PATRIOTISMO

Haverá uma incompatibilidade entre a lealdade e moralidade, entre o privilégio concedido àquilo que é “meu” ou “nosso” e a princípios que sentimos que devem reger nossas ações, sejam estes últimos adquiridos numa comunidade (ética) mais restrita ou num movimento mais amplo (moral)? Estamos fadados a ter que escolher entre percepções emocionais involuntárias de nossa ligação com o sofrimento dos demais ou percepções racionais sobre a impossibilidade da definição de qualquer limite externo para nossas considerações morais, ou seja, temos de escolher entre a moralidade geral e o vívido sentimento de proximidade, afeto, preocupação e amor especiais que temos por pessoas que integram “nossos” grupos específicos¹³⁵? A principal preocupação desta tese é a busca por uma interpretação do papel do indivíduo que permita que ele esteja *simultaneamente* (a) imerso em sua comunidade ética, com suas características particulares, e (b) atento a considerações morais, não apenas por um dever (kantiano, consequencialista...) ou por motivações próprias de uma simpatia geral (humeana), mas pela impossibilidade contemporânea de um isolamento. Esta busca acabará por criar uma série de novos constrangimentos para este indivíduo que pretende guiar-se por uma forma de interação política deliberativa que seja legítima em termos éticos (no sentido de *Sittlichkeit*) e morais. É neste contexto que a busca por uma sociedade política em que lealdade e moralidade não sejam incompatíveis se dá. Defendo que é no campo das considerações patrióticas que são acolhidos estes dois ambientes morais.

3.1 A vivacidade da pátria

A pátria não é apenas o lugar onde nascemos, somos criados e/ou vivemos. Não nos sentimos satisfeitos com a mera adesão a um ambiente físico. Adesão implica em entender naquilo ao qual aderimos algo que nos mova. É preciso, na vida em sociedade, conceder ao ambiente territorial ao qual aderimos um significado que nos permita racional e/ou emocionalmente sentir-nos confortáveis, completos. Um lugar que for apenas um pedaço de espaço físico é apenas isso, um lugar. Um lugar que ganha uma teia de significados que são caros para mim é uma pátria. A este lugar ao qual concedo sentido – um sentido para mim – posso dedicar um sentimento de pertencimento, adesão, cuidado. E como este sentido é compartilhado com outras muitas pessoas, este lugar, agora repleto de significados

¹³⁵ Mesmo considerando que esta vivacidade agora possa, pelo menos em parte, ser sentida também em eventos e pessoas mais distantes.

compreendidos por nós, é nosso. E, indo além, por estes significados apropriados não serem imediatamente compreensíveis por outras pessoas, este denso ambiente espaço-sentimental fica mais claramente demarcado para nós. As fronteiras não são apenas externamente constituídas, mas também internas a nós. Aqui se torna possível o patriotismo, aqui eu posso ser um patriota.

O movimento, uma vez iniciado, no entanto, acaba por ser tornar uma via de mão dupla. Obviamente, foram pessoas que concederam significado a um pedaço de terra. Mas, uma vez concedido um significado a esta terra, os próprios indivíduos passam a ver nela uma emanção de significados para eles. A crença de que a pátria é algo por si mesma se torna vívida, e os patriotas passam a imaginar a ideia de que ela passa a exigir determinados comportamentos e a moldar o caráter das pessoas. Como vimos¹³⁶, a mais marcante diferença entre a nação e a pátria é o seu objeto. A nação demarca a si mesma a partir de uma crença na existência de determinados marcadores que uma determinada população tem e as demais pessoas não possuem. A pátria, por sua vez, não possui qualquer conteúdo predeterminado. Não preciso ter uma determinada cor de pele, professar uma determinada fé, falar um determinado idioma ou acreditar num determinado passado comum para sentir-me parte de uma pátria. A nação é sólida, a pátria é maleável.

Sendo assim, o que é este sentimento patriótico? Como um lugar-sentimento pode afetar o que as pessoas pensam e sentem sobre si próprias? Tal ideia pode parecer, num primeiro momento, inverossímil. Acredito, no entanto, ser razoável admitir que este movimento que aqui sugiro (que um pedaço de terra emana para nós determinados comportamentos) exige menos de cada indivíduo do que a abstração do nacionalismo e sua lógica de um particularismo fechado. Para que cada um de nós se considere parte de uma nação, é, por definição, necessário seu referente, uma população específica. Em outras palavras, uma teia de inúmeros indivíduos que acreditam compartilhar determinadas características. Ora, este suposto compartilhamento de determinados marcadores com outras centenas de milhares de pessoas – cuja imensa maioria eu não conheço; na verdade, sequer tenho a expectativa de vir a conhecer uma parcela significativa delas um dia – baseia-se num movimento de fundamentação extremamente precária.

Acredito que uma forma consistente de abordar esta precariedade do nacionalismo – precariedade da qual o patriotismo padece em menor grau – é recorrer à distinção que Hume faz entre os conceitos de “crença” e “ficção”. Diz o filósofo que “a crença nada mais é que a

¹³⁶ No capítulo 1.

concepção de um objeto mais vívida, vigorosa, enérgica, firme e constante do que jamais seria possível obter apenas pela imaginação”. Já esta, a imaginação, “tem o comando sobre todas as suas ideias e pode juntá-las, misturá-las e modificá-las de todas as maneiras possíveis. Pode conceber objetos fictícios com todas as circunstâncias de tempo e lugar”. Para Hume, “*crença* é algo sentido pela mente, que distingue entre as ideias providas do julgamento e as ficções da imaginação”.¹³⁷ Para ele,

[C]omo é impossível que essa faculdade da imaginação possa, por si só, alcançar a crença, torna-se evidente que a crença não consiste na natureza particular ou ordem específica de nossas ideias, mas na *maneira* como são concebidas e no *sentimento* que trazem à mente.¹³⁸

A crença para Hume, não é apenas mais vívida do que a ficção, mas tem esta maior vivacidade por ter como referentes objetos que não podem ter sua origem apenas nas relações entre ideias realizadas pela imaginação. Aqui faz-se necessário citar um pouco mais longamente o filósofo britânico:

Todas as ideias, especialmente as abstratas, são naturalmente fracas e obscuras: o intelecto as apreende apenas precariamente, elas tendem a se confundir com outras ideias assemelhadas, e mesmo quando algum termo está desprovido de um significado preciso, somos levados a imaginar, quando o empregamos com frequência, que a ele corresponde uma ideia determinada. Ao contrário, todas as impressões, isto é, todas as sensações, tanto as provenientes do exterior quanto as do interior, são fortes e vívidas; os limites entre elas estão mais precisamente definidos, e não é fácil, além disso, incorrer em qualquer erro ou engano relativamente a elas. Portanto, sempre que alimentarmos alguma suspeita de que um termo filosófico esteja sendo empregado sem nenhum significado ou ideia associada (...), precisamos apenas indagar: *de que impressão deriva esta suposta ideia?*¹³⁹

Como afirma Kiraly, “a crença não é um sentimento: a crença é uma estrutura cognitiva e social da natureza humana, cuja expressão é a adesão necessária à experiência.¹⁴⁰”, Ora, é exatamente esta vivacidade baseada na vivência que apresenta a pátria, com seu referente baseado na experiência, como algo que acredito ser mais sólido (ou menos líquido) do que a nação, e que, por esta razão, a primeira precede a última *no tempo*¹⁴¹. A força do

¹³⁷ HUME, 2004. Op.Cit. Páginas 82-83. Grifo do autor.

¹³⁸ Ibid. Página 82. Grifos do autor.

¹³⁹ Ibid. Páginas 38-39. Grifos do autor.

¹⁴⁰ KIRALY, Cesar. *Ceticismo e Política*. São Paulo. Giz Editorial, 2012. Página 315.

¹⁴¹ Não nego que os efeitos do nacionalismo tenham sido mais intensos na história dos séculos XIX e XX, pelo contrário. Apenas considero que uma crença no nacionalismo foi construída depois de outra, o patriotismo, que é *anterior no tempo*. A relação entre ideias realizada pela imaginação dos líderes nacionalistas se torna possível com as mudanças tecnológicas que modificaram a forma como as pessoas experimentam a realidade. Mas, ainda assim, a crença no patriotismo me parece ser mais sólida, em termos humeanos, por estar mais próxima das impressões relacionadas à experiência. Ou seja, o patriotismo continua a ser um movimento intelectual possível,

sentimento de ligação a um local específico na tradição ocidental vem das bases religiosas das primeiras cidades. Como indica o historiador Fustel de Coulanges, a fundação das primeiras cidades se deu como uma extensão de crenças (religiosas) mais restritas anteriores: os antepassados que se tornam deuses da família (*manes*) – parentes estes que são personificados em deuses do ambiente físico da residência (*lares*) – sacralizam a família. É em torno desta que se formam os primeiros arranjos sociais com outras famílias que são constituídas, cada uma delas, da mesma forma. Com o passar do tempo, estas comunidades religiosas originais (as famílias e os grupos de famílias) criam ligações também religiosas com outras, iniciando o processo que o historiador francês chama de “primeira moral” – chamaríamos aqui de primeira “comunidade ética”:

Uma crença antiga mandava o indivíduo honrar o antepassado; este culto agrupou a família ao redor de um altar, e dali nasceu a primeira religião, as primeiras preces, a primeira ideia do dever e a primeira moral, (...) todo o direito privado, todas as regras da organização doméstica. Depois cresceu a crença, e ao mesmo tempo a associação. À medida que os homens tiveram divindades comuns se uniram em agrupações mais extensas, aplicando sucessivamente à fratria, à tribo e à cidade as mesmas regras que haviam encontrado e estabelecido para a família.¹⁴²

O território no qual as pessoas residiam, por ser o lugar dos antepassados agora sacralizados, exige um determinado comportamento dos habitantes. A própria palavra “pátria” e suas variações nas línguas modernas ocidentais vem do termo *pater*, que não tinha o significado original de “pai”, mas indicava aquele que detinha o poder numa determinada comunidade religiosa. Daí vem o nome da casta superior nas Cidades-Estado de Roma (os patrícios) e de Atenas (eupátridas)¹⁴³. Na origem da ideia de pátria no pensamento ocidental, é possível afirmar que a crença era a de considerar que não somente as pessoas deveriam agir como se esperava delas por terem nascido onde tinham, mas que elas *eram* algo por serem de tal pátria. Este caráter físico, territorial, da pátria nada tinha de abstrato nos primórdios, como mostra a maior punição possível para um cidadão tanto nas cidades-estados gregas quanto em Roma: o desterro¹⁴⁴. Por isso, Sócrates não podia fugir à cicuta. Diógenes, o cínico, só podia dizer-se cosmopolita porque decidira nada ter – nem propriedade, nem família, nem religião, ou seja, sem pátria.

pois não foi *substituído* pelo nacionalismo, mas apenas serviu como base – através de uma colonização de sentido – para ele. Falarei sobre isso no subcapítulo 3.4 adiante.

¹⁴² COULANGES, Fustel de. Madri. *La ciudad antigua*. Editorial EDAF, 2006. Página 125. Tradução minha.

¹⁴³ Ibid. Página 214.

¹⁴⁴ Ibid. Página 184. Em Roma, a punição do desterro era chamada de pena capital. É necessário alertar que não se deve confundir o desterro com o ostracismo grego, punição temporária na qual o indivíduo era suspenso da sua participação política, mas não perdia seus bens nem dele eram retiradas permanentemente suas posições na família, na tribo ou na cidade.

É possível detectar este movimento na conhecida oração fúnebre de Péricles, durante a Guerra do Peloponeso, tal como este discurso foi registrado por Tucídides. É possível ler na oração não apenas as supostas características dos atenienses *enquanto povo*, mas também as características que se imagina que a própria *polis* Atenas possuiria, e sua influência naquilo que os atenienses *pensavam ser*.

Os atenienses são amantes da “beleza sem extravagâncias” e da “filosofia sem indolência”. São soldados tão bons quanto os melhores da época¹⁴⁵. Eles são “ousados para agir”, mas refletem sobre os riscos que correrão. São nobres de espírito, pois preferem ter amigos por fazerem favores a eles, e não por receberem tais favores. Péricles, portanto, afirma que ser ateniense é possuir tais determinadas características, um tipo de discurso que não causaria estranheza aos nacionalistas europeus do século XIX e suas considerações sobre o “espírito” de uma determinada nação.

Mas o que diferencia o discurso fúnebre de Péricles dos discursos dos nacionalistas dos séculos vindouros é o fato de ele creditar a existência de cada uma destas virtudes dos cidadãos à Atenas *enquanto cidade*, enquanto pátria. Os “traços de caráter” dos atenienses dependem do “regime de governo” do Estado. Para Péricles, tudo se baseia na forma de governo de Atenas, cujo nome, “como tudo depende não de poucos, mas da maioria, é democracia”, na qual “no tocando às leis todos são iguais”. Se são amantes da beleza, Atenas tem “muitos entretenimentos para o alívio da mente fatigada” e “nossas casas são arranjadas com bom gosto e elegância, e o deleite que isto nos traz todos os dias afasta de nós a tristeza.” Se são amantes da filosofia, em Atenas as questões públicas envolvem a todos e “nos esforçamos para compreendê-las claramente, na crença de que não é o debate que é empecilho à ação, e sim o fato de não se estar esclarecido pelo debate antes de chegar a hora da ação”. Se são soldados tão bons, o são pelo “sistema de preparação para a guerra”, que implica numa “maneira liberal de viver”. Atenas é a “escola de toda a Hélade”, e isso “não é mero ufanismo inspirado pela ocasião, mas a verdade real, atestada pela força mesma de nossa cidade, adquirida em consequência dessas qualidades”.¹⁴⁶

Em outras palavras, é a *vivência* da beleza, da deliberação na *ágora*, da forma como a cidade prepara os habitantes para os combates que tornam os atenienses amantes da arte, democratas e bons guerreiros, *não o contrário*, como o discurso nacionalista afirma. Nada há de natural nas supostas características de uma nação. Pelo contrário: em termos muito menos

¹⁴⁵ Péricles faz referência direta aos espartanos.

¹⁴⁶ TUCÍDIDES. *História da Guerra do Peloponeso*. Brasília. Editora Universidade de Brasília, 2001. Páginas 109-113 (2.36-43)

abstratos, aqui se enfatiza a razoabilidade de se aceitar a artificialidade destes marcadores, e perceber sua origem numa pátria que gera *impressões* que acabam por permitir a crença sobre a correção de determinadas formas de conduta.

O subtexto, portanto, é o fato de, segundo Péricles, os atenienses terem as virtudes que têm porque Atenas é como é. Se Atenas não fosse, ou (o que é mais importante para o ponto que quero ressaltar) *se Atenas deixar de ter estas características*, os atenienses também, potencialmente, deixarão de ter as virtudes que têm. É Atenas que engendra nos atenienses as virtudes que possuem, mas também cabe aos atenienses manter Atenas como sendo uma *polis* que seja fonte de virtudes. Atenas *é* como é, mas Atenas também *deve ser* como é. E, se Atenas deixar de ser, *deve* voltar a ser. A ideia de pátria, aqui, ganha fortes tintas políticas.

3.2 A pátria, o bem coletivo e o bem comum

A pátria é, por definição, um bem coletivo. É possível relacionar a ideia de uma pátria privada à classificação que Wittgenstein faz da linguagem privada como um absurdo. Uma linguagem que só fosse compreendida por uma pessoa, na verdade, não seria compreendida por ela, pois os significados colocados por esta pessoa em determinados sons não seriam compreensíveis sem uma linguagem que os explicasse¹⁴⁷. A mesma lógica vale para uma ideia de pátria privada. Eu acreditar que amo uma pátria não é amá-la se fosse apenas eu a fazer isso, pois não haveria como eu confirmar que a pátria existe em primeiro lugar sem algum critério além de mim mesmo. Como diz o filósofo austríaco, “seguir uma regra é uma prática. E *acreditar* seguir a regra não é: seguir a regra. E por isso não se pode seguir a regra ‘privatim’, porque, do contrário, acreditar seguir a regra seria o mesmo que seguir a regra”¹⁴⁸. Portanto, mesmo que a relação gerada por minha relação com minha pátria pelo que ela significa para mim pudesse ser, num primeiro momento, uma relação bilateral, é apenas o fato de ela ser uma relação de afeto que eu compartilho com outras pessoas que torna este

¹⁴⁷ O complexo argumento de Wittgenstein se encontra entre os parágrafos 243 e 271 das *Investigações Filosóficas*. Na Parte 2, capítulo XI, da mesma obra, ele desenvolverá esta ideia de outra forma: “Posso saber o que o outro pensa, não o que eu penso. É correto dizer “Sei o que você pensa”, e errado: Sei o que penso”. WITTGENSTEIN, Ludwig. *Investigações Filosóficas*. Petrópolis. Editora Vozes, 1994. Páginas 123-131 e página 287.

¹⁴⁸ Trata-se de uma passagem anterior das *Investigações* de Wittgenstein ao seu “argumento da linguagem privada”. Ibid. Página 114. Parágrafo 202. Grifo do autor.

sentimento patriótico. É na esfera pública¹⁴⁹ que as minhas impressões iniciais, particulares, se transformam em algo que passa a ser um bem coletivo.

Mas, além de ser este bem necessariamente coletivo, um dos aspectos mais inextrincavelmente ligados ao patriotismo é a ideia de bem comum. O discurso patriótico difere, como vimos, do egoísmo por ser algo, por sua própria natureza, não apenas referente a uma coletividade, mas sendo algo pelo qual potencialmente podemos fazer sacrifícios para defender. Esta defesa se dá não por motivos pessoais, “meus”, mas por considerarmos que, ao trabalharmos, sofrermos, lutarmos por ela, estamos fazendo algo que é maior do que apenas atender a meus interesses – é atender tais interesses “meus” porque eu estou inserido num contexto ampliado. Se me apropriei da ideia de pátria, a pátria também sou eu. Os revolucionários franceses perceberam isso no momento da Guerra da Primeira Coalizão (1792-1797), o primeiro *levée en masse* da história ocidental, quando levaram para o campo de batalha conscritos que, ao considerarem que estavam lutando por sua pátria – e não apenas como soldados profissionais, ou seja, funcionários remunerados dos exércitos que eles combateram – tornaram-se guerreiros temíveis, pois muitos acreditavam estar lutando por si mesmos, enquanto patriotas¹⁵⁰.

Se, além de as pessoas moldarem a pátria, esta também molda seus habitantes, e se o próprio conceito de pátria envolve a ideia de um bem comum a todas e todos, existiria um determinismo sobre as características que os patriotas possuem? Perguntando de outra forma e enfatizando as potenciais consequências deste modo de pensar: o sentimento patriótico nos obriga a aceitar a pátria como ela é, e, por sua relação com o que nós mesmos somos, ela nos faz ser o que nós somos no ambiente político, deliberativo, coletivo? A pátria engendraria características homogeneizadoras nos patriotas?

A resposta é: não *necessariamente*. Se as características da pátria são um fator fundamental para que sejam moldadas as características dos patriotas, existe um risco permanente de uma possível deterioração moral da pátria gerar um fenômeno semelhante na população. Aqui se torna importante destacar um dos aspectos menos intuitivos do sentimento patriótico: o seu potencial crítico, de investir contra um percebido desvirtuamento da pátria. A tendência do patriota não é aceitar a pátria como ela é, mas, sim, defender que esta seja

¹⁴⁹ Mais sobre isso no capítulo 4, páginas 83 e 84 abaixo, quando analisaremos o agir comunicativo de Jürgen Habermas.

¹⁵⁰ WATSON, Adam. *The Evolution of International Society: a comparative historical analysis*. Nova York. Routledge, 2009. Edição para Kindle. Localização 5.345. MacIntyre chega a afirmar que mesmo os antipatriotas em países que não adotam o serviço militar obrigatório dependem dos patriotas que se alistam voluntariamente nas forças armadas para a defesa do Estado. MacINTYRE, 2002. Op.Cit. Página 56.

virtuosa¹⁵¹. A passividade não caracteriza o patriotismo, tampouco a alienação¹⁵². Um dos elementos mais importantes na ideia de pátria é o fato de ela não ter sentido substantivo enquanto conjunto de normas a serem cumpridas pelos patriotas. Voltaremos a esta ideia da “ausência de conteúdo” da pátria adiante¹⁵³, mas por enquanto quero frisar as implicações de seu aspecto necessariamente coletivo. Como vimos, ela é bem menos abstrata que outras formas de ligação afetiva entre pessoas (como o nacionalismo), por ser baseada numa experiência de viver em um determinado lugar. Mais do que isso: viver *coletivamente* neste lugar. Este movimento leva a ideia de pátria a ter uma forte tendência de ser contrária à submissão dos patriotas a algum líder específico, seja um(a) monarca com poderes concentrados em si mesmo(a) ou um(a) autocrata. A ligação do patriota, por definição, não é com uma pessoa.

Um momento político que ilustra esta característica do patriotismo é a reação do líder conservador britânico Bolingbroke do século XVIII aos movimentos contrários à concentração de poder nas mãos do monarca. Não se tratava mais dos apelos pela extensão do sufrágio dos Levellers do século XVII, mas especificamente da pressão do Partido Whig por um poder maior para o Parlamento, que trazia consigo uma proporcional diminuição do poder do rei. Ambos os movimentos, Levellers e Whigs, no entanto, anunciavam suas intenções como sendo patrióticas. Foi num discurso em reação ao uso do termo “patriotismo” pelo Partido Whig que Samuel Johnson, um *tory* contemporâneo de Bolingbroke, fez a conhecida declaração: “O patriotismo é o último refúgio de um canalha.”¹⁵⁴

A resposta de Bolingbroke não foi tentar refutar o patriotismo ou condená-lo, mas fazer o contrário: afirmar que o patriotismo seria mais bem atendido na monarquia, desde que esta tenha um “rei patriota”. Segundo ele, há, “pela constituição da natureza humana”, duas leis. Uma dada por Deus para todos, e outra dada “para o homem pelo homem”. A primeira é obrigatória igualmente para todos, a segunda, circunscrita a uma “constituição de leis, através da qual cada comunidade distinta escolheu ser governada”¹⁵⁵. Deus aceitou, na visão de Bolingbroke, a existência de comunidades políticas locais, mas o líder *tory* indica que “um

¹⁵¹ De acordo com a interpretação de “virtude” do patriota, em termos individuais, ou de um movimento patriótico, em termos coletivos. Voltaremos a este aspecto nas páginas 69-74 abaixo, quando será discutido o conceito de patriotismo moderado.

¹⁵² No sentido de Oldenquist, não no do pensamento marxiano, como descrito na página 47 acima.

¹⁵³ Quando será discutido o conceito de pátria enquanto “conversa”, nas páginas 64-68 abaixo.

¹⁵⁴ A frase do original é “*Patriotism is the last refuge of a scoundrel*” e foi dita num discurso de 1755.

KNOWLES, Ronald. *The ‘All-Attoning Name’: The Word ‘Patriot’ in Seventeenth-Century England*. In: *The Modern Language Review*, Vol. 96, No. 3, páginas 624-643, 2001. Página 643.

¹⁵⁵ Todos os trechos citados aqui são do ensaio “*The Idea of a Patriot King*”, de 1738, que está incluído, entre outros, em: BOLINGBROKE. *Letters on the Spirit of Patriotism; on the Idea of a Patriot King; and On the State of Parties*. Londres. A. Millar, 1752. Páginas 89 a 90. Tradução minha.

direito divino nos reis” é o de “governar *bem*”, pois “um direito divino de governar *mal* é um absurdo: afirmar isso é blasfêmia”¹⁵⁶. Para ele, até Deus era “limitado pela regra que a sabedoria infinita prescreve ao poder infinito”¹⁵⁷. Desta forma, o político conservador defende que o governo seja limitado por leis, “por métodos constitucionais, e um curso legal de oposição aos excessos do poder real ou ministerial.”¹⁵⁸ Apesar de não utilizar a expressão “patriotismo constitucional”, Bolingbroke, na década de 1730, torna-se o primeiro pensador ocidental a ligar as duas ideias que serão significativas no pós-Segunda Guerra Mundial na Alemanha: as especificidades políticas e culturais locais, e um conjunto de aspirações que buscam uma legitimidade política que só pode ser encontrada em elaborações racionais jurídicas que consideram a si mesmas como tendo caráter universal (no caso do líder *tory*, a liberdade e o bem comum).

O patriotismo, portanto, não precisa ser antimonarquista, no sentido de ser contrário a um regime político no qual existe uma família real na chefia do Estado. Mas é, sim, refratário à submissão a um(a) monarca. Caso o sistema político, na prática, permita ao indivíduo perceber que o Estado é regido por instituições que não concentrem a narrativa do que é a pátria numa pessoa, mas mantenha seu caráter de construção coletiva, não há contradição entre ser um patriota dentro de um país no qual haja um rei. Ou seja, o importante aqui não é acreditar no conceito de um “rei patriota”, mas numa arquitetura legal que limite o exercício do poder discricionário da pessoa que ocupa o trono: uma monarquia constitucional. O mais relevante para esta tese é a ideia de que o patriotismo não exige um regime político específico, mas apenas que seja garantido o aspecto deliberativo relacionado ao bem comum.

3.3 A busca pelo bem comum enquanto conversa

Como resultado disto, o sentimento patriótico ganha duas dimensões – territorial e política. É territorial devido a sua ligação com um local específico, um país, uma região, uma cidade. É isso que concede a materialidade do patriotismo, o que impede a sua compreensão caso uma tentativa de interpretação do movimento se limite a questões exclusivamente ideológicas. É político porque pede dos patriotas um comprometimento com o bem comum das pessoas que vivem aqui. Mas o que torna o patriotismo um movimento capaz de mobilizar

¹⁵⁶ Ibid. Página 92.

¹⁵⁷ Ibid. Página 101.

¹⁵⁸ Ibid. Página 117.

parcelas bastante significativas das populações dos países é sua dimensão afetiva. O que motiva os debates relacionados ao bem comum dentro do ambiente da pátria não são considerações de caráter metafísico sobre a vida boa em geral, mas sobre uma vida em comum melhor aqui, levando em consideração aspectos pragmáticos (“o que fazer” sobre tal questão que precisa ser resolvida); aspectos morais (“o que fazer” dentro dos limites da universalização das potenciais consequências para todos os afetados); e aspectos ético-políticos (“o que fazer” dentro dos limites aceitáveis por nosso mundo da vida compartilhado)¹⁵⁹. Como o sentimento patriótico não possui um conteúdo em si mesmo, a não ser uma busca do que é melhor para a pátria, a dimensão afetiva torna-se fundamental para a compreensão do fenômeno. Neste sentido, seu movimento é essencialmente político, deliberativo, mas desprovido de respostas prontas. A essência do patriotismo é a procura do bem da pátria – e, claro, a própria ideia de “busca” indica a ausência, dentro deste movimento de buscar algo, daquilo que está sendo buscado.

Como uma sociedade poderia buscar coletivamente um bem a ser compartilhado por todos, sem partir de uma ideia preconcebida do que este bem é em primeiro lugar? Quais seriam as características deste arranjo social? O filósofo político canadense Charles Blattberg¹⁶⁰ defende uma interessante ideia sobre a forma como uma comunidade poderia adotar uma política deliberativa com vistas ao bem comum. Ele resume este conceito no que chama de “conversa”, e afirma que a melhor forma de se atingir tal sociedade é através do patriotismo, que seria o contexto necessário que criaria as condições para este diálogo ampliado. A preocupação fundamental de Blattberg é defender uma forma de política em que o uso da força esteja descartado. Segundo sua interpretação, “política consiste em responder a conflitos com o diálogo”.¹⁶¹ Partindo desta premissa, ele classifica diferentes escolas de ideologia política¹⁶² de acordo com o que elas implicam especificamente para o diálogo político: num nível crescente de densidade política – no sentido de deliberação –, ele rotula as abordagens teóricas da política em neutralismo, pós-modernismo, pluralismo e, por fim, patriotismo.

¹⁵⁹ Mais sobre isso o patriotismo constitucional em Habermas, nas páginas 81-93 abaixo.

¹⁶⁰ A questão da “nacionalidade” de Blattberg é interessante. Ele é um cidadão canadense; habitante e professor da Universidade de Montreal no Quebec, palco do movimento nacionalista quebequense que visa a independência da região em relação ao Canadá; e também cidadão israelense. A defesa que ele faz, em trecho não citado aqui, da possibilidade da existência de um “multipatriota” descreve sua própria situação pessoal.

¹⁶¹ BLATTBERG, Charles. *Patriotic Elaborations – Essays in Practical Philosophy*. Montreal. McGill-Queen’s University Press, 2009. Página 3. Tradução minha.

¹⁶² Como seu objetivo é evitar a violência, ele considera que analisar distintas filosofias políticas seria um estudo exageradamente amplo e ineficaz, pois tendem a não tocar em questões políticas específicas. Ele prefere estudar o que chama de “ideologias políticas”, querendo dizer com isso como determinados conjuntos de ideias acabam por ser reconhecidos em conflitos políticos particulares.

No neutralismo (ambiente no qual ele insere utilitaristas, kantianos, contratualistas e marxistas) há um critério especificado que julga os conflitos e os resolve de modo justo. Uma vez que ele classifica política como o diálogo que evita a violência, a existência de um juiz que usa critérios anteriores ao diálogo torna o neutralismo uma “filosofia antipolítica”¹⁶³. No pós-modernismo, ele enxerga a desconstrução do sistema que mostraria as suas contradições, concluindo pela ausência de qualquer sistema “correto”. Os pós-modernistas, na sua visão, defendem a impossibilidade da aplicação neutra de um sistema que é definido por posições de poder, pois este levaria a violência aos “outros” que não se encaixam no suposto sistema. Mas Blattberg afirma que, na ausência de um critério que permita ser interpretado de modo inequívoco e regule determinadas interações sociais, a solução dos inevitáveis conflitos numa sociedade dentro do pós-modernismo seria a invenção pragmática de critérios *ad hoc* – o que, para ele, é apenas outra forma de antipolítica: ele chega a chamar estes pós-modernistas de neutralistas antineutralistas. O que os incomodaria nos neutralistas não é a existência de critérios para os julgamentos, mas sua rigidez.¹⁶⁴

Uma maior proximidade de uma política do diálogo estaria contida nas ideologias que Blattberg classifica como pluralistas. Estes reconheceriam a incomensurabilidade e os valores conflitantes no mundo. A solução para isto não estaria em reivindicações a uma autoridade responsável pela aplicação sistemática de uma teoria, tampouco na criatividade na adoção provisória e pontual de critérios – a resposta estaria na negociação e nas concessões que buscassem equilibrar pleitos distintos. Opiniões em relação à justiça variam no espaço e no tempo, o que provoca o surgimento de diferentes costumes e histórias sociais. É quando estas opiniões se chocam que a negociação se faz necessária, e esta é uma forma verdadeira de diálogo (algo ausente, para Blattberg, em neutralistas e pós-modernistas). Uma negociação de boa fé é aquela na qual concessões não são feitas em busca de interesses estratégicos (que seriam conseguir mais facilmente um objetivo negociando do que ao usar a violência), mas pelo reconhecimento da legitimidade do outro ter seus objetivos da mesma forma que tenho os meus: tolerância é a virtude política fundamental do pluralismo enquanto diálogo.¹⁶⁵ O problema do pluralismo, para o filósofo canadense, é o caráter tênue de sua concepção de “todo” de uma sociedade. Para os pluralistas, as sociedades¹⁶⁶ são amontoados de formas de vida com valores distintos entre si, entidades isoladas umas das outras. Neste caso, as relações

¹⁶³ Ibid. Página 6.

¹⁶⁴ Ibid. Página 8 a 11.

¹⁶⁵ Ibid. Páginas 11 a 15.

¹⁶⁶ Para Blattberg, pelo menos naquelas cada vez mais multiculturais do Ocidente.

de adversariedade tornam-se inevitáveis, e a solução política (portanto, não violenta) se resume a compromissos, “no equilíbrio de valores uns *contra* os outros”.¹⁶⁷

A melhor forma de se ter uma sociedade política baseada no diálogo, para Blattberg, é aquela caracterizada pelo que ele chama de patriotismo. Na sua interpretação, é ele o amálgama que permite que o que poderia ser decidido dialogicamente através de uma negociação seja feito pela “conversa”. Na versão do pensador canadense, esta vai além do reconhecimento do outro e seus argumentos e reivindicações. Na conversa “os interlocutores buscam alcançar não uma acomodação, mas uma compreensão compartilhada sobre o que estão discutindo”. Para tanto, isso só pode ser atingido:

[S]e houver uma disposição de transformar sua posição de forma a incorporar, e, portanto, compartilhar as verdades – se houver alguma – do outro. Assim podemos chegar ao integrador e reconciliador – em vez do compromisso – dos bens em conflito e então desenvolver mais nossa compreensão do bem comum.¹⁶⁸

Na visão dele, o “todo significativo” dos patriotas é orgânico, não sistemático. Isso quer dizer que um ajuste de uma parte do todo provoca impacto de todas as demais partes do todo, fazendo do bem comum um fenômeno abrangente. Blattberg faz uma analogia referindo-se aos “corpos” dos bens em questão que seriam “arranhados” pela conversa, mas não “mutilados” – a esperança é que o processo de conversa fará com que estes corpos irão cicatrizar de forma a ficarem mais fortes do que eram antes do conflito. Em outras palavras, em sua nova forma, mais bem compreendida e articulada depois da conversa, o bem em questão seria mais sólido. Desta forma, ele chega à conclusão de que a principal característica de uma sociedade patriótica é ser progressista¹⁶⁹, e não conservadora como costumeiramente se entende o pensamento patriótico. O amor que os patriotas dedicam a seu país não se refere a condições materiais específicas e imutáveis, mas “o que consideram ser a identidade verdadeira de seu país (...), e se as práticas correntes são as que melhor expressam esta identidade é algo que deve continuar uma questão em aberto.”¹⁷⁰ Desta maneira, ele conclui

¹⁶⁷ Ibid. Página 15. Tradução minha. Grifo do autor.

¹⁶⁸ Ibid. Página 16.

¹⁶⁹ Algo que ele não vislumbra em sociedades poliárquicas, no sentido de Robert Dahl.

¹⁷⁰ Ele cita Hannah Arendt, num texto em que ela compara as diferentes formas de sionismo do século XIX (“Herzl and Lazare”), que afirma que o amor pela pátria pode requerer a crítica. Neste texto citado por ele, está a sentença: “They found themselves possessed by that intense discontent which has always been the hallmark of true patriotism and of true devotion to one’s people.” ARENDT, Hannah. *The Jewish Writings*. Nova York. Schocken Books, 2007. Página 338.

que, para o patriota, a prática política deve ser: “conversa em primeiro lugar, negociação em segundo, violência em terceiro”¹⁷¹.

3.4 A colonização da ideia de pátria pelo nacionalismo

Se as ideias de “pátria” e “patriotismo” são ligadas no pensamento ocidental a um ambiente institucional que impeça a imposição de uma visão fechada sobre qual é o bem comum – o que acabaria por exigir a criação de um sistema de proteção legal que garantisse a possibilidade do discurso crítico – por que razão sua utilização contemporânea, nos últimos dois séculos, está relacionada muitas vezes a uma ligação incondicional que “naturalmente” sentimos ou que pelo menos deveríamos sentir? Por que líderes como Mussolini, Franco, Nixon e Médici fizeram discursos “patrióticos”, enquanto buscavam limitar a dissidência interna? A resposta está na ascensão do discurso sobre a “nação” e do fenômeno do nacionalismo, e na colonização da tradição do patriotismo que estes realizaram.

A ideia de “nação” é apresentada como natural, pré-política, que, mesmo sendo uma coletividade, supostamente existe antes de qualquer consideração sobre o bem comum – é um grupo de pessoas que teriam determinadas características em comum. Já o “nacionalismo” é político no sentido de busca do poder, mas sem substância, pois tem como objetivo a conquista de um ambiente institucional cuja legitimidade seja que nacionais governem nacionais, e só. Os projetos nacionalistas do século XIX, portanto, podiam ter as mais diferentes características, pois são desprovidos de conteúdo propositivo. Daí os diferentes processos ocorridos durante o século XIX, como na unificação da Alemanha, com a instrumentalização do sentimento nacional pelo antinacionalista e antidemocrata prussiano Bismarck; na criação da Itália, numa luta conjunta de príncipes como o conde de Cavour e nacionalistas como Garibaldi; no uso institucional opressor do nacionalismo na Rússia; e nas lutas de independência de Grécia, Bélgica e Bulgária.

Os movimentos nacionalistas, cujas bases eram inéditas, absorvem, no entanto, a antiga tradição dos discursos patrióticos, as referências à ideia de pátria e até mesmo textos do passado que se referiam ao patriotismo como se todos estes estivessem tratando das mesmas preocupações “nacionais”. Em outras palavras, o nacionalismo dos séculos XIX e XX provocou um fenômeno assemelhado ao da ascensão do cristianismo a partir do século V EC

¹⁷¹ BLATTBERG, 2009. Página 18. Mais adiante, na página 25, ele ironiza a conhecida máxima marxiana e afirma: “patriotas do mundo, conversem!”

na Idade Média: se os teólogos cristãos utilizaram fartamente a palavra “pátria” para falarem da “cidade de Deus”¹⁷², os nacionalistas da segunda metade do século XIX até a Segunda Guerra Mundial também se apropriaram das expressões “pátria”, “patriótico” e “patriotismo”. Mas ambos os movimentos descaracterizaram o significado histórico do patriotismo. De qualquer forma, os movimentos nacionalistas se tornaram tão dominantes que qualquer referência ao patriotismo passou a ser entendido por muitos como um sinônimo de nacionalismo. O conceito de nacionalismo colonizou a ideia de patriotismo, sequestrando palavras, discursos e argumentos, ao mesmo tempo em que retira deles muitos de seus significados originais. Em grande medida, é este processo de colonização que faz com que haja tanta imprecisão no uso da ideia do patriotismo, não apenas no uso comum, mas até mesmo na academia.

Porém, em termos práticos, não é suficiente afirmar que o movimento intelectual realizado pelos líderes nacionalistas para a colonização das ideias patrióticas não é correto, ou não respeita à tradição do patriotismo. Ele foi convincente. A criação de um ambiente em que determinada população passa a se considerar como responsável por uma determinada região, com a qual passa a ter uma relação de afeto; o surgimento de “fronteiras” mentais que delimitam entre “nós” e “eles”; a defesa de um bem comum, mas que é comum apenas para “nós” – todos estes aspectos tornam o sentimento patriótico disponível para sua utilização por grupos que queiram a generalização de maus sentimentos numa comunidade ou que defendem a existência de uma verdade pré-política, qual seja, a “defesa” de “nós” em relação a um “eles” a ser definido num determinado momento por algum interesse. Em outras palavras: mesmo que o patriotismo não *seja* essencial ou exclusivamente isto, ele se coloca à disposição para *ser usado* desta forma. Como evitar este risco, ou pelo menos minimizá-lo?

3.5 O patriotismo moderado

Uma resposta inicial ao risco inerente ao patriotismo de ser instrumentalizado por grupos que queiram utilizar sua força de convencimento para atingir determinados fins (desde o processo de “russificação” do czar Alexandre II até o “ame-o ou deixe-o” do governo Médici), ou mesmo ao perigo de um movimento patriótico com o tempo tornar-se um legitimador de atitudes imorais, como o racismo, a xenofobia ou o chauvinismo; enfim, essa

¹⁷² VIROLI, Maurizio. *For Love of Country – An Essay on Patriotism and Nationalism*. Oxford. Oxford University Press, 1997. Páginas 19-23.

resposta poderia ser não aceitar argumentos patrióticos como válidos na discussão política. Os argumentos deveriam se ater a alegações de caráter racional, sem possibilitar que sentimentos de ligação comunitária tivessem acolhida nas discussões dentro da esfera pública.

Em boa medida, poderíamos considerar que foi exatamente isso que ocorreu em diversas diferentes sociedades em momentos de grande controvérsia política. No Brasil, pode-se enxergar tal tipo de reação em momentos históricos tão distantes no tempo entre si como a recusa de parte dos intelectuais que resistiam à ditadura militar a torcerem pela equipe de futebol brasileira durante a Copa do Mundo de 1970, pelo fato de o autocrata Médici ter adotado o radinho de pilha colado à orelha e a marchinha “Pra frente Brasil” como uma forma de ufanismo pelas realizações do violento regime militar e pelas vitórias da seleção de Pelé. Da mesma forma, é possível notar este mesmo fenômeno durante o processo de *impeachment* da presidenta Dilma Rousseff, quando pessoas contrárias à forma com a qual se deu sua retirada do governo passaram a se recusar a utilizar bandeiras nacionais ou mesmo peças de roupa nas cores verde e amarela pelo fato de estes símbolos do Estado terem se tornado a marca de movimentos políticos que defendem, por exemplo, a limitação da liberdade de cátedra de professores(as) em sala de aula. Se ser patriota “é” defender ações que vão de encontro aos meus princípios, se usar a bandeira do meu país “é” defender algo que considero imoral, a reação de recolhimento da esfera pública parece razoável. Se “isto” é ser “brasileiro” (ou qualquer outra nacionalidade), chego à conclusão de que não sou isso. O crítico, nestes casos, tenderia a se tornar um antipatriota.

O problema desta reação para a ativa participação política é que, em termos práticos, isso significa o reconhecimento de uma vitória retórica daqueles que se apresentam como patriotas, mesmo que – ou, principalmente por – eles estejam defendendo proposições que eu considere prejudiciais para a minha comunidade. Isso não chega a ser um problema para cosmopolitas cuja presença dentro do território de um Estado não significa que tenham qualquer tipo de compromisso especial com a defesa desta comunidade específica. Mas isso se torna uma questão relevante se considerarmos que grande parte das pessoas que reagem contra tais tentativas de apropriações dos símbolos da pátria com um recolhimento na verdade *querem* o bem da *sua* comunidade. Descrevendo de outra forma, estas pessoas sentem-se integrantes desta comunidade aqui, defendem o bem coletivo e comum das pessoas que estão aqui, advogam a criação de laços através de deliberação sem violência entre estas pessoas que estão aqui, e, talvez mais importante, têm sincero afeto especial pela sua comunidade. Ou seja, elas são, sim, *patriotas*.

Foi a partir de considerações desta ordem que o filósofo estadunidense Stephen Nathanson percebeu a importância de se realizar uma defesa de um patriotismo que assuma seu particularismo, mas que não implique na imoralidade que envolveria uma defesa cega dos “seus” em detrimento dos “outros” apenas por serem outros¹⁷³. O interesse intelectual deste autor pelo tema é o fato de ele ter percebido uma “vitória” do discurso dos conservadores durante a Guerra do Vietnã contra os críticos internos. Ele voltou a sentir o mesmo durante o governo Ronald Reagan, quando ele próprio e outros que pensavam da mesma forma estavam sendo rotulados como antipatriotas. Estes críticos acabaram por aceitar este papel, o que teve como consequência afetar a própria participação deles nas deliberações políticas:

If, in the popular mind, a non-patriot is someone who lacks loyalty to or concern for the nation, then it is no wonder that non-patriots are not listened to in public debates. For people want some assurance that those who advocate or oppose national policies do care about the nation. People who disavow patriotism seem to lack this quality. They undermine their own credibility and thus rule themselves out of the debate.¹⁷⁴

Mas, acredito eu, certamente o que leva muitos intelectuais a negarem sua lealdade à pátria não se resume apenas a uma insurgência temporária pelo uso abusivo de símbolos pátrios com vistas a algum objetivo político de um determinado grupo. Ou mesmo a investirem contra os próprios símbolos nacionais. Nada há de antipatriótico em ser contra o uso de alguns deles. Muitos franceses de origem familiar árabe desde a década de 1990 costumam manter silêncio durante a “Marselhesa”, por considerarem que ela tem trechos racistas, e desde 2016 muitos atletas estadunidenses têm se ajoelhado durante a execução do hino dos EUA (em vez de permanecerem em pé e levarem à mão direita ao peito) em protesto contra brutalidade policial contra a população negra. Uma deliberação sobre os símbolos nacionais pode, inclusive, levar a alterações dos próprios símbolos. Trechos da letra do hino alemão foram retirados do hino (devido à utilização pelos nazistas do verso originalmente inicial “*Deutschland über alles*” – “Alemanha acima de todos”), e o hino espanhol se tornou apenas instrumental após a ditadura de Francisco Franco devido à utilização política do “*Viva*

¹⁷³ Uma das mais citadas frases representativas desta forma de cegueira patriótica é um discurso do oficial da Marinha dos EUA Stephen Decatur, que em abril de 1816, ao convocar um brinde numa reunião de militares, afirmou: “Our country! In her intercourse with foreign nations, may she always be in the right; but our country, right or wrong!” POOLE, Ross. *Patriotism and Nationalism*. In: PRIMORATZ, Igor e PAVKOVIC, Aleksandar (eds.) *Patriotism – Philosophical and Political Perspectives*. Aldershot. Ashgate Publishing, 2007. Página 139.

¹⁷⁴ NATHANSON, Stephen. *Patriotism, Morality, and Peace*. Lanham, Rowman & Littlefield Publishers, 1993. Introdução. Página xiii. Tradução minha.

España” pelo regime franquista.¹⁷⁵ O ponto aqui é a discussão sobre *quais* devem ser, ou *como* devem ser estes símbolos, que devem “nos” representar de modo aceitável *agora*.

O ponto mais relevante aqui, no entanto, é o risco de o patriotismo de uma população tornar-se um catalisador de sentimentos ruins, de superioridade e agressividade em relação a outros povos. Sendo ou não colonizado pelo nacionalismo, este perigo está sempre presente quando se trata de afetos coletivos que tenham como um dos motivos de existir a defesa de algo – no caso, a pátria.

É este temor que fez Nathanson buscar o que chama de “patriotismo moderado”. Quais são os riscos do sentimento patriótico? Segundo o pensador estadunidense, seguindo as fortes críticas de Leon Tolstói ao patriotismo¹⁷⁶, é possível apontar cinco aspectos problemáticos no sentimento patriótico:

- Uma crença na superioridade do seu país.
- Um desejo por dominação de outros países.
- Uma preocupação exclusiva pelo seu próprio país.
- A ausência de constrangimentos na busca dos objetivos de um país.
- Apoio automático às políticas militares de seu país.

Se é inevitável admitir que o chauvinismo, o jingoísmo e a xenofobia podem ser algumas das formas com as quais o patriotismo se veste em determinadas situações históricas, Nathanson defende que não é necessário que todo sentimento patriótico tenha tais características. Segundo ele, todas estas características podem ser desinfladas, o que torna plenamente razoável um “patriotismo moderado”. Este movimento agiria nos cinco pontos levantados por Tolstói e consistiria em:

- Uma afeição especial pelo seu país.
- Um desejo de que seu país prospere e floresça.
- Uma preocupação especial, mas não exclusiva, pelo seu próprio país.
- Apoio a uma busca de objetivos nacionais moralmente limitada¹⁷⁷.
- Apoio condicional às políticas públicas do seu país¹⁷⁸.

¹⁷⁵ Pessoalmente, sinto grande incômodo em relação ao Hino Nacional Brasileiro em trechos como “desafia o nosso peito a própria morte” e a ideia de se idolatrar a pátria. A idolatria veda a possibilidade de crítica.

¹⁷⁶ Algumas delas destacadas nas páginas 50-52 acima.

¹⁷⁷ “*Morally constrained pursuit of national goals*”, no original.

¹⁷⁸ *Ibid.* Páginas 29 a 34. Tradução minha.

O termo “patriotismo” se refere tanto a um determinado conjunto de atitudes esperadas de um patriota quanto o nome de um ideal, um conjunto de princípios. É esta segunda característica – que vem sendo a que tenho enfatizado neste projeto – que justifica o sufixo “ismo”. Um patriotismo desprovido de ideais é apenas uma expectativa de comportamento, tornando-se com isso um conceito politicamente vazio. Portanto, a própria utilização da palavra força a existência de uma relação entre atitude e busca de um ideal (o bem da nossa comunidade) que deve ser coletivamente atingido. E esta relação não precisa ser extremada, apesar de certamente poder ser. Se patriotas podem ser extremistas xenófobos, chauvinistas que cegamente defendem a superioridade de sua nação, jingoístas que acreditam que os interesses externos de seu país devam ser conquistados e impostos através da guerra (ou da ameaça da violência), há outro tipo de patriota que não concorda com estas atitudes mentais. Nathanson busca uma definição que considera suficientemente geral para abarcar tanto os extremistas quanto os moderados. Segundo ele, ela teria quatro características:

- a) Uma afeição especial por seu próprio país.
- b) Um sentimento de identificação pessoal com o país.
- c) Uma preocupação especial pelo bem-estar do país.
- d) Uma disposição para se sacrificar para promover o bem do país¹⁷⁹.

Se isso é possível, como acredito ser, um inglês que cantava “*by jingo*” para forçar seu governo a entrar em guerra contra a Rússia czarista em 1877¹⁸⁰; um defensor da superioridade francesa como Nicolas Chauvin¹⁸¹; ou um eleitor apaixonado de Nixon durante a Guerra do Vietnã podem se identificar com a definição acima. Mas também um crítico da Guerra do Vietnã, um participante da Passeata dos Cem Mil no Rio de Janeiro em 1968 ou Edward Snowden¹⁸². Uma vez definido o patriotismo desta forma, Nathanson acredita ser possível uma forma de sentimento particularista que não esteja obrigado a retirar-se de uma

¹⁷⁹ Ibid. Páginas 34 e 35. Tradução minha.

¹⁸⁰ A expressão “jingoísmo” tem origem numa canção popular cantada por defensores da intervenção britânica na Guerra Russo-Otomana (1877-1878) – “*by jingo*” era uma expressão de uso popular para evitar usar o nome de Cristo, trocando “*by Jesus*” por “*by jingo*”. Uma parte do refrão dizia: “We don’t want to fight but by jingo if we do we’ve got de ships, we’ve got the men, and got the money too!” ENCYCLOPEDIA BRITANNICA. Verbetes “*Jingoism*”. Disponível em <https://global.britannica.com/topic/jingoism>. Acessado em 17.mar.2017.

¹⁸¹ Origem da palavra chauvinismo, mas possivelmente um mito não baseado em fatos. Chauvin teria sido um soldado napoleônico que não aceitou a queda do imperador e voltou-se contra os defensores da restauração da monarquia, considerando-os pessoas inferiores. ENCYCLOPEDIA BRITANNICA. Disponível em <https://global.britannica.com/topic/chauvinism>. Acessado em 17.mar.2017.

¹⁸² Ex-agente das agências de inteligência estadunidenses CIA e NSA que, ao perceber a extensão e a imoralidade das redes de espionagem eletrônicas dos EUA contra países aliados, indiferentes e mesmo contra cidadãos dos EUA vazou para o público os mecanismos secretos do governo em 2013.

moralidade que exige o reconhecimento da igualdade entre humanos não importando sua origem e dos direitos a dignidade e respeito. Eu posso dar preferência aos meus (minhas filhas ou meus compatriotas), mas isso não significa a inexistência de constrangimentos para minhas ações que possam ferir as filhas do vizinho ou os cidadãos de outro Estado¹⁸³.

O patriotismo moderado, portanto, não recusa ao crítico do governo o sentimento patriótico. Na verdade, ecoando Oldenquist, Nathanson afirma que é da natureza do particularista sentir vergonha (ou orgulho) daquilo que considera “seu” ou, neste caso, “nosso”. Se este particularismo que pode se envergonhar daquilo que é “seu” é um particularismo que inclui entre seus princípios os constrangimentos próprios da moralidade na relação com o outro, a postura crítica do patriota moderado passa a ser não apenas aceitável, mas parte intrínseca de seu patriotismo.

Mas, se passamos a considerar razoável aceitar que o patriotismo pelo menos *pode* ter uma versão moderada, isso não quer dizer que esta se torne a versão mais provável. O caráter afetivo dos sentimentos patrióticos muitas vezes pode torná-lo passível de exploração por agentes com interesses estratégicos. O aspecto necessariamente coletivo dos movimentos patrióticos os torna mais vulneráveis a líderes carismáticos que, ao dominarem as técnicas do convencimento de massas através dos meios de comunicação disponíveis (sejam panfletos no século XIX, discursos em cervejarias e sacadas de palácios no século XX, ou o domínio dos algoritmos de redes sociais e o uso de robôs no ciberespaço no século XXI), podem convencer multidões de que ações moralmente reprováveis são necessárias para o bem da pátria.

Neste sentido, não basta considerarmos que o patriotismo possa ser moderado, mas fomentar formas de cultura política que diminuam a probabilidade de ele vir a se tornar extremado, violento, xenófobo, belicista, enfim, moralmente reprovável. É na busca de um tipo de sentimento patriótico que consiga não apenas ater-se àquilo que é moralmente aceitável, mas que tenha condições de estabilizar uma sociedade convidando-a a, espontaneamente, desenvolver bons sentimentos coletivos, que eu acredito que a melhor hipótese é procurar uma confluência entre o patriotismo constitucional e as emoções políticas.

¹⁸³ É neste sentido que Nathanson irá se defender da crítica de Gomberg (vide página ??) de que o patriotismo seria moralmente igual ao racismo. Nathanson afirma que o racismo envolve um sentimento de superioridade em relação às demais “raças”, algo que um “patriotismo extremado” também faria em relação a outros países. Mas, no caso de um patriotismo moderado, o ponto seria apenas uma “afeição especial” pela sua pátria, não uma “crença na sua superioridade”. NATHANSON, Stephen. *Is Patriotism like Racism?* In: PRIMORATZ, 2002. Página 114.

CAPÍTULO 4 – PATRIOTISMO, LEALDADE E LEGITIMIDADE DEMOCRÁTICA

Se a razão e uma breve análise da história nos mostram que a aceitação de laços de ligação de grupos populacionais baseados em determinadas características supostamente “naturais” não condizem com práticas políticas que tenham como propósito a busca de sociedades democráticas nas quais as pessoas sejam livres e iguais na mesma medida, os sistemas de lealdade particularistas fechados devem ser descartados. Ao mesmo tempo, uma sociedade política democrática precisa da lealdade de cidadãos e cidadãs, lealdade que pode se tornar frágil e desaparecer caso o particularismo aberto no qual ela se funda seja turvo e de difícil reconhecimento. O particularismo fechado do nacionalismo é atraente, de simples apreensão. O particularismo aberto da tradição patriótica é ambíguo. Exige uma postura crítica do cidadão que impede explicações simples. Ele solicitaria do patriota considerações históricas, políticas, filosóficas e morais complexas a ponto de, potencialmente, se tornar um exercício meramente intelectual para poucos. A narrativa do particularismo fechado é uma resposta clara. A narrativa do particularismo aberto é um convite a que as pessoas façam perguntas para si mesmas e deliberem na esfera pública.

Entendo que uma solução possível para este obstáculo seja, num mesmo movimento, dar ao patriotismo as condições para se defender de uma deriva para o nacionalismo (o risco de o “nosso” particularismo ir se fechando com o passar do tempo) e criar laços que motivem racional e emocionalmente os cidadãos a cuidarem de suas estruturas políticas e as criticarem – ou mesmo, cuidarem *ao* criticarem. A pátria deve ser um projeto com forte fundação racional para conter, para evitar a atração de paixões que podem obscurecer o propósito da pátria enquanto território da liberdade e da igualdade democráticas – como pode ocorrer num substantivo evento com forte carga emocional, como um grande ataque terrorista ou uma guerra; ou mesmo apenas pela passagem do tempo, que pode empoeirar o viço de uma sociedade fundada no bem comum. Simultaneamente, a pátria deve ter também um forte apelo emocional, deve ser um ímã que atraia as pessoas sem exigir a dedicação racional consciente plena da população – a pátria tem que ser sentida, pois não pode ser apenas pensada.

Como solução para estes reais riscos, acredito ser preciso adotar parâmetros que levem em consideração tanto as emoções políticas quanto a decisão racional de uma sociedade de se tornar algo que quer ser. Para tanto, devemos entender dois projetos que privilegiam, cada um, um dos dois móveis dessa nossa almejada comunidade política democrática patriótica, e verificar suas compatibilidade e complementaridade: os conceitos de patriotismo constitucional, gerado no contexto da Alemanha nas últimas décadas; e de emoções políticas.

4.1 Patriotismo e razão – o patriotismo constitucional

A ideia central do patriotismo constitucional é a existência de uma ligação dos cidadãos com os valores e as normas de uma constituição que represente um projeto de sociedade pluralista democrática. A lealdade da comunidade não pode ser a uma sociedade cosmopolita, num extremo, nem a uma cultura nacionalista¹⁸⁴, no outro. Aqui “constituição” deve ser entendida não como um conjunto de leis que deva ser preservado, mas como o próprio processo de criação, interpretação e reinterpretação constante das leis – processo este que deve ser democraticamente legítimo. E esta legitimidade reside na aceitabilidade racional de um processo que leve em consideração a busca por um arranjo político estável que tenha como objetivo a liberdade e a igualdade na mesma medida dos integrantes desta sociedade, e na adequação deste processo a um mundo da vida específico.

A expressão se tornou muito ligada ao pensamento de Jürgen Habermas, que a adotou na década de 1980. Mas tanto a ideia quanto a expressão “patriotismo constitucional” são anteriores à abordagem habermasiana, que é a que adoto nesta tese. Para que seja entendido o seu significado nesta pesquisa, é necessária a compreensão das discussões que a tornaram uma das ideias mais relevantes para a análise da estrutura e do pensamento políticos alemães no pós-guerra.

4.1.1 A ideia de patriotismo constitucional na Alemanha Ocidental¹⁸⁵

O conceito de patriotismo constitucional surge como uma construção intelectual de pensadores de diferentes áreas para tentar solucionar um dos problemas criados com o legado da Segunda Guerra Mundial no território do que fora “uma” só Alemanha até 1945¹⁸⁶. No fim

¹⁸⁴ Tecnicamente, um patriotismo constitucional pode existir em um mundo da vida *nacional*, no qual as pessoas se sintam parte de uma nação *agora*. Mas é logicamente impossível um patriotismo constitucional numa cultura *nacionalista*, ou seja, que conscientemente visa a congelar uma narrativa de um particularismo fechado com marcadores pré-definidos a princípio imutáveis.

¹⁸⁵ O nome oficial deste Estado era República Federal da Alemanha. Nesta tese, adoto o nome informal “Alemanha Ocidental” usado internacionalmente (mas não nas Alemanhas, que referiam-se a si mesmas e à outra como “República Federal” e “República Democrática” ou “DDR”, sigla do nome desta última em alemão) para evitar ambiguidade. Após a Reunificação da Alemanha, em 1990, o “novo” Estado, com as duas Alemanhas, também será chamado de República Federal da Alemanha.

¹⁸⁶ Ou, mais especificamente, as fronteiras da Alemanha de 1937. A partir de 1938, a Alemanha nazista fará anexações territoriais consideradas ilegítimas pelos Estados e populações tomados e pelos Estados vencedores no conflito de 1939-1945.

do conflito, o território alemão, já reduzido pela perda de territórios a leste¹⁸⁷, é ocupado militarmente pelas forças Aliadas. Em 1949, o território alemão ocupado por Estados Unidos, Reino Unido e França se constitui como um Estado, que se torna conhecido como Alemanha Ocidental, e a área sob ocupação soviética declara independência como Alemanha Oriental¹⁸⁸. Nas décadas de 1940 e 1950 surge um problema para estadistas, políticos e pensadores alemães ocidentais: como fomentar um sentimento de pertencimento ao novo e diminuído Estado? A questão aqui não era somente o fato de ele não mais ser o território de uma nação culturalmente delimitada e que agora estava espalhada por dois diferentes Estados¹⁸⁹, mas de esta própria ideia nacional ter sido o caldo cultural no qual foram fermentados os ideais nacional-socialistas de superioridade racial e a disposição para o genocídio de judeus nos campos de extermínio. Em outras palavras, havia duas questões que impediam a manutenção de uma narrativa nacional coerente: o *fato* de a “nação alemã” não mais estar *apenas* no território da Alemanha Ocidental; e o *imperativo moral* de se cortar laços com uma narrativa nacionalista que permitiu a ascensão do nazismo.

É certo que, principalmente no contexto imediatamente posterior à guerra, uma resposta relativamente simples seria a busca de mecanismos legais e institucionais que eliminassem, ou buscassem eliminar, iniciativas antidemocráticas. Estes teriam como objetivo impedir a ascensão de novos partidos extremistas e garantir que o sistema democrático não fosse utilizado novamente como trampolim para líderes carismáticos angariarem o apoio de multidões. Mas, na Alemanha Ocidental do pós-guerra, esta resposta meramente legal não parecia uma possibilidade razoável. A constituição da República de Weimar¹⁹⁰ fora, no Entre-Guerras, considerada uma das mais progressistas do mundo em seu tempo, mas, nas palavras de Jan-Werner Müller, fora uma “democracia sem democratas”¹⁹¹, e os próprios mecanismos democráticos foram usados pelos inimigos da democracia. Criar mecanismos exclusivamente legais para resguardar a democracia não era um ponto de partida possível para os alemães ocidentais.

No entanto, em torno das discussões que geraram o texto da Lei Fundamental da Alemanha Ocidental, de 1949, a mais influente justificativa para a opção de se ligar o direito constitucional à preocupação sociológica de possibilitar a criação de laços entre cidadãos e

¹⁸⁷ Concessão esta feita à Polônia para remediar a perda de territórios orientais poloneses, que foram, por sua vez, anexados pela União Soviética em 1945. Com o desmantelamento da URSS em 1991, estes territórios hoje fazem parte de Lituânia, Belarus e Ucrânia – tratam-se das regiões históricas da Prússia e da Silésia.

¹⁸⁸ Oficialmente chamada de República Democrática Alemã.

¹⁸⁹ Ou três, se contarmos com os germânicos da Áustria.

¹⁹⁰ Entre 1919 e 1933, terminada com a ascensão de Hitler como chanceler federal.

¹⁹¹ MÜLLER, Jan-Werner. *Constitutional Patriotism*. Princeton. Princeton University Press, 2007. Página 18. Tradução minha.

cidadãos do novo Estado foi a Teoria da Integração de Rudolf Smend. Na década de 1920¹⁹², ele já defendia que a Constituição deveria ser um instrumental legal de integração social. Smend defende que o processo de integração social ocorre por três vias: através de pessoas, de procedimentos e de valores. A Lei nacional atenderia estes dois últimos processos. A integração através de procedimentos se daria através de procedimentos coletivos de caráter ritualístico. “*If a group is ‘tradition bound’, it is not only bound to traditions but also bound together by traditions*”.¹⁹³ A criação das tradições políticas é, naturalmente, relevante, mas, uma vez criada, a instituição política tende a ganhar seu próprio *momentum*. O ponto principal aqui é que, tão ou mais importante do que as razões ou objetivos que motivaram a criação da instituição, é seu efeito integrador para a comunidade. Se a reunião familiar no dia do Natal não tem mais o valor religioso original, isso não significa que seu poder integrador para a comunidade – no caso, para aquela família específica – acaba, ou mesmo que seja diminuído. Ou seja, na Alemanha Ocidental, a criação de uma estrutura democrática sólida, através da adoção da Lei Fundamental¹⁹⁴ em 1949, poderia fundar uma série de instituições que chegariam à população por meio de determinados procedimentos democráticos, que poderiam ganhar vida própria.

Tão ou mais importante do que as leis positivas, seguindo o pensamento de Smend, deveria ser a adoção de valores ou princípios políticos compartilhados. Uma integração democrática deveria ser atingida, sim, com eleições, mas principalmente com símbolos democráticos. Estes símbolos podem ser bandeira, hino ou território, mas o fundamental é haver um sistema político que gere confiança e orgulho. Ou seja, a Constituição (e não os Poderes Executivo e Legislativo) deve estar no centro da ordem política, mas uma Constituição que encarne uma ordem de valores que derivem da cultura política e das tradições de um Estado. Assim, deve ser entendida a importância do capítulo de direitos fundamentais da Carta Magna alemã ocidental, que constrange até hoje as interpretações de

¹⁹² Smend publicou sua principal obra, “*A Constituição e a Lei Constitucional*”, em 1928, poucos anos antes de fugir da Alemanha devido à perseguição dos nazistas.

¹⁹³ LANDECKER, Werner S. *Smend’s Theory of Integration*. In: *Social Forces*, Vol. 29, No. 1, páginas 39-48, 1951. Página 43. Grifos meus.

¹⁹⁴ A “Lei Fundamental da República Federal da Alemanha” foi ratificada pelo Parlamento em 1949 como um conjunto de leis que funcionaria provisoriamente até uma futura reunificação da Alemanha, quando deveria ser criada uma Constituição. Porém, a velocidade com a qual se deu a reunificação alemã em 1990, e seu mecanismo legal de permitir a adesão de “áreas alemãs” à República Federal acabaram fazendo com que a Lei Fundamental acabasse sendo mantida, com pequenas alterações relativas à nova configuração territorial definitiva. Tal manutenção não ocorreu, no entanto, sem controvérsias, como veremos nas páginas 129-130 abaixo.

outras decisões jurídicas. As decisões do Tribunal Constitucional deveriam se basear nestes valores. Estas decisões e interpretações, por sua vez, contribuiriam para a integração social¹⁹⁵.

A expressão “patriotismo constitucional”, cunhada pelo cientista político Dolf Sternberger, em 1979, como título de um discurso para marcar os 30 anos da Lei Fundamental, é derivada desta forma de compreender a relação que fora fundada, segundo ele, entre a população da Alemanha Ocidental e seu sistema jurídico democrático:

Se formou de maneira imperceptível um segundo patriotismo, que se funda precisamente na Constituição. O sentimento nacional permanece ferido e nós não vivemos numa Alemanha completa. Mas vivemos na integridade de uma Constituição, num Estado constitucional completo, e isto mesmo é uma espécie de pátria.¹⁹⁶

Na articulação teórica e histórica feita por Sternberger, todas as formas de patriotismo foram patriotismo constitucional, compreendido como o amor pelas leis e as liberdades comuns¹⁹⁷. Na prática, a concepção de Sternberger buscava esvaziar o termo “nação” da costumeira expressão “Estado-nação”. Assim, ele se concentrava numa lealdade ao Estado e, em termos amplos, ao império da lei, mas não concedia a mesma ênfase às liberdades civis ou aos direitos sociais que uma constituição também pode garantir (e que a Lei Fundamental alemã garante). Ele viveu sua juventude durante a República de Weimar, quando os mecanismos democráticos foram usados para subverter a própria democracia, através da ascensão do Partido Nazista como o maior do país por meio do voto¹⁹⁸, ele convocou aqueles a quem chamou de “amigos da constituição” a defenderem a Alemanha Ocidental de seus inimigos internos e externos: Ele encerra o discurso em que cunhou a expressão “patriotismo constitucional” afirmando: “É um dever patriótico defender a Constituição de seus inimigos declarados.”¹⁹⁹

Sternberger acabou ligando a ideia de patriotismo constitucional com a de “democracia militante” exposta pelo cientista político alemão Karl Loewenstein, que já em

¹⁹⁵ MÜLLER, 2007. Op.Cit. Páginas 19-20.

¹⁹⁶ STERNBERGER, Dolf. *Patriotismo constitucional*. Bogotá. Universidad Externado de Colombia, 2001. Página 86. Tradução minha.

¹⁹⁷ Isso fica claro em seu ensaio de 1947, “*Conceito de Pátria*”: “[L]a patria, en realidad, no es ni naturaleza ni idea sino el campo histórico y el medio de nuestro próprio obrar y actuar libres. No es simple naturaleza, pues su concepto contiene desde el inicio un elemento de libertad y de la constitución humana y política. Y no es idea, puesto que no es nada absoluto e imperecedero, sino diverso y completamente efímero.” In: STERNBERGER, 2001. Páginas 80-81.

¹⁹⁸ O Partido Nacional-Socialista dos Trabalhadores Alemães (NSDAP) foi o partido que elegeu o maior número de deputados nas duas eleições gerais de 1932 – teve 37% dos votos em junho e 33%, em novembro.

¹⁹⁹ STERNBERGER, 2001. Op.Cit. Página 89. Tradução minha.

1937²⁰⁰ via os movimentos fascistas na Europa aproveitando as regras democráticas para ascender ao poder. Para Loewenstein, as democracias continuariam sendo incapazes de se defender se continuassem a adotar princípios que chamou de “fundamentalismo democrático”, procedimentos que facilitavam a ascensão do fascismo, que ele considerava ser “*the most effective political technique in modern history*”, uma técnica que “*could be victorious only under the extraordinary conditions offered by democratic institutions. (...) Democracy and democratic tolerance have been used for their own destruction.*”²⁰¹ A democracia militante precisava de respostas políticas e legislativas para as forças antidemocráticas, tal como banir partidos e restringir direitos de reunião e expressão. Tal forma de raciocínio foi extremamente importante para o uso da expressão “inimigos da constituição”, polêmico termo usado contra os movimentos militantes de extrema-esquerda na Alemanha Ocidental na década de 1970²⁰².

O Tribunal Constitucional alemão ocidental cunhou, na década de 1950, o termo “ordem básica democrática livre” para legalizar medidas restritivas para defender a democracia. O conceito de patriotismo constitucional tal como compreendido por Sternberger buscava assegurar estabilidade política e coesão social para que fosse atingido o propósito último da política (na sua visão): o estabelecimento e a manutenção da paz. Esta estrutura significaria um baixo nível de tolerância democrática, mas teria elementos pedagógicos para ensinar democracia à população. A ligação afetiva do patriotismo constitucional de Sternberger, a “integração” no sentido de Smend, se daria, portanto, de maneira vertical, não horizontal. Ela se daria através do sistema de ensino, com instituições concretas, e o orgulho²⁰³ seria o de ter construído tais instituições portadoras dos valores democráticos capazes de se defenderem dos inimigos da democracia. Isso baseado numa estrutura onde se dá grande ênfase à luta contra adversários percebidos, tanto no passado (o nazismo) como no presente (o comunismo do bloco soviético), no caso alemão ocidental até a década de 1980.

²⁰⁰ Os dois artigos de Loewenstein foram publicados pela “The American Political Science Review” em duas edições seguidas em junho e agosto de 1937. LOEWENSTEIN, Karl. *Militant Democracy and Fundamental Rights, I*. In: *The American Political Science Review*. Vol. 31. No. 3, páginas 417-432, 1937. LOEWENSTEIN, Karl. *Militant Democracy and Fundamental Rights, II*. In: *The American Political Science Review*. Vol. 31. No. 4, páginas 638-658, 1937.

²⁰¹ LOEWENSTEIN, 1937. Vol.1. Op.Cit. Página 423.

²⁰² MÜLLER, 2006. Op.Cit. Página 284.

²⁰³ Fruto da lealdade num ambiente que prospera, como afirma Oldenquist. Vide páginas 46-47 acima.

4.1.2 O patriotismo constitucional em Habermas

O filósofo alemão Jürgen Habermas realizou uma profunda inflexão no conceito de patriotismo constitucional – dando a este conceito o seu significado atual. Se este conceito tinha como essência um caráter de substituição do particularismo fechado do nacionalismo por uma interpretação bastante restritiva do patriotismo como uma espécie de particularismo “semiaberto”, por aqui estar sob as rédeas das instituições estatais e da Constituição, Habermas irá inserir o patriotismo constitucional no contexto de sua própria obra. O que tinha como base um processo de integração social que partia de “boas leis” que deviam ser defendidas de seus potenciais inimigos – ou, em outras palavras, de um processo que impunha uma versão do que é correto *de cima para baixo* – passará a ser agora um movimento de legitimação da criação e da interpretação das leis, dos processos legislativos e das ações governamentais do Executivo. O que deve legitimar o processo democrático é um contexto de livre debate na esfera pública que, de forma permanente, busca aprimorar o processo político – *de baixo para cima*, ou, mais precisamente, num *processo intersubjetivo horizontal*.

Para Habermas, a única forma admissível de identificação política para os alemães ocidentais era um patriotismo constitucional destituído dos elementos antidemocráticos presentes em Sternberger. Diferentemente deste, Habermas não enxergava um patriotismo constitucional que significasse apenas um retorno a um patriotismo pré-nacionalismo. Para ele, uma das características do mundo moderno é uma divisão cada vez mais complexa de diferentes esferas de valor. Assim, uma referência a objetos estáticos com qualidade sagrada ou quase-sagrada – como a religião, a nação ou uma versão fixa da pátria – não está mais disponível. Neste mundo “desencantado”, no sentido weberiano, Habermas se refere a “identidades pós-convencionais”: as pessoas cada vez mais adotariam, na sua relação com as demais, os pontos de vista mais imparciais possíveis, tanto em relação a seus desejos quanto diante das expectativas sociais convencionais da sociedade e suas instituições. A referência aqui é ao trabalho do psicólogo estadunidense Lawrence Kohlberg, e sua descrição sobre os estágios de desenvolvimento do julgamento moral. Segundo o Kohlberg, os humanos passam por três estágios desde a infância até a idade adulta: no primeiro, dois níveis pré-convencionais (primeiro agindo de acordo com os princípios de punição e recompensa, depois de maneira instrumental na sua relação com os demais para atingir seus objetivos); no segundo, dois níveis convencionais (primeiro agindo de acordo com as normas socialmente aceitas, depois se adequando conscientemente a regras fixas, às leis, de sua sociedade); e, no terceiro, dois níveis pós-convencionais (primeiro através de uma postura de defesa de direitos

individuais e de valores e opiniões individuais dentro de sua sociedade, depois com a adoção de princípios universais desprovidos de conteúdo local)²⁰⁴.

Habermas aceita a proposta de Kohlberg, mas afirma que esta leitura não reflete inteiramente a forma com a qual as pessoas se relacionam com o mundo e com as demais. O raciocínio de Kohlberg – e, na mesma medida, de Kant – é essencialmente monológico, e não leva em consideração o caráter dialógico da experiência humana: nós somos seres comunicativos. Isso motiva Habermas a apresentar sua teoria do agir comunicativo, na qual defende uma forma de interpretar as interações humanas dentro de cada sociedade que não se baseia em verdades anteriores à experiência da comunicação coletiva.

4.1.2.1 O agir comunicativo²⁰⁵ e o mundo da vida

Na construção interpretativa habermasiana, para que atos de fala sejam compreensíveis, ou seja, para tornar a comunicação possível, é preciso levar em consideração a existência de três elementos, três “mundos”. Exteriormente ao falante, há dois mundos: o mundo objetivo e o mundo social. Internamente, há o mundo subjetivo. O mundo objetivo é aquele relacionado ao estado de coisas no mundo: objetos palpáveis, acontecimentos históricos, fatos alegáveis por métodos científicos, experiências perceptíveis através dos sentidos etc.. O mundo social é aquele relacionado ao contexto normativo no qual o falante se insere: regras de comportamento, linguagem, gestos mutuamente compreensíveis etc.. O mundo subjetivo é aquele relacionado às vivências às quais o indivíduo tem acesso privilegiado. Em toda comunicação de caráter ilocucionário – ou seja, que não tenha objetivos estratégicos nos quais a linguagem esteja sendo usada pelo falante apenas para atingir objetivos traçados por ele mesmo – é necessário que haja três tipos de “pretensões de validade”. Em relação ao mundo objetivo, “verdade”; a descrição do estado de coisas deve ser verdadeira. Em relação ao mundo social, “correção”; a mensagem deve ser compreensível pelos códigos sociais, culturais e linguísticos. Em relação ao mundo subjetivo, “veracidade”; a pessoa deve ser sincera. O “entendimento”, no agir comunicativo, se dá quando “se estabelece

²⁰⁴ KOHLBERG, Lawrence. *The Claim to Moral Adequacy of a Highest Stage of Moral Judgment*. In: *The Journal of Philosophy*, Vol. 70, No. 18, páginas 630-646, 1973. A definição dos estágios pode ser encontrada nas páginas 631 e 632.

²⁰⁵ A descrição detalhada do agir comunicativo pode ser encontrada no capítulo III da *Teoria do Agir Comunicativo*. HABERMAS, Jürgen. *Teoria do Agir Comunicativo*. Vol. 1. São Paulo. Editora WMF Martins Fontes, 2012. Páginas 473-581.

um *comum acordo* entre (pelo menos) dois sujeitos aptos a falar e agir”²⁰⁶. Cada falante, no entanto, pode ter seu ato de fala criticado em qualquer um dos três mundos.

As manifestações comunicativas estão inseridas, *ao mesmo tempo*, em diferentes relações com o mundo. O agir comunicativo depende de um processo de interpretação cooperativo em que os participantes se referem simultaneamente a algo no mundo subjetivo, no mundo social e no mundo objetivo; mesmo que no ato de sua manifestação ele consiga *ênfatizar* respectivamente *apenas um* dos três componentes²⁰⁷.

A recusa em se aceitar um ato de fala equivale a uma resposta “não” a pelo menos uma das três pretensões de validade. O pensador alemão resume a ideia afirmando que, intuitivamente, fazemos tal movimento, pois “um falante só escolhe uma expressão linguística para poder chegar a um entendimento *sobre* alguma coisa *com* um ouvinte, e ao mesmo tempo para tornar *a si mesmo* compreensível”²⁰⁸.

Ainda assim, tal forma de compreender as interações linguísticas entre as pessoas pode parecer excessivamente exigente, tornando difícil o entendimento entre pessoas e dentro de sociedades. Habermas afirma, porém, que grande parte da potencial dificuldade na comunicação deixa de existir devido ao contexto dentro do qual os atos de fala ocorrem em uma sociedade. A este contexto ele dá o nome de “mundo da vida”, que é um “pano de fundo” que “está sempre presente” nas comunicações entre falantes.

O mundo da vida aparece como um reservatório de autoevidências e de convicções inabaláveis, do qual os participantes da comunicação lançam mão quando se encontram em processos cooperativos de interpretação. No entanto, convém lembrar que certos elementos singulares e determinadas *autoevidências* só podem ser mobilizadas *na forma de um saber consentido e, ao mesmo tempo, problematizável* quando se tornam *relevantes* para a situação²⁰⁹.

Em outras palavras, uma comunidade, uma pátria, é o ambiente de interação social baseado numa rede de comunicação coletiva. É nessa esfera pública moldada pela estrutura que Habermas descreve como “agir comunicativo” que as identidades coletivas são compreendidas, revistas e renegociadas. O indivíduo, ao tentar conhecer algo, gira em torno de outros sujeitos, uma vez que o conhecimento racional resulta de um intercâmbio linguístico entre eles. É dentro desta sociedade, na qual grande parte das comunicações é facilitada pelo compartilhamento de códigos autoevidentes baseados em hábito e convicção, que ocorre o

²⁰⁶ Ibid. Página 532. Grifo do autor.

²⁰⁷ HABERMAS, Jürgen. *Teoria do Agir Comunicativo. Vol. 2.* São Paulo. Editora WMF Martins Fontes, 2012. Página 221. Grifos do autor.

²⁰⁸ HABERMAS, 2012. *Vol.1.* Op.Cit. Página 532. Grifos do autor.

²⁰⁹ Ibid. Páginas 227-228.

que Habermas chama de “racionalização das identidades coletivas” – dentro de um mundo da vida.

4.1.2.2 As linguagens dos sistemas econômico e administrativo

Retornando às considerações sobre a prática política dentro dos Estados, a coerção de cidadãos não pode mais ser justificada com referência a fontes quase-sagradas. A soberania popular, discutida permanentemente dentro do agir comunicativo na esfera pública, é a fonte única de legitimidade. A democracia requer, para Habermas, direitos e liberdades, elementos que, por suas próprias naturezas, contêm um núcleo universalista. Mas ele admite que, na prática, sua realização requer uma unidade política particular, com um mundo da vida particular, pois a democracia só apareceu dentro de Estados no mundo moderno. É, portanto, universalista e particular, simultaneamente. Dos cidadãos e cidadãs se pede que reflitam criticamente sobre tradições particulares e identidades de grupo em nome de princípios universalizáveis compartilhados. Assim, podem aceitar (ou rejeitar) as tradições nacionais que são apresentadas a eles e elas. As identificações das pessoas a comunidades políticas e/ou culturais incondicionais ou não-refletidas são substituídas por processos dinâmicos e complexos de formação de identidades. Não há objeto de identificação que não mude – seja pátria ou constituição²¹⁰.

Porém, nas sociedades modernas, dois sistemas se afastam do sistema das interações comunicativas baseadas no compartilhamento do mesmo mundo da vida fundamental. Estes são os sistemas de “poder econômico” e de “poder administrativo”. Cada um destes três sistemas tem, na concepção habermasiana, uma “moeda de troca” distinta. Como vimos, no sistema do agir comunicativo, o meio são os atos de fala criticáveis (que podem ser aceitos ou não pelo “ouvinte”) com vistas a alcançar um entendimento. No sistema econômico, o meio é o dinheiro. No sistema administrativo, o meio é o poder.

Meios como o dinheiro e o poder se assentam sobre vinculações motivadas empiricamente; codificam uma forma teleológica de tratar quantidades de valores calculáveis, tornando possível uma influência estratégica generalizada nas decisões de outros participantes da interação, *passando ao largo* dos processos de formação linguística do consenso²¹¹.

²¹⁰ HABERMAS, Jürgen. *Direito de Democracia – entre factividade e validade*. Rio de Janeiro. Edições Tempo Brasileiro, 1994. Vol. 2. Página 289.

²¹¹ Ibid. Página 330. Grifo do autor.

Se no sistema comunicativo a única força que pode ser utilizada é a “força do melhor argumento”, nos sistemas econômico e de poder entram em jogo outros meios não passíveis de mensuração através do diálogo, e sem ter relação necessária com a formação de uma sociedade democrática: a força do dinheiro e a força da imposição física, armada. É razoável admitir que, mesmo que fruto de um processo bem intencionado, um conjunto de regras que se limitasse a fornecer as melhores condições para uma economia de mercado, na qual o meio para a relação entre as pessoas fosse primordialmente o dinheiro, não seria considerado democrático – uma sociedade habitada apenas pelo *homo economicus* não seria uma sociedade política, enquanto mediada pela deliberação. Da mesma forma, num Estado de Bem-Estar Social no qual o meio de troca fosse apenas um governo interventor com boas intenções, e que buscasse, e até mesmo conseguisse, atender as necessidades físicas da população, este país não seria democrático, mas paternalista. No primeiro caso, seria uma sociedade de consumidores. No segundo, uma comunidade de clientes. Neste sentido, o equilíbrio entre as ideias de liberdade e igualdade, e a busca de uma legitimidade democrática, passam pelo agir comunicativo.

Em vez de o Estado conduzir a narrativa nacional, ele deve fornecer as condições para a interação social na esfera pública. É o império da lei que fornece uma forma de mediação, de língua comum, para os três distintos sistemas. Como os três diferentes sistemas usam diferentes “moedas de troca” – argumentos, dinheiro e força –, cabe ao sistema jurídico criar uma forma de comunicação, de “tradução”, entre os distintos modos de interação entre as pessoas em cada um deles. Ao império da lei (nos regimes democráticos), portanto, cabe garantir os *procedimentos* democráticos. Ao Estado de bem-estar social cabe a fundação material que permite uma participação política efetiva dos cidadãos (na miséria não há participação efetiva).

Mas qual é o elemento “patriótico” no patriotismo constitucional? Como funcionaria uma comunidade política (municipal, regional, estatal ou continental, no caso de um possível “patriotismo constitucional europeu”, no âmbito da União Europeia) democraticamente legítima?

4.1.3 Legitimidade das decisões políticas no ambiente patriótico

A ideia de legitimidade democrática não pode ser entendida como sendo uma exigência de uma concordância por parte de todos os cidadãos e cidadãs a qualquer decisão

tomada pelo governo. É da própria natureza das sociedades democráticas ocidentais o reconhecimento das minorias, que devem ser protegidas de uma possível opressão por parte das maiorias, ao mesmo tempo em que as mesmas minorias devem manter sua lealdade à estrutura institucional. É virtualmente impossível imaginar uma sociedade com dezenas de milhares de pessoas nas quais todas concordem com todas as ações governamentais – e quando falamos de Estados contemporâneos democráticos ocidentais, falamos de milhões de habitantes. Portanto, na arena das deliberações políticas dentro de uma determinada comunidade democrática, seja nas questões relativas às ações práticas do Poder Executivo, à criação e modificação de leis no Poder Legislativo ou às interpretações do corpo constitucional no Poder Judiciário, essencial é a ideia da existência de um assentimento daqueles e daquelas que são ou serão potencialmente afetados ao *processo* que levou tal medida a ser adotada. Portanto, a ênfase a ser dada não é a uma determinada decisão tomada pelo poder público, mas ao processo que antecedeu esta decisão – é aqui que se deve dar a discussão sobre a legitimidade democrática.

Grande parte das ações das diferentes esferas do governo em Estados democráticos é não problemática, são questões de manutenção de hábitos gerados naquela sociedade que são encarados como costumeiros. Mas quando surgem temas controversos na comunidade, quando novas questões se tornam relevantes ou quando antigas tradições são colocadas em xeque, a sociedade tem diante de si a missão de enfrentar cooperativamente tal acontecimento. Habermas simplifica este momento, afirmando que, nessas oportunidades, a coletividade é posta diante da seguinte pergunta: “o que devemos fazer?”²¹² Porém, esta pergunta, no que se relaciona com temas políticos e jurídicos, tem seu significado modificado de acordo com a matéria a ser regulamentada. Nas sociedades democráticas contemporâneas, elas podem ser de três ordens: questões pragmáticas, questões ético-políticas ou questões morais.

Questões pragmáticas devem ser compreendidas como a busca, por parte de algum ator, pelos meios apropriados para que ele consiga realizar determinados fins ou preferências que já são dados. Além de ser esta procura pelos melhores meios para se atingir determinado objetivo, questões pragmáticas também podem se levantadas caso os próprios fins sejam problematizados. Nestes casos, não ocorre apenas a seleção dos melhores meios, mas uma avaliação dos fins a partir de determinados valores compartilhados pela sociedade. Seja o caso de uma “ponderação de fins, orientada por valores” ou “a ponderação pragmática de meios”, em ambos Habermas considera que a validade desta forma de atuação “repousa, em última

²¹² HABERMAS, Jürgen. *Direito e Democracia: entre facticidade e validade*. Rio de Janeiro. Edições Tempo Brasileiro, 1994. Vol. 1. Página 199.

instância, no saber empírico que elas assimilam”. Nos dois casos, é na relação do ator com o “mundo objetivo”²¹³, o que ele percebe na experiência, que orienta suas ações. Neste caso, as respostas à pergunta “o que fazer?” serão baseadas em argumentações fundamentadas em “discursos pragmáticos”.

Porém, em questões que afetam a coletividade, muito frequentemente os próprios valores orientadores se tornam problemáticos. Nestes casos, “interesses controversos e orientações axiológicas estão de tal maneira interligados com as formas de vida intersubjetivamente compartilhadas de uma comunidade, que decisões axiológicas graves envolvem uma autocompreensão coletiva inexplicável” a partir de elementos empíricos, materiais. É neste contexto que surgem as questões ético-políticas. As deliberações sobre temas problemáticos que exigem uma observação que leve em consideração a “clareza sobre a forma de vida que estão compartilhando e sobre os ideais que orientam seu projetos comuns de vida”²¹⁴.

O modo como nós nos apropriamos das tradições e formas de vida nas quais nascemos e como as continuamos seletivamente decide sobre quem nós somos e queremos ser enquanto cidadãos. Decisões axiológicas graves resultam da autocompreensão cultural e política de uma comunidade histórica e se transformam junto com ela.²¹⁵

Apoiando-se na ideia de *Sittlichkeit*, Habermas afirma que aqui os “discursos éticos” embasam a discussão relacionada a tais questões que buscam respostas para o que “é bom para nós”²¹⁶, ou seja, para que a sociedade que quer manter sua forma de vida autêntica. Portanto, se num primeiro momento a pergunta “o que fazer?” encerrava apenas a ideia de um raciocínio teleológico, agora, diante da necessidade de se levar em consideração as relações intersubjetivas dentro desta nossa comunidade, a pergunta é deslocada para um segundo nível, o ético, naturalmente sem perder de vista as necessárias considerações pragmáticas.

Resta, no entanto, um terceiro nível, inevitável em sociedades democráticas. A legitimidade política não se resume a adequações entre desejos individuais ou decisões tecnocráticas, e valores compartilhados num *Sittlichkeit*, numa comunidade ética. É necessário zelar pela ideia de equidade. Ou seja, é preciso saber se a ação em questão “é igualmente boa para todos”. Com isso, há um novo deslocamento para o sentido da pergunta “o que devemos fazer?” para o que Habermas chama de “questões morais”.

²¹³ Ibid. Página 200.

²¹⁴ Ibid. Página 201

²¹⁵ Ibid.

²¹⁶ Ibid. Página 202.

Uma norma só é justa quando todos podem querer que ela seja seguida por qualquer pessoa em situações semelhantes²¹⁷. Mandamentos morais têm a forma semântica de imperativos categóricos ou incondicionais. O sentido imperativista desses mandamentos pode ser interpretado como um dever-ser que não depende de fins ou preferências subjetivas, nem do fim, para nós absoluto, de um modo de viver bom (...). O que se ‘deve’ fazer significa aqui que a prática correspondente é justa. (...) Neles²¹⁸ são decisivos os argumentos que conseguem mostrar que os interesses incorporados em normas contestadas são pura e simplesmente *generalizáveis*.²¹⁹

Os discursos morais, portanto, seriam a observação do princípio de universalização, mas através de uma adaptação do discurso kantiano. Aqui, cabe aos agentes politicamente ativos numa esfera pública aberta a todos que queiram dela participar – e o sentimento patriótico convidaria a uma grande participação –, quando diante de temas controversos, se servirem de casos particulares “*previsivelmente típicos*, para descobrir se eles poderiam encontrar o assentimento refletido de todos os atingidos”²²⁰.

A ação política legítima, portanto, seria aquela que atende a três diferentes níveis de exigência – ou, no sentido negativo, que supera três tipos de obstáculos: as questões pragmáticas, as ético-políticas e as morais. Em minha opinião, as primeiras e as últimas poderiam ser colocadas no campo kantiano dos imperativos hipotético (questões pragmáticas, com sua relação entre meios para atingir determinados fins) e categórico (as questões morais, que exigem que a configuração de mundo que surgiria caso tal ação fosse tomada seja admissível para todos os potencialmente atingidos)²²¹, desde que seja levado em consideração os horizontes mais restritos do movimento feito por Habermas. Aqui não se trata do *universal*, mas daquilo que é *universalizável* para todos os potencialmente atingidos neste tema. Como a imensa maioria dos temas tratados pelo *meu* governo se restringe a questões internas, o *universo* aqui se limita às fronteiras do *meu Estado*. É claro que, em caso de

²¹⁷ É importante lembrar que, na estrutura do imperativo categórico descrita por Kant, aludida aqui, o filósofo iluminista divide os deveres morais entre perfeitos e imperfeitos. Os deveres morais perfeitos são aqueles nos quais se verifica a impossibilidade lógica do funcionamento de um mundo baseado na universalização de uma máxima. Os deveres morais imperfeitos são aqueles nos quais o agente moral verifica não se um mundo que siga tal máxima é simplesmente possível, mas se ele iria *querer* agir em tal configuração. Se a resposta a esta última questão for “não”, há um dever moral imperfeito. Na estrutura kantiana, uma ação é moralmente permitida caso ela supere estes dois obstáculos. Kant descreve o imperativo categórico da Segunda Seção da *Fundamentação*. KANT, Immanuel. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Lisboa. Edições 70, 2011. Página 62.

²¹⁸ Nos discursos morais.

²¹⁹ HABERMAS, 1994. Vol. 1. Páginas 202-203. Grifo meu.

²²⁰ Ibid. Página 203. Grifo do autor.

²²¹ A diferença entre estes é explicitada por Kant na *Fundamentação*. “A possibilidade do imperativo da moralidade (‘imperativo da moralidade’ e ‘imperativo categórico’ são sinônimos para Kant) é sem dúvida a única questão que requer solução, pois que este imperativo não é nada hipotético e, portanto, a necessidade objetiva que nos apresenta não se pode apoiar em nenhum pressuposto, como nos imperativos hipotéticos”. KANT, 2011. Página 59.

decisões que impliquem em potencial sofrimento de pessoas de fora da minha pátria, estas teriam que ser levadas em consideração nos discursos morais.

De qualquer forma, o que diferencia esta abordagem da legitimidade da ação política democrática não são seus aspectos pragmático e moral, que já possuem longa história no pensamento político ocidental. Mas a importância concedida à comunidade ética, aos valores compartilhados localmente, ao *Sittlichkeit*. Este terceiro ambiente, por sua vez, agora é ligado de forma indissociável às considerações pragmáticas e morais.

Em resumo, toda ação politicamente relevante, para poder ser considerada democraticamente legítima, deve levar em consideração três dimensões, deve ultrapassar três barreiras – o pragmático, o ético e o moral. Numa simplificação para esclarecer as implicações políticas práticas deste método de verificação de legitimidade democrática, consideremos que toda nova legislação parte de uma necessidade pragmática: tal fim deve ser atingido e, para isto, se propõe que tais e tais meios devem ser utilizados. Para que esta nova lei seja considerada legítima, ela deve atender, porém, a *duas* outras exigências além de seu objetivo pragmático imediato: no nível *moral*, deve ultrapassar o obstáculo da generalização para todos os potencialmente atingidos; no nível *ético*, deve ser aceita pelo mundo da vida no qual ela causaria impacto. Uma legislação pragmática que somente superasse uma destas duas barreiras não pode ser considerada legítima dentro de uma pátria democrática. Se apenas fosse *eticamente* aceitável, nada impediria o surgimento de leis intolerantes contra minorias ou injustamente violentas contra outros Estados. Se apenas fosse *moralmente* aceitável, a nova legislação pragmática poderia ferir importantes crenças compartilhadas, e até mesmo a própria ideia de comunidade. Em outras palavras, a adoção, por uma sociedade, de uma regra *moralmente* inatacável pode ter como resultado o fim da própria comunidade – o que tornaria inútil a própria adoção da medida em primeiro lugar, se o objetivo dela fosse o bem da comunidade (que, agora, não mais existiria). Ou seja, a distinção entre ética e moral tem implicações significativas para a legitimidade da prática política em pátrias democráticas.

Em sociedades democráticas complexas contemporâneas não é grande o número de ações politicamente relevantes a ponto de merecerem testes específicos de legitimidade como o acima descrito, através de experimentos mentais realizados coletivamente. Naturalmente, assuntos específicos de grande impacto para a sociedade como um todo podem, sim, merecer (e frequentemente merecem) o tipo de análise acima descrito. Isso se daria – e se dá – em discussões públicas que ocorrem na esfera pública. Não é difícil identificar quais questões ganham tal relevância, pois isso se dá espontaneamente em grandes controvérsias quando há algum tipo de reação de alguns setores da sociedade. A polêmica se estabelece devido a

discordâncias relacionadas a algum dos três tipos de discurso (pragmático, ético-político ou moral), mas normalmente as questões acabam por gerar debates em mais de um deles simultaneamente. Exemplos de questões recentes relevantes em democracias ocidentais são o casamento entre pessoas do mesmo sexo ou a legalização do aborto a partir da vontade da mulher. Em casos específicos, a continuação do Reino Unido na União Europeia, ou movimentos separatistas – como os de Catalunha e Escócia – são temas que geram grande atenção e intensos debates relacionados à legitimidade democrática durante a década de 2010. O apoio ou o rechaço à participação de Estados em guerras são também tema que costuma motivar grandes debates sobre legitimidade democrática. Em comum, estes temas podem ser identificados por manifestações de rua e intensa atividade especulativa em reuniões de cidadãos e cidadãs, nos meios de comunicação e em redes sociais no ciberespaço, além dos debates “oficiais” entre partidos políticos.

Mas, na grande maioria dos casos, e na maior parte do tempo, a discussão política sobre temas relevantes não se dá em passeatas ou intensas discussões apaixonadas na esfera pública. Tais negociações ocorrem na interação de representantes de facções políticas ou representantes de nichos profissionais. Portanto, se as deliberações políticas se dão quase sempre nestas reuniões, é preciso que este tipo de interação também (ou principalmente) seja democraticamente legítimo. Em outras palavras, se deve buscar tornar aceitáveis pragmática, ética e moralmente os *compromissos* políticos.

É principalmente na análise das regras para os compromissos politicamente relevantes que deve residir a preocupação de quem quiser analisar a legitimidade dos arranjos políticos. Neste sentido, os compromissos políticos devem atender às três formas de se responder à pergunta “o que devemos fazer?”. A forma do compromisso deve garantir que os princípios de equidade sejam preservados para todos os potencialmente atingidos (moralidade), que os valores da comunidade sejam levados em consideração (não necessariamente preservados da mesma maneira, pois costumes e tradições mudam e devem ser encarados com permanente espírito crítico), e que as necessidades pragmáticas sejam atendidas. O que importa não é o compromisso em si na sua singularidade, nem as intenções dos negociadores. Se acordos racionais comunicativos se apoiam em argumentos que convencem os demais participantes da conversa, nos compromissos políticos as diferentes facções podem chegar a um acordo por razões diferentes. Portanto, a atenção deve estar voltada para a regulamentação das condições da própria negociação. Todos os participantes – sejam deputados de partidos diferentes, ou patrões e empregados – devem ter condições iguais, ou pelo menos o mais próximas que for possível, para que cheguem a um acordo.

O importante aqui é que a “lei” que regule os compromissos seja legítima. O que deve resistir ao teste de legitimidade democrática é a forma com a qual as leis são produzidas, não as leis especificamente. Como diz Mark Warren, “*Habermas is not arguing that discourse can be an organizing principle of institutions. Rather, it is an organizing principle of democratic judgment and legitimacy*”²²². É, por exemplo, um sistema eleitoral, não as características de cada deputado eleito. Ou a legislação trabalhista, não o resultado de uma negociação específica. Como afirma a jurista alemã Ingeborg Maus, “a justiça da lei é garantida através do processo especial de seu surgimento.”²²³ Isso ressalta outro aspecto da legitimidade democrática, e condição necessária para a neutralidade da prática deliberativa: a *precedência do justo em relação ao bom*. Ou, na construção de Habermas: “Neutralidade significa, em primeiro lugar, que o justo, fundamentado na lógica da argumentação, tem o primado sobre o bom, ou seja, que as questões relativas à vida boa cedem o lugar às questões de justiça.”²²⁴

Ao desistir da busca metafísica por conceitos universais relativos à vida boa em sociedade (qualquer sociedade), e ao ressaltar a importância do sentimento de apropriação que o indivíduo leal deve ter com a sua comunidade, o único caminho razoável é aceitar as visões discordantes dentro da sociedade e adotar uma tática de convencimento do próximo, não de conversão a dogmatismos considerados imutáveis. Só é possível participar de boa fé do agir comunicativo se, no mesmo momento em que se tentar convencer alguém, o indivíduo estiver disposto a ser convencido.

Não devemos entender, no entanto, que os patriotas devem dedicar-se exclusivamente a interações de caráter declaradamente político. Na verdade, são poucos os momentos em que há interações “oficialmente” políticas – referendos, plebiscitos, passeatas, atos de desobediência civil são relativamente raros. Eles normalmente ocorrem quando algum tema geral torna-se extremamente importante, ou – e mais frequentemente – quando os interesses específicos de um grupo específico são (ou podem ser) afetados.

É na esfera pública que tais interações políticas costumam ocorrer. Esta é um ambiente informal de comunicação através do agir comunicativo, bastando para dela participar o domínio da linguagem natural e dos códigos sociais daquele mundo da vida. No seu sentido político, é o local onde se lançam argumentos em busca de influência, ou seja, buscando a

²²² WARREN, Mark E. *The self in discursive democracy*. In: WHITE, Stephen (ed.). *The Cambridge Companion to Habermas*. Cambridge. Cambridge University Press, 1995. Página 170.

²²³ HABERMAS, 1994. Vol.1. Página 235.

²²⁴ HABERMAS, 1994. Vol. 2. Página 35.

persuasão. Habermas ressalta a importância do meio artístico e religioso para este jogo de influência:

Os problemas tematizados na esfera pública política transparecem inicialmente na pressão social exercida pelo sofrimento que se reflete no espelho de experiências pessoais de vida. E, na medida em que essas experiências encontram sua expressão nas linguagens da religião, da arte e da literatura, a esfera pública ‘literária’, especializada na articulação e na descoberta do mundo, entrelaça-se com a política.²²⁵

Ao se conceder tanta importância ao ambiente dos valores locais, do mundo da vida, é igualmente importante que haja – ou que seja criado – um elo entre os cidadãos e a comunidade ética. Na inexistência desta ligação, os pleitos de caráter individual ou universal são mais sólidos, mais vívidos. Sem que haja uma lealdade específica de uma população à pátria, o arranjo seria apenas um exercício mental. É preciso que haja um envolvimento significativo dos cidadãos com algo que é compartilhado. E esta relação exige que nos debruçemos sobre as emoções políticas.

4.2 Patriotismo e sentimento – as emoções políticas

Não seria inteiramente justo afirmar que Habermas ignora a importância da ligação emocional entre a população de um Estado democrático e a pátria. A sua defesa de uma intensa participação de cidadãos e cidadãs no processo de deliberação na esfera pública, e a introdução do nível ético-político nas considerações relativas à legitimidade²²⁶, indicam sua preocupação com este patriotismo constitucional. Mas, sem dúvida, sua estrutura está baseada em grande medida em considerações racionais. A participação do indivíduo no seu mundo da vida é basicamente passiva, a comunidade ética o interessa por sua relevância para a construção de um sistema político democrático legítimo. Eu considero, porém, que o comprometimento exigido de cidadãos e cidadãs para a construção coletiva de uma pátria democrática não é plenamente atingido com considerações exageradamente racionais. Sem uma ligação emocional entre o indivíduo e sua pátria, sua participação no processo político tende a limitar-se a eventos em que seus interesses particulares estejam em jogo, ou apenas a

²²⁵ Ibid. Página 98. Aspas do autor.

²²⁶ Para não entrarmos em sua história pessoal de profundo envolvimento com os principais debates intelectuais sobre questões políticas relevantes na Alemanha, e sua defesa da importância do “intelectual público”.

acontecimentos de raro impacto coletivo, como uma guerra, um ataque terrorista realizado por estrangeiros ou grandes desastres nacionais.

Ao mesmo tempo, enfatizar em demasia o lado emocional da relação entre indivíduo e pátria é algo que, na história recente²²⁷, muito frequentemente esteve ligado não a um convite à deliberação livre de pessoas interessadas num bem coletivo que se adequasse a limites morais, mas à instrumentalização consciente dos sentimentos de vastas populações para conduzir políticas de Estado reprováveis, quando não criminosas ou mesmo genocidas. Na verdade, identifico neste risco²²⁸ uma das causas para a pouca atenção dada pela academia à relação entre emoções políticas e legitimidade democrática.

Acredito ser necessária uma solução de compromisso, um meio termo entre um racionalismo ou um sentimentalismo excessivos. Um ambiente no qual coexistam ambos em versões moderadas, em que o primeiro imponha restrições a explosões emocionais que ameacem direitos individuais ou minoritários e de populações de outros Estados; e em que o segundo não permita que um excesso de racionalismo afaste as pessoas da prática da deliberação política com vistas ao bem comum.

4.2.1 As emoções políticas em Martha Nussbaum

Quem recentemente iniciou um movimento neste sentido foi a filósofa política estadunidense Martha Nussbaum, que defende uma concepção de um patriotismo que, nos termos de Habermas²²⁹, seria pragmática, ética e moralmente aceitável. Ela aceita que a única forma de, na prática, haver uma sociedade democrática contemporânea é aquela baseada em articulações políticas que busquem soluções de compromisso político que sejam legítimas, ou seja, aceitáveis por todo o conjunto de pessoas afetadas pelas decisões políticas²³⁰. Porém, esta só ocorrerá caso as pessoas se sintam motivadas a isso. Se a ideia de “mundo da vida” de Habermas aceita este ponto como necessário, não explica como ela seria suficientemente vivaz para motivar uma sociedade a aceitar uma determinada concepção política. A solução

²²⁷ No mundo ocidental, da segunda metade do século XIX até os dias de hoje.

²²⁸ Na página 48, acima.

²²⁹ Termos que, é importante frisar, não são usados por ela. Na verdade, uma das principais articulações deste trabalho é conjugar as filosofias políticas de Habermas e Nussbaum.

²³⁰ A principal estrutura de filosofia política com vistas a uma sociedade democraticamente legítima com a qual Nussbaum dialoga em seus textos é a do consenso por justaposição, de John Rawls, tal como exposta em seu livro “Liberalismo Político”. Para os efeitos desta pesquisa, a obra de Nussbaum busca preencher uma lacuna que é possível perceber também em Habermas: só haverá adesão a uma estrutura política caso ela seja percebida como uma pátria, e para isso é necessária uma ligação baseada em emoções políticas.

encontrada por ela é reconhecer a importância das emoções na participação e na lealdade políticas. Ao mesmo tempo, ao reconhecer os perigos que estas lealdades baseadas em elementos não racionais intrinsecamente possuem, Nussbaum sugere que um patriotismo baseado em emoções use intencional e institucionalmente as ferramentas que, no passado, foram usadas por líderes carismáticos autointeressados, movimentos nacionalistas e agrupamentos ideológicos de massa brutais, mas agora para criar e manter sociedades democráticas legítimas e estáveis.

Até o início da década de 2000, Nussbaum se inseria na corrente de defensores de princípios universais, cosmopolitas como os únicos moralmente aceitáveis. No entanto, ela sempre reservou um papel relevante para as emoções em sua obra, de inspiração estoica e até mesmo cínica. Em 1994, Nussbaum publicou o artigo “*Patriotism and Cosmopolitanism*”²³¹, no qual destaca a artificialidade da ideia de fronteiras, e sua irrelevância para as considerações morais. Seu ponto principal, porém, não era uma defesa de um cosmopolitismo total, mas dois outros aspectos. Na sua leitura dos estoicos, estes consideram que o cidadão do mundo não precisa desistir de suas identificações locais. Mas o ponto mais relevante, e mais especificamente ligado às preocupações da autora tanto naquele momento quanto posteriormente, é o fato de que o cosmopolitismo não precisa ser desapassionado²³².

Apenas seis anos depois, Nussbaum reavalia sua posição e abandona o cosmopolitismo na ação política. Em 2008, diz que defendera duas posições que agora abandonava: que os deveres que temos para com a humanidade devem sempre ter preferência sobre outros deveres; e que obrigações particulares são derivadas de obrigações universais, como uma forma de cumprir localmente tais obrigações gerais. A pensadora afirma que, em termos pragmáticos, não poderia ser criada uma sociedade democrática, num país ou mesmo numa ordem mundial, baseada nesta ideia. Mas ela vai além e descarta a aplicação do cosmopolitismo como filosofia política relevante. Um estoicismo que negue “as ligações particulares deixa a vida vazia de sentido para a maioria de nós”²³³.

²³¹ NUSSBAUM, Martha e COHEN, Joshua (eds.). *For Love of Country?* Boston. Beacon Press, 2002. Esta reunião de artigos foi feita devido à repercussão de um artigo da autora, *Patriotism and Cosmopolitanism*, publicado em 1994, que mereceu dezenas de respostas de outros cientistas políticos e intelectuais, 16 delas publicadas neste livro.

²³² “*All circles develop simultaneously, in a complex and interlacing movement. But surely the outer circle is not the last to form. Long before children have any acquaintance with the idea of nation, or even one specific religion, they know hunger and loneliness. Long before they encounter patriotism, they have probably encountered death. Long before ideology interferes they know something of humanity.*” NUSSBAUM, Martha. Reply. In: NUSSBAUM e COHEN, 2002. Página 143.

²³³ NUSSBAUM, Martha. *Toward a Globally Sensitive Patriotism*. In: *Daedalus*, Vol. 137, No. 3, *On Cosmopolitanism*, páginas 78-93, 2008. Página 80.

Se ela se volta contra o cosmopolitismo estoico, propostas políticas que admitem a importância das culturas políticas locais – como as de Habermas e de John Rawls – não são consideradas suficientes por ela. Nussbaum considera que ambos os autores construíram estruturas demasiadamente racionalistas. Se ela concorda com uma concepção política que dê fixidez aos seus significados morais (alcançando assim a estabilidade “pelos razões certas, e não meramente um tipo de estabilidade governada por tradição”), estes significados devem ser mantidos “por rituais e narrativas de um tipo que deve ser mais particular, mais desigual, mais estético, mais trágico, e mais tolo”²³⁴ do que o previsto por Rawls ou Habermas. Sobre as “*highly principle-based accounts of patriotic emotion*” de ambos, ela afirma que “*the sentiments they cultivate will prove distant and anemic*”²³⁵.

Tal como Stephen Nathanson²³⁶, Nussbaum se preocupa com o fato de cosmopolitas e, em termos mais amplos, progressistas em geral terem restrições ao uso das emoções na prática política. Segundo ela, “ceder o terreno da emoção” para as “*antiliberal forces*” concede a estas uma “grande vantagem nos corações das pessoas”²³⁷. Segundo a filósofa estadunidense, os sacrifícios necessários para a “reciprocidade democrática precisam de amor.”²³⁸

[T]he public culture needs to be nourished and sustained by something that lies deep in the human heart and taps its most powerful sentiments, including both passion and humor. Without these, the public culture remains wafer-thin and passionless, without the ability to motivate people to make any sacrifice of their personal self-interest for the sake of the common good.²³⁹

É possível identificar em Nussbaum algo que vai além de uma simples vantagem para as forças politicamente interessadas em manipular as emoções das multidões caso as pessoas que agem moralmente se retirem do diálogo público no ambiente patriótico, como apontado por Nathanson. Mesmo quando os racionalistas querem e tentam participar dos debates dentro de uma esfera pública, eles tendem a um tipo de argumentação que, por apelar para princípios muitas vezes excessivamente abstratos e sem relação com a vida cotidiana de cidadãos e cidadãs, se torna incompreensível ou, pelo menos, pouco cativante. Tentar convencer seus concidadãos a negar apoio à entrada de seu Estado em uma guerra apelando ao imperativo categórico tende a não ser muito motivador.

²³⁴ Ibid. Páginas 82 e 83.

²³⁵ NUSSBAUM, Martha. *Political Emotions: why love matters for justice*. Cambridge. The Belknap Press of Harvard University Press, 2013. Páginas 219-220.

²³⁶ Páginas 70-71 acima.

²³⁷ NUSSBAUM, 2013. Op. Cit. Página 2. Tradução minha.

²³⁸ Ibid. Página 43. Tradução minha.

²³⁹ Ibid.

Se o movimento feito por Nussbaum foi o de abandonar o cosmopolitismo pelo mais restrito ambiente da pátria, sua maior preocupação, no entanto, não é apenas convencer universalistas em geral a fazer o mesmo movimento – o que ela, sim, tenta fazer também. Mas ela identifica como o maior adversário deste patriotismo que gera uma relação de responsabilidade e comprometimento com o bem comum não os pensadores cosmopolitas, mas uma categoria diametralmente oposta: o individualismo. Aqui ela recorre ao pensamento do nacionalista italiano do século XIX Giuseppe Mazzini, que, ao defender a criação de uma Itália, afirmava que o movimento local não pode estar deslocado de considerações morais, da mesma forma que a “individualidade e a associação” tinham que estar ligadas uma à outra:

The goal of every rejuvenation effort that is taking place in the world and every movement of European renewal that characterizes our epoch should be one: to establish a general social organization that will have Humanity as its ultimate objective and the *Patrie* as its starting point. We believe that these two terms need to be harmonized within the European system, like the two terms *individuality* and *association* need to be harmonized within every state. (...) Every political doctrine that departs from this approach to pursue its own path, and every organization that suppresses one of these two concepts for the sake of the other, will sooner or later result in either anarchy or tyranny.²⁴⁰

Mazzini, portanto, considerava que a melhor forma de se atingir a moralidade universal, a “humanidade”, era começar a partir da pátria – da “minha” própria pátria. O mesmo movimento ocorreria, segundo o pensador italiano, dentro da pátria, na relação entre os indivíduos e a coletividade. Nussbaum concorda com ele e afirma não discordar dos princípios nem das intenções do cosmopolitismo, mas ela acredita que uma

simpatia cosmopolita não-mediada por todos os seres humanos (...) é um objetivo não-realista no presente momento, tão imersas que estão as pessoas em projetos egoístas e lealdades locais. O país – o país democrático comprometido com a igual dignidade humana – é um intermediário necessário entre o ego e o todo da humanidade²⁴¹.

Aqui, talvez não coincidentemente, mas sem qualquer menção explícita, o pensamento de Nussbaum se aproxima muito do teor de uma das críticas feitas a seu texto cosmopolita de 1994. O filósofo canadense Charles Taylor argumentou então que uma sociedade democrática tem que evitar um processo de “alienação que surge das grandes desigualdades”²⁴². Para

²⁴⁰ MAZZINI, Giuseppe. *Humanity and Country*. In: RECCHIA, Stefano e URBINATI, Nadia (eds.). *A cosmopolitanism of nations: Giuseppe Mazzini's writings on democracy, nation building, and international relations*. Princeton. Princeton University Press, 2009. Página 53. Grifos do autor.

²⁴¹ Ibid. Páginas 55 e 56. Tradução minha. Grifo meu.

²⁴² Aqui, por sua vez, o significado de “alienação” em Taylor se aproxima muito do de Andrew Oldenquist – ver página 47 acima.

políticas públicas redistributivas serem aceitas, afirma Taylor, é preciso um alto grau de comprometimento da população a um projeto político que “exige de seus membros uma solidariedade muito maior em relação aos compatriotas do que em relação à humanidade em geral”. Ele conclui que devemos ser “cosmopolitas e patriotas, o que significa lutar pelo tipo de patriotismo que seja aberto às solidariedades universais contra os outros, de tipos mais fechados”.²⁴³ Em outras palavras, o patriotismo, enquanto particularismo aberto, teria características mais receptivas a considerações que venham de círculos concêntricos mais amplos, o que o tornaria melhor do que o particularismo fechado do nacionalismo e o individualismo.

Mas o que torna o ambiente patriótico mais adequado à geração de sentimentos que convidem as pessoas a aceitarem se sacrificar pelo bem comum? Uma possibilidade é o fato de nossa inserção no nosso mundo da vida tornar a pátria um ambiente coletivo mais vívido, de acordo com a estrutura cognitiva humana tal qual descrita por Hume²⁴⁴. Aparentemente, Nussbaum concorda, pois afirma que “*vividness*²⁴⁵ and *particularity are crucial determinants of emotional response, and thence of altruistic action.*”²⁴⁶ Ou seja, o que concederia um privilégio ao ambiente local nas nossas preocupações éticas não seria um movimento meramente racional ou cognitivo, mas também os aspectos emocionais que me ligam à minha comunidade. É certo que, no século XXI, o conceito de vivacidade não é o mesmo do que no século XIX²⁴⁷. O ponto é: para Nussbaum, vivacidade, no sentido cognitivo, e particularidade, no sentido emocional, trabalham juntas. É o fato de a vivacidade estar colada a aspectos emocionais ligados ao meu mundo da vida. Em outras palavras, não é *apenas* a vivacidade que conta para a dedicação e o altruísmo que os patriotas dedicam à sua pátria, mas a existência de uma forma de vida específica à qual eles aderem emocionalmente.

4.2.2 Emoções políticas e a geração de bons sentimentos coletivos

A valorização que Nussbaum faz das emoções políticas não deve ser confundida como sendo uma concessão de exclusividade moral às comunidades locais. Se a moralidade com

²⁴³ TAYLOR, Charles. *Why Democracy Needs Patriotism*. In: Nussbaum, 2002. Páginas 119 a 121.

²⁴⁴ Como vimos nas páginas 35-36 acima.

²⁴⁵ A palavra mais usada por Hume em sua obra é “*vivacity*”, poucas vezes “*liveliness*”, e raras vezes “*vividness*” – apenas duas vezes em todo o *Tratado*. Porém, acredito ser razoável entender que Nussbaum tinha Hume em mente ao utilizar esta expressão. Ela não cita Hume em “*Political Emotions*”.

²⁴⁶ NUSSBAUM, 2013. Página 221.

²⁴⁷ Como vimos em Tolstói e Singer, páginas 50-54 acima.

base somente racional erra por negar a validade das emoções no âmbito da legitimidade política, estas últimas podem ser (e já foram diversas vezes) usadas para justificar práticas políticas opressoras. Segundo a autora, “*we must not regard compassion as an uncriticized foundation for public choice. Emotional foundationism is as pernicious as neglect of the emotions.*”²⁴⁸ Ela cita os resultados do estudo feito pelo psicólogo estadunidense Daniel Batson, que por mais de 20 anos realizou experiências sobre o sentimento de empatia entre as pessoas, chegando à conclusão de que o que cria este sentimento é a descrição vívida da situação do outro, o que o aproxima da intuição de David Hume. No entanto, concordando com Peter Singer²⁴⁹, seus experimentos o levaram a concluir que não importa a distância entre as pessoas, apenas a vivacidade da descrição. O problema constatado por Batson, no entanto, é o fato de este mesmo mecanismo empático pode servir para fins imorais: dependendo da vivacidade da descrição da situação de um determinado indivíduo, as pessoas passam a aceitar soluções não equânimes.

Um dos testes comportamentais feitos por Batson foi o de apresentar o caso de uma menina de 10 anos com uma doença terminal que progride lentamente. Depois da apresentação do caso para diferentes grupos, as pessoas que estavam sendo testadas são surpreendidas com a possibilidade de fazer a menina “furar a fila” e começar a receber o tratamento necessário imediatamente. Para isso, ela ultrapassaria outras crianças em situação idêntica ou até mais grave. Entre as pessoas que receberam uma descrição mais vívida do caso da menina, 73% tomaram a decisão de passá-la à frente das demais crianças. Entre àquelas cuja apresentação do caso foi menos vívida²⁵⁰, apenas 33% tomaram tal decisão. Batson conclui que os “*results of these (...) experiments support the proposal that empathy-induced altruism can lead us to violate the moral principle of fairness*”.²⁵¹

Ou seja, como já constatáramos ao analisar o patriotismo constitucional de Habermas, caso uma sociedade fosse movida apenas por discursos pragmáticos e ético-políticos - abandonando os discursos morais como necessários para a legitimidade democrática - poderia permitir que este altruísmo seletivo criasse uma comunidade injusta, de acordo com os termos da universalização para todos os potencialmente afetados. Nussbaum argumenta que há fortes evidências que apontam para a possibilidade de os seres humanos terem “dois sistemas de

²⁴⁸ Ibid. Página 157.

²⁴⁹ Ver acima, páginas 52-54.

²⁵⁰ Batson chama estes dois grupos de “*high-empathy condition*” e “*low-empathy condition*”.

²⁵¹ BATSON, Daniel. *Altruism in Humans*. Nova York. Oxford University Press, 2011. Página 197. Batson cita um texto do jornalista Walter Isaacson, que considera que, em 1992, os Estados Unidos decidiram intervir na Somália, e não no Sudão, porque as fotos do sofrimento na Somália evocavam uma empatia de uma forma que as fotos do Sudão que estavam sendo publicadas não evocavam. Página 198.

juízo: um sistema baseado na imaginação e pensamento perspectivo, e um sistema fundamentado em princípios”. Em outras palavras, Hume e Kant podem estar certos segundo a autora²⁵². E, além disso, as duas visões podem ser não apenas corretas, mas complementares para uma sociedade democrática. Segundo ela, deve haver:

A continual, and watchful, *dialogue* between vivid imagining and impartial principle, seeking the best and most coherent fit, always asking what we’re entitled to give to those whose situation we vividly imagine and how far we need, by contrast, to follow impartial principle. And we must also try energetically to construct a *bridge* from the vividly imagined single case to the impartial principle by challenging the imagination, reminding people that a predicament to which they respond in a single vividly described case is actually far broader.²⁵³

A preocupação de não privilegiar uma interpretação kantiana ou humeana para os aspectos morais de uma sociedade democrática não deve causar estranheza dentro do contexto e das intenções de Nussbaum. Se a base sobre a qual ela erige sua construção é o consenso por justaposição²⁵⁴ rawlsiano, estranho seria se ela privilegiasse uma das versões: na verdade, as normas básicas a serem seguidas por tal sociedade têm que abraçar estas duas filosofias morais, tradicionalmente colocadas em campos opostos nos debates filosóficos. O que deve motivar o consenso é o fato de os elementos essenciais desta sociedade serem aceitáveis para todos.

De toda forma, o uso das emoções patrióticas poderia ser um perigo que não valeria a pena correr. Como evitar estes riscos e, ao mesmo tempo, a diluição de qualquer motivador sentimento de pertencimento? Nussbaum oferece duas formas de enfrentar este dilema: a extensão da compaixão e o diálogo entre emoção e princípio. “Se o outro foi desumanizado na imaginação, somente a imaginação pode conseguir a mudança necessária”²⁵⁵. Isso deve ser feito através do sistema educacional, de símbolos e narrativas que possibilitem a criação de um vínculo emocional que, ao mesmo tempo, obedeça a princípios morais. Dito de outra forma: a atenção deve estar voltada para que os símbolos patrióticos da comunidade ética tenham, simultaneamente, uma mensagem moral. É possível “educar” as pessoas através de símbolos políticos. Estes podem ser discursos e momentos cruciais da história da pátria, ou imagens e gestos.

²⁵² Que não cita os dois filósofos do século XVIII aqui, mas sim em outros textos seus, o que me leva a crer que ela estava consciente das implicações de seu raciocínio.

²⁵³ NUSSBAUM, 2013. Op.Cit. Páginas 156-157. Grifos da autora.

²⁵⁴ O *overlapping consensus*, descrito em RAWLS, John. *Political Liberalism*. Nova York. Columbia University Press, 2005. Ver também RAWLS, John. *The Idea of an Overlapping Consensus*. In: *Oxford Journal of Legal Studies*, Vol. 7, No.1, páginas 1-25, 1987.

²⁵⁵ NUSSBAUM, 2013. Op.Cit. Página 211. Tradução minha.

Ela cita o fato de George Washington, líder militar na guerra pela independência, jamais ter usado uniforme enquanto foi presidente²⁵⁶. Na Índia, Mohandas Gandhi escreveu copiosamente diversos textos com sofisticados raciocínios sobre a justiça da independência de seu país, mas, diante de uma população numerosa e de maioria iletrada, usou o próprio corpo como emissor da sua mensagem. Sua indumentária, seus gestos (ao adotar um visual muito ligado ao ascetismo brâmane hinduísta, ele tomou o cuidado de sempre inserir elementos de outras tradições religiosas em momentos de grande visibilidade, como ser alimentado publicamente por amigos muçulmanos – algo proibido pela tradição religiosa hinduísta – e ter sempre siques a seu lado nos momentos políticos mais relevantes)²⁵⁷ comunicavam visualmente o mesmo argumento multicultural de seus textos. Monumentos e memoriais públicos²⁵⁸ também têm um papel nesta ligação entre os discursos éticos e morais. Ela dá como exemplo o Memorial dos Veteranos do Vietnã, na capital estadunidense, Washington. À sobriedade do monumento, que se resume a ter os nomes dos soldados dos Estados Unidos mortos e desaparecidos naquela guerra escritos numa grande placa de mármore negro, se unem dois fatores: a possibilidade de as pessoas destacarem nomes da parede passando grafite sobre um papel; e, devido ao fato de o mármore lustrado funcionar como um espelho, a pessoa se vê olhando o monumento. Ou seja, o visitante pode “tirar” uma parte da obra e guardar para si – como costumam fazer familiares e amigos de soldados mortos – e também ver a si mesmo enquanto observa o solene memorial. Ambas as ações podem funcionar como um convite a uma reflexão sobre uma guerra que tanta controvérsia gerou na esfera pública dos Estados Unidos.

Tão importante quanto a educação, dentro e fora da sala de aula, de símbolos e narrativas patrióticas que provoquem ligação emocional com a sociedade, Nussbaum considera ser o ensino do pensamento crítico para cidadãos e cidadãs desde a infância. As aulas de ciências humanas e artes são fundamentais para a solidificação de um pensamento crítico em relação às ações políticas de caráter ético ou moral no Estado²⁵⁹ – isto serviria como freio ao uso do sentimento de lealdade para fins imorais. Ao lado do pensamento crítico abstrato, situações específicas devem ser levantadas nas salas de aula que permitam a geração de uma imaginação posicional. Narrar o sofrimento dos escravos ou da dor diária dos miseráveis, por exemplo, ajudaria na geração de um sentimento de solidariedade.

²⁵⁶ Ibid. Páginas 226-234.

²⁵⁷ Ibid. Páginas 242-245.

²⁵⁸ Nussbaum cita frase do crítico de arte Arthur Danto: “We erect monuments so that we shall always remember, and built memorials so that we shall never forget.” Ibid. Página 285.

²⁵⁹ Nussbaum publicou um livro especificamente sobre este tema em 2010. NUSSBAUM, Martha. *Not for Profit: why democracy needs the humanities*. Oxford, Oxford University Press, 2010.

Destas formas, seria possível utilizar as emoções políticas como uma forma de, ao mesmo tempo, motivar as pessoas a participar do debate sobre a vida em comunidade, evitando um individualismo exacerbado, e evitar que estas emoções não racionais acabem gerando sentimentos ruins contra minorias, migrantes e estrangeiros. A pátria, em si mesmo, poderia ser considerada um compromisso entre o individualismo alienado e um universalismo abstrato.

4.3 Razão, emoção e legitimidade democrática

Não há a necessidade de se optar pelo caminho exclusivamente racional ou inteiramente emocional quando se analisa a melhor forma de uma vida em comunidade. Em primeiro lugar, porque qualquer tentativa neste sentido seria apenas tratar de maneira estanque dois modos de interpretação da moralidade dentro de sociedades que, na, prática, não são separáveis: razão e emoção *coexistem* em qualquer comunidade que se entenda como tal. Portanto, tal exercício, se, é claro, pode ser academicamente relevante, não tem aplicação prática.

E é importante enfatizar um segundo aspecto: depois de compreendidas as interpretações das sociedades contemporâneas através dos pontos de vista do patriotismo constitucional e das emoções políticas, acredito que não apenas escolher um ou outro é imprudente para uma análise que pretenda enxergar as sociedades como elas são (e não como deveriam ser), mas que estes dois modos de compreensão da ideia de legitimidade democrática no mundo ocidental contemporâneo são *complementares*. São necessários arranjos institucionais e uma argumentação racional para que se busque atingir uma sociedade de pessoas livres e iguais na mesma medida, e o ambiente para isso é um pátria na qual a legitimidade não está num passado histórico acima de qualquer suspeita, numa religião, etnia ou “raça”, ou em tradições imutáveis, mas que deve ser compreendida e renegociada no ambiente de diálogo livre do agir comunicativo. Ao mesmo tempo, uma suposta exigência de uma excessiva racionalidade nestes debates poderia impedir a própria discussão. Mas, em minha opinião, não há nada que torne o patriotismo constitucional um convite para uma abstração racional para poucos. No mundo da vida compartilhado, uma discussão política sobre um tema relevante para a pátria pode ser realizada por outras formas comunicativas locais além do muitas vezes abstrato debate entre intelectuais: chorar juntos devido a alguma perda da comunidade, ou rir juntos da mesma piada sobre um tema político nacional é, ou

pelo menos pode ser, uma forma de comunicação politicamente relevante para um conjunto de pessoas que se entendam como integrantes da mesma comunidade, e dediquem a ela um cuidado compartilhado pela sua prosperidade.

Se durante o século XX o uso e manipulação das novas formas de comunicação disponíveis conseguiram instrumentalizar paixões de vastos setores de populações, é razoável admitir que, no mundo das democracias ocidentais deste início de século XXI, em muitos países um dos principais problemas seja a falta de participação política devido à ausência de envolvimento emocional. A alienação – citada por Oldenquist, Nussbaum e Taylor –, ou seja, uma retirada da esfera pública em benefício de interesses individuais, pode ser tão nociva quanto os excessos patrióticos do estilo “meu país, certo ou errado”. A falta de lealdade, o abandono da esfera pública, permite que este espaço político que influencia os tomadores de decisão seja tomado por agentes de setores organizados, sejam eles defensores dos interesses dos sistemas econômico ou administrativo já estabelecidos, sejam agentes de grupos de interesse de nichos específicos, como fabricantes de armas nos Estados Unidos ou líderes de igrejas neopentecostais no Brasil.

A falta de envolvimento emocional com a pátria não significa apenas uma perda de espaço relativo em discussões que poderiam ser realizadas no ambiente discursivo democrático do agir comunicativo. As pessoas não deixam de ser atraídas emocionalmente devido à perda de um interesse pelo bem comum que se coloca no ambiente patriótico. Pelo contrário, a falta de envolvimento afetivo com a pátria as torna mais suscetíveis à atração de movimentos que apelem para (supostos) interesses específicos de grupos populacionais. Se não há um costume de participação nas questões políticas, que, ao nos envolver no ambiente dos debates complexos, nos torna mais maduros, nós tendemos a ficar mais vulneráveis a discursos mais simples mas que pareçam fazer sentido para indivíduos ou para grupos mais restritos que a pátria. Discursos como o relativamente recente movimento anti-Islã ou o mais antigo antissemitismo na Europa; os movimentos supremacistas brancos nos Estados Unidos; a agressividade contra a comunidade LGBT, contra movimentos sociais de defesa de pessoas em situação vulnerável (como os sem-terra ou os sem-teto), contra estudantes que ocupam escolas e até contra a arte contemporânea tendem a ganhar espaço, como tem acontecido no Brasil. Estes movimentos extremistas são compostos por parcelas relativamente pequenas da sociedade como um todo, mas ganham espaço político desproporcional devido à ausência de patriotas nas discussões sobre o bem comum. Além disso, é claro, as narrativas fechadas do particularismo nacionalista, como um conjunto de explicações de fácil assentimento que

parecem elucidar questões complexas, encontram um terreno bem mais fértil para sua propagação.

Estes fatos indicam os riscos existentes com a perda do interesse pela participação política que possa ser facilitada com uma postura excessivamente racional, que dificulte uma participação efetiva na deliberação pública, gerando alienação; e também os riscos de uma excessiva paixão política que torne as pessoas suscetíveis à sedução de movimentos que instrumentalizem uma relação exclusivamente emocional da política, gerando movimentos extremistas. É para evitar estes dois tipos de risco que considero que uma complementaridade entre a razão e a emoção no ambiente das discussões políticas, com vistas à construção de uma sociedade democrática legítima, deve ser buscada. E este ambiente se encontra no âmbito das considerações patrióticas.

**CAPÍTULO 5 – ESTUDO DE CASO:
A ALEMANHA DEPOIS DO NAZISMO**

A concepção política da pátria afirma que a legitimidade das estruturas governamentais de um Estado depende da anuência da coletividade aos processos administrativos condizentes com procedimentos democráticos. A legitimidade dos Estados democráticos ocidentais, neste sentido, se daria pela adequação dos mecanismos das instituições àquilo que seria aceitável ética e moralmente, depois de uma livre discussão dentro de um agir comunicativo próprio do ambiente patriótico, no qual pessoas leais à pátria se preocupam de forma especial com esta comunidade por se sentirem emocionalmente ligadas a ela. Neste patriotismo constitucional, cidadãos e cidadãs patrióticos participam das discussões numa esfera pública que tenta influenciar os tomadores de decisão, discutindo questões pragmáticas, ético-políticas e morais e verificando a adequação dos compromissos políticos e da interpretação das leis aos princípios de justiça da legitimidade democrática.

Enquanto o hábito gerado depois de decisões políticas consideradas legítimas no passado não é afetado por novas controvérsias, o dia a dia dos membros da comunidade não é agitado por grandes paixões políticas. Esta estabilidade política é esperada, caso o princípio da legitimidade dos procedimentos políticos – as regras que orientam os compromissos entre as distintas facções políticas – esteja funcionando. A relação de lealdade, baseada na ligação emocional que cidadãos e cidadãs têm com a pátria, é mantida, e, com isso, uma preocupação com o bem comum. O mundo da vida – em permanente mudança devido à tribalização das sociedades industriais contemporâneas próprias das identidades pós-convencionais, à chegada de migrantes etc. – é suficientemente maleável para adaptar-se constantemente e auxiliar na produção de estabilidade da comunidade.

Porém, de tempos em tempos, podem surgir determinadas controvérsias substanciais, que podem afetar os patriotas emocional e/ou racionalmente. Nestes momentos, como defende Habermas, antigas tradições podem ser colocadas em xeque, temas novos podem ser colocados na mesa, e as costumeiras regras para a legitimidade dos compromissos podem demonstrar não estarem preparadas para adequar à nova questão. Em outras palavras, é nos momentos destas grandes polêmicas que afetam a coletividade, quando a pergunta “o que vamos fazer?” ressurge, que as discussões na esfera pública, que visa influenciar as novas decisões de Legislativo, Judiciário e Executivo, voltam a ocupar um lugar importante na estrutura política de um Estado democrático. E é a própria forma com a qual estas questões são resolvidas que indica o grau de estabilidade que a legitimidade política traz para as instituições. Tais questionamentos não ocorrem somente em debates racionais, mas sua própria força vem das reações emocionais que estes temas geram na população, que se envergonha ou sente orgulho de sua pátria dependendo do tema e das discussões levantadas.

Para verificar esta concepção de legitimidade democrática, estudarei o caso da Alemanha²⁶⁰ no período posterior à derrota do Terceiro Reich nazista na Segunda Guerra Mundial, lançando luz sobre alguns momentos de grandes controvérsias que mobilizaram a esfera pública local. Em todos os casos, as discussões envolveram a ideia de *Vergangenheitsbewältigung*. Este complexo conceito, originário da união das palavras *Vergangenheit* (passado) e *Bewältigung* (“reconciliar-se”, ou “sobrepujar”, ou “lidar com”), pode ser entendido aproximadamente como “reconciliação com o passado”. Originariamente usado como a busca por dar sentido à história das pessoas dentro de um mundo da vida marcado pela experiência nazista, esta ideia sistematicamente será reinterpretada nas décadas seguintes ao final da Segunda Guerra Mundial.

5.1 A Questão da Culpa Alemã: O conceito de responsabilidade coletiva em Karl Jaspers (1945)

A derrota alemã na Segunda Guerra Mundial não foi somente militar. Diferentemente da complexidade dos eventos que levaram o mundo à Primeira Guerra Mundial, que tornava difícil a atribuição de responsabilidades para a definição do que provocou o conflito de 1914, desta vez não havia dúvida sobre qual Estado era o culpado pelo início desta guerra.²⁶¹ As seguidas agressões a territórios de diferentes países europeus²⁶², as anexações e a violência da ocupação tinham poucos precedentes no passado dos conflitos. Mas o caráter racial do regime nazista; a perseguição de minorias religiosas, ciganos e homossexuais; a operação para exterminar doentes mentais e deficientes físicos nos hospitais; os sistemáticos desprezo e brutalidade contra as populações de determinadas regiões (como os eslavos poloneses, ucranianos, sérvios e russos); e a construção dos campos de extermínio e a condução do maior genocídio da história deram ao fim deste conflito uma característica que nenhum outro tivera antes. A própria magnitude do Holocausto dos judeus e dos demais crimes alemães durante os combates e ocupações territoriais levou grande parte das lideranças e das populações dos Estados vitoriosos a culparem não apenas o governo alemão pela inédita violência, mas

²⁶⁰ Entre 1945 e 1990, Alemanha Ocidental. O modelo de patriotismo aqui estudado não se aplica a sociedades autocráticas, como era o caso da Alemanha Oriental neste período.

²⁶¹ Pelo menos na Europa: o Japão, integrante do Eixo, já lançara duas ondas de invasões ao território da China, em 1931 e 1937.

²⁶² A primeira invasão foi ainda antes do início oficial da guerra, em setembro de 1939 com a invasão da Polônia: em março de 1939, a Alemanha invadiu e anexou grande parte do território da Tchecoslováquia. A Áustria já fora anexada em setembro de 1938, com o Anschluss, que ocorreu depois de a Alemanha financiar e apoiar materialmente as forças nazistas na Áustria.

também a população alemã como um todo. Mais do que isso: uma vez terminado o regime nazista e, com isso, o reino da propaganda de Goebbels e a desculpa da submissão ao aparato repressivo interno, os alemães agora se viam diante de profundas dúvidas sobre a própria possibilidade de continuação daquela comunidade histórica. O que significava ser alemão, o povo cujo governo criou Auschwitz?

Nos meses posteriores ao armistício de 8 de maio de 1945, as cidades alemãs ainda estavam em escombros, o processo de ocupação do território alemão pelas potências vencedoras começava, e o Tribunal Militar Internacional em Nurembergue iniciava seus procedimentos. Grande parte da sociedade alemã acompanhava com horror as revelações dos crimes cometidos nos campos de batalha e em campos como Treblinka, Sobibor e Belzec, mas cada vez mais se dava conta dos crimes que tinham sido cometidos abertamente nas cidades alemãs durante os 12 anos do regime nazista sob seus olhos. Grande parte dos intelectuais críticos ao regime, como Hannah Arendt e Thomas Mann²⁶³, tinha abandonado a Alemanha devido a perseguições, enquanto os que, em maior ou menor grau, aceitaram o governo, como Heidegger, tinham se afastado das discussões públicas. Quando o filósofo Karl Jaspers, ainda nos últimos meses de 1945 e durante o ano de 1946, proferiu uma série de palestras na Universidade de Heidelberg sobre “a questão da culpa alemã”, estas tiveram grande repercussão interna.

Nestes discursos, Jaspers – que foi afastado de suas funções como professor em Heidelberg (pelo fato de sua mulher vir de uma família judaica), mas que permaneceu na Alemanha, tendo quase sido preso algumas vezes – descreve sua profunda preocupação com o que seria da vida em sociedade depois do período nazista, num momento em que repreensões mútuas devido ao passado recente estavam a se tornar um lugar comum. Segundo ele, a alternativa mais provável seria um recolhimento a um individualismo devido a uma dispersão do sentimento de comunidade. Ele descreve este fenômeno ressaltando – sem precisar citar o descrédito absoluto das supostas credenciais raciais como amálgama entre “arianos” – uma

²⁶³ Hannah Arendt vai, do exterior, escrever depois sobre o tema da suposta culpa coletiva alemã, em essência, concordando com a análise de Jaspers de que não é possível condenar todo um povo como culpado. Arendt, no entanto, frisar as implicações de tal raciocínio na busca dos criminosos nazistas: “where all are guilty none is”. Citado em SCHAAP, Andrew. *Guilty Subjects and Political Responsibility: Arendt, Jaspers and the Resonance of the ‘German Question’ in Politics of Reconciliation*. In: *Political Studies*, Vol. 49, No. 4, páginas 749-766, 2001. Página 753. Thomas Mann fará um discurso ainda no mês de maio de 1945, na Biblioteca do Congresso dos EUA, no dia 29, sobre “*Germany and the Germans*”, no qual dirá que “there are *not* two Germanys, a good one and a bad one, but only one, whose best turned into evil through devilish cunning. Wicked Germany is merely good Germany gone astray, good Germany in misfortune, in guilt, and ruin.” MANN, Thomas. *Germany and the Germans*. Washington. Library of Congress, 1945. Página 18. Comparar as posturas de diferentes autores alemães foge ao escopo desta tese, que se preocupa aqui apenas com a repercussão das ideias de Jaspers para o patriotismo alemão ocidental no período imediatamente posterior à guerra encerrada em 1945.

falta de qualquer característica positiva que unisse os alemães. De comum, apenas a não-comunidade:

Today we Germans may have only negative basic features in common: membership in a nation utterly beaten and at the victors' mercy; lack of a common ground linking us all; dispersal – each one is essentially on his own, and yet each one is individually helpless. Common is the non-community.²⁶⁴

Como fazer da Alemanha uma pátria novamente? Jaspers, em 1945, no seu movimento de reaproximar os alemães através de um renovado sentimento de comunidade, acredita que uma primeira forma de começar a reparar o esgarçamento da sociedade é uma “conversa”, num sentido menos sofisticado, mas inteiramente compatível com a versão de Charles Blattberg²⁶⁵. Segundo Jaspers, “*We must learn to talk with each other, and we mutually must understand and accept one another in our extraordinary differences.*”²⁶⁶ Portanto, seria preciso conseguir algum tipo de relação patriótica, pois, segundo sua visão, os alemães precisavam “*to get our spiritual bearings in Germany, with one another. We have no common ground yet. We are seeking to get together.*”²⁶⁷ Segundo ele, usando a mesma expressão da articulação habermasiana do patriotismo constitucional, faltava uma “base ético-política comum”²⁶⁸ para os alemães.

De qualquer forma, em 1945, a questão que se colocava para eles era dupla: as trocas de acusações e o fato de que as pessoas tiveram posturas aparentemente bastante diferentes entre si durante o regime nazista prejudicavam a manutenção de um sentimento de comunidade *dentro* da Alemanha. Ao mesmo tempo, *fora* da Alemanha, as potências vencedoras e, como ele frisa, até Estados que foram neutros na guerra, acreditavam que existia uma culpa coletiva de *todos* os alemães. Ou seja, aquilo que divide os alemães também os uniria – ainda que fosse uma união na condenação.

São os alemães coletivamente culpados? Para Jaspers, há grande diferença entre os tipos e os graus de culpa. Mas, segundo ele, “*no one is guiltless.*”²⁶⁹ E há uma significativa distância entre o fato de todo alemão ser responsabilizável pela ascensão do regime nazista ao poder, e o fato de um indivíduo ser um guarda em um campo de extermínio.

²⁶⁴ JASPERS, Karl. *The Question of German Guilt*. Nova York. Fordham University Press, 2000. Edição para Kindle. Localização 383-386.

²⁶⁵ Vide páginas 64-68 acima.

²⁶⁶ JASPERS, 2000. Op.Cit. Localizações 295-297.

²⁶⁷ Ibid. Localizações 298-299.

²⁶⁸ Ibid. Localização 438.

²⁶⁹ Ibid. Localização 430.

There is no such thing as a national character extending to every single member of a nation. There are, of course, communities of language, customs, habits and descent; but the differences which may exist at the same time are so great that people talking the same language may remain as strange to each other as if they did not belong to the same nation²⁷⁰.

O que Jaspers defende é a impossibilidade de se realizar uma condenação moral de toda uma comunidade. Simetricamente, não se pode exaltar o heroísmo de toda uma sociedade. Em ambos os casos, apenas indivíduos são capazes de agir moral ou imoralmente. Uma acusação generalizada não respeita as diferenças de conduta de diferentes pessoas dentro de uma comunidade de milhões de pessoas, e, mais do que isso, é um absurdo.

One cannot make an individual out of a people. (...) A people as a whole can be neither guilty nor innocent, neither in the criminal nor in the political (in which only the citizenry of a state is liable) nor in the moral sense²⁷¹.

Aqui é possível entender que o pensador alemão inverte a lógica descrita por Rousseau em seu “*Discurso sobre a Desigualdade entre os Homens*”²⁷². O francês descreve o ser humano fora da sociedade como desprovido de parâmetros de bem e mal. Ou seja, uma pessoa só pode agir moral ou imoralmente uma vez dentro da sociedade²⁷³. Ora, aqui Jaspers afirma que uma comunidade não pode ser moral ou imoral, apenas os indivíduos dentro dela.

Mas se a população alemã como um todo não poderia ser coletivamente *culpada* pelos crimes cometidos durante a Segunda Guerra Mundial, isso não significa que ela não seja *responsável* por eles. E Jaspers não se refere apenas a uma responsabilidade mais restrita, ou seja, ao fato de que dentro da sociedade alemã estavam os inventores da máquina de morte nazista – ele não propõe uma condenação atenuada baseada numa ideia de a comunidade alemã ter sido um criadouro de facínoras. Ele monta uma estrutura em que define diferentes tipos de culpa, alguns atribuíveis apenas a indivíduos específicos, mas outros cuja aplicação deveria ser generalizada por toda a população da Alemanha. Os quatro tipos de culpa são:

- 1) Culpa criminal: crimes são atos que podem ser considerados em violação de leis.

As leis às quais Jaspers se refere não são apenas aquelas do Estado alemão durante o regime nazista, mas, sim, uma referência às leis naturais e aos direitos humanos em geral. A jurisdição para o julgamento destes atos é um tribunal.

²⁷⁰ Ibid. Localizações 622-626.

²⁷¹ Ibid. Localizações 636-639.

²⁷² ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. São Paulo. Livraria Martins Fontes Editora, 1999. Páginas 159-243.

²⁷³ O que também se aproxima da ideia de Oldenquist de que é apenas dentro de determinadas comunidades, que ele chama de “egoísmo de grupo”, que existem valores sociais. Vide página 42 acima.

- 2) Culpa política: Cidadãos e cidadãs devem ser considerados responsáveis e sofrer as consequências pelos atos de seu Estado. *“Everybody is co-responsible for the way he is governed”*²⁷⁴. A jurisdição é o “poder e a vontade do vencedor”, que tem o poder arbitrário para decidir as punições.
- 3) Culpa moral: Todo indivíduo é moralmente responsável por seus atos, o que inclui a execução de ordens políticas e militares. Apesar de reconhecer a possibilidade de instâncias atenuantes (como ameaças e chantagem), Jaspers considera que atos cometidos de apoio ao regime nazista são condenáveis sob qualquer circunstância. A jurisdição, neste caso, é a consciência de cada indivíduo.
- 4) Culpa metafísica: Jaspers alega que existe uma “solidariedade entre os homens enquanto seres humanos”, que nos torna a todos corresponsáveis por toda injustiça no mundo. Mas, em termos mais específicos, considera que somos especialmente responsáveis em não permitir que crimes sejam cometidos diante de nós.

If I fail to do whatever I can to prevent them, I too am guilty. If I was present at the murder of others without risking my life to prevent it, I feel guilty in a way not adequately conceivable either legally, politically or morally.²⁷⁵

Aqui, ideia de na culpa metafísica, todos na Alemanha são culpados. Mas, segundo Jaspers, a jurisdição reside apenas em Deus.

De acordo com o raciocínio de Jaspers, estes tipos de culpa podem ser classificados entre aqueles cujas acusações são feitas “de fora”, e as que vêm “de dentro”. As acusações externas se referem aos crimes cometidos e à “*political liability*”. Todas as pessoas que cometeram crimes (não de acordo com a legislação nazista, mas seguindo princípios da lei natural e dos direitos humanos) devem ser julgadas por eles. Ele cita o Tribunal Militar Internacional como exemplo de que era isso que estava sendo feito. Mas estes crimes são dos indivíduos que os cometeram, não dos demais alemães.

É em relação à responsabilidade política de todos os alemães que Jaspers usará a conhecida expressão “nós somos coletivamente responsáveis”²⁷⁶. Para ele, todo alemão deve compartilhar com os demais a culpa pelos crimes cometidos pela Alemanha. *“Politically everyone acts in the modern state, at least by voting, or failing to vote, in elections. The sense*

²⁷⁴ Ibid. Localização 511.

²⁷⁵ Ibid. Localizações 519-522.

²⁷⁶ “*Wir haften kollektive*”, no original em alemão. JASPERS, Karl. *Die Schuldfrage*. Heidelberg. Lambert Schneider, 1946. Página 56.

of political liability lets no man dodge.”²⁷⁷ Mas ele questiona as implicações deste tipo de culpa. Os alemães terão que aceitar as imposições da ocupação militar, que já ocorria naquele fim de 1945, continuaria ostensivamente até 1949 e, tecnicamente, acabou apenas com a reunificação da Alemanha em 1990²⁷⁸. A punição seria decidida pelos vencedores pelo simples fato de terem vencido a guerra. Os alemães poderiam argumentar, pleitear, esperar moderação da parte dos vencedores, mas caberia a estes decidir o que fazer com a Alemanha e os alemães²⁷⁹. Aceitar esta punição pelo fato de os alemães serem politicamente responsáveis pela conduta da Alemanha nas suas relações internacionais é uma coisa. Mas isso não queria dizer que todos os alemães fossem moralmente culpados, e certamente não que eram todos criminosos.

O ponto mais relevante e controverso da construção de Jaspers é aquele relacionado às acusações que vêm “de dentro”: as culpas moral e metafísica. Em relação à primeira, Jaspers faz uma dissociação entre a liderança nazista (não apenas o círculo central mais restrito, mas “dezenas de milhares” de “cúmplices”) e os demais alemães, agentes morais:

Hitler and his accomplices, that small minority of tens of thousands, are beyond moral guilt for as long as they do not feel it. They seem incapable of repentance and change. They are what they are. Force alone can deal with such men who live by force alone. But the moral guilt exists for all those who give room to conscience and repentance. The morally guilty are those who are capable of penance, the ones who knew, or could know, and yet walked in ways which self-analysis reveals to them as culpable error - whether conveniently closing their eyes to events, or permitting themselves to be intoxicated, seduced or bought with personal advantages, or obeying from fear²⁸⁰.

Uma parte significativa dos alemães, segundo Jaspers, teria variados graus de culpa moral. Seja por terem se tornado membros do Partido Nacional-Socialista para conseguir empregos, terem feito esporadicamente a saudação nazista, terem cometido o autoengano de que fazer o que o partido mandava era fazer o bem, ou até mesmo ter concedido um apoio

²⁷⁷ JASPERS, 2000. Op.Cit. Localizações 882-883.

²⁷⁸ Diferentemente de outras guerras, inclusive a Primeira Guerra Mundial (no Tratado de Versalhes), não houve um tratado que determinasse o fim da Segunda Guerra Mundial contra a Alemanha em 1945. Apenas em 12 de setembro de 1990, naquele que ficaria conhecido como “Acordo Dois mais Quatro” (as duas Alemanhas e as quatro potências vencedoras em 1945, EUA, URSS, Reino Unido e França), o tratado que permitiu a unificação das duas Alemanhas, o estado de guerra terminou oficialmente. JAMES, Harold e STONE, Marla (eds.) *When the Wall Came Down – Reactions to German Unification*. Nova York. Routledge, 1992. Páginas 108-114, com o texto integral do tratado.

²⁷⁹ No início das suas palestras, Jaspers sempre indicava que não poderia falar tudo o que gostaria devido ao fato de a Alemanha estar sob ocupação militar. Ele omitiria algumas coisas, mas prometia que seria sincero em tudo o que falasse. JASPERS, 2000. Op.Cit. Localizações 276-277.

²⁸⁰ Ibid. Localizações 900-905.

parcial ao nazismo (como comemorar as vitórias militares ou o *Anschluss*²⁸¹). “Quem entre nós na Alemanha não foi culpado disso, uma vez ou outra?”²⁸²,”

Aqui o discurso jasperiano ganha forte tom patriótico, em consonância com o ideal de pátria descrito nesta tese, de que ela não é um objeto estático, mas um deve-ser permanente que exige de cidadãos e cidadãs capacidade crítica para discordar dos caminhos considerados errados tomados por governantes em nome da pátria. Afirma Jaspers:

Yet our duty to the fatherland goes far beneath blind obedience to its rulers of the day. The fatherland ceases to be a fatherland when its soul is destroyed. The power of the state is not an end in itself; rather, it is pernicious if this state destroys the German character. Therefore, duty to the fatherland did not by any means lead consistently to obedience to Hitler and to the assumption that even as a Hitler state Germany must, of course, win the war at all costs.²⁸³

Este raciocínio tem várias consequências para uma renovada consciência do que é ser alemão a partir de 1945, e para discussões em futuras controvérsias na esfera pública alemã ocidental. O sentimento patriótico é a *exigência* de uma postura crítica em relação ao Estado, à pátria. Quando o Estado se desvia em demasia do que deve ser, não apenas o patriota leal pode se insurgir contra este estado de coisas, mas tem o dever de fazer isso. Especificamente, Jaspers critica dois aspectos centrais: a ideia de *obediência* ao Estado que se desvia da pátria, daquilo que é ético e moralmente aceitável; e a ideia de que os alemães deviam apoiar *esta versão* da Alemanha na guerra.

Mas é no ambiente que Jaspers chama de “culpa metafísica” que ele vislumbra a saída para o xeque-mate moral da sociedade alemã depois da guerra. Ele afirma que a moralidade não exige que as pessoas sacrifiquem suas vidas para conseguir algo que, sinceramente, consideram impossível atingir em determinada situação. Em outras palavras, não havia uma obrigação moral de tentar salvar um judeu que estava sendo espancado por um patrulha da SS, se eu tivesse certeza de que intervir não iria interromper aquela violência, mas que tal ação apenas me levaria à morte. “Não temos o dever de escolher a morte certa”²⁸⁴.

Mas o filósofo afirma que surge nesta omissão uma consciência de culpa que vem do que ele chama de “absoluta solidariedade com o ser humano enquanto tal”. Esta solidariedade é violada por minha presença num ato errado ou num crime. Ele cita um discurso que ele fizera em agosto de 1945:

²⁸¹ A anexação da Áustria em março de 1938.

²⁸² Ibid. Localização 908. Tradução minha.

²⁸³ Ibid. Localizações 922-925.

²⁸⁴ Ibid. Localizações 994-996.

Thousands in Germany sought, or at least found death in battling the régime, most of them anonymously. We survivors did not seek it. We did not go into the streets when our Jewish friends were led away; we did not scream until we too were destroyed. We preferred to stay alive, on the feeble, if logical, ground that our death could not have helped anyone. *We are guilty of being alive.*²⁸⁵

Ninguém tem culpa de presenciar um crime, e certamente ver um crime não é cometê-lo. Não se é moralmente obrigado a entregar a vida por algo que não tem chances de evitar o mal percebido. Mas isso não tira a responsabilidade dos alemães. A responsabilidade política coletiva de terem permitido a ascensão do nazismo. A responsabilidade coletiva, compartilhada por todos os alemães em idade adulta que viram ou souberam dos crimes nazistas e continuaram vivos. Se até aqui, trata-se de um discurso racional, o próprio Jaspers percebe que fora tomado pela emoção política do patriotismo – emoção agora que era a vergonha absoluta pelo que fora feito em nome de sua pátria. “*As a philosopher I now seem to have strayed completely into the realm of feeling and to have abandoned conception.*”

Because in my innermost soul I cannot help feeling collectively, *being German is to me - is to everyone - not a condition but a task.* (...) Throughout it, however, the fact of my being German - that is, essentially, of life in the mother tongue - is so emphatic that in a way which is rationally not conceivable, which is even rationally refutable, *I feel co-responsible for what Germans do and have done.* I feel closer to those Germans who feel likewise—without becoming melodramatic about it—and farther from the ones whose soul seems to deny this link. *And this proximity means, above all, a common inspiring task—of not being German as we happen to be, but becoming German as we are not yet but ought to be.*²⁸⁶

O conceito de *responsabilidade coletiva* – mas não de *culpa coletiva* – tornou-se a forma com qual a sociedade alemã começou a encarar a experiência do período nazista. A relação com o passado recente passou a conter um movimento duplo, aparentemente redundante, mas de grande complexidade emocional: lembrar e não esquecer²⁸⁷. Ser alemão passou a exigir um *não-esquecimento* dos crimes cometidos pelo governo da Alemanha durante o período 1933-1945 – a Alemanha se tornou um dos únicos países do mundo a ter monumentos às suas vítimas, quando o normal é os Estados construírem monumentos para os seus próprios mortos nas guerras do passado. Ao mesmo tempo, há um esforço de permanente *lembrança* daquele período, uma vez que parte da narrativa da responsabilidade coletiva é que

²⁸⁵ Ibid. Localizações 1008-1010. Grifos do autor.

²⁸⁶ Ibid. Localizações 1.115-1.123. Grifos meus.

²⁸⁷ Movimento assemelhado à descrição da diferença entre monumentos e memoriais segundo Arthur Danto – vide nota de pé de página 258, na página 101.

os alemães de hoje devem saber o que *não são*, ao olharem para o passado, para saber o que são hoje.

5.2 O presente condena o passado: a Controvérsia de Fischer (1961-1964)

A consolidação da estrutura da Guerra Fria nos primeiros anos depois da guerra, o Bloqueio de Berlim Ocidental de 1948-1949, a criação das duas Alemanhas em 1949, criaram as condições para que um segundo elemento se tornasse um dos principais marcadores da pátria alemã ocidental. Se o rechaço ao passado nazista, através do conceito de responsabilidade coletiva, era um amálgama que auxiliou na construção de uma estabilidade social, o anticomunismo tornou-se institucionalmente fundamental para os primeiros anos da existência do novo Estado. Se a experiência nazista era uma característica comum de alemães ocidentais e orientais *enquanto alemães*, o que demarcava o *novo Estado* a Oeste era o fato de ele não ter o regime de governo do Estado alemão do Leste²⁸⁸. O acelerado processo de reconstrução e prosperidade na Alemanha Ocidental na década de 1950, através da relativa segurança da participação na Organização do Tratado do Atlântico Norte (Otan), o financiamento para a reconstrução através do estadunidense Plano Marshall e o início do projeto de integração europeia – a Comunidade Europeia do Carvão e do Aço é de 1951, e a Comunidade Econômica Europeia, de 1957 – deram rapidamente aos habitantes do novo Estado uma confiança no futuro que acabou por ter repercussão na sua relação com o passado. Grande parte da classe política e as elites econômica e intelectual, majoritariamente conservadoras, passaram a reinterpretar o conceito de *Vergangenheitsbewältigung* (reconciliação com o passado). O horror da guerra deveria ficar para trás. Se todos eram coletivamente responsáveis, se todos erraram, seria aceitável que ex-nazistas (autodeclaradamente) arrependidos pudessem voltar às suas atividades profissionais. Isso significou que, no governo do chanceler federal Konrad Adenauer (entre 1949 e 1963), houvesse várias pessoas que tiveram participação no governo do Partido Nacional-Socialista, por exemplo.

Rapidamente, a narrativa alemã ocidental adotou uma versão que, ao mesmo tempo em que não negava o passado nazista, passou a encarar aquele relativamente curto período de

²⁸⁸ Nos primeiros 20 anos da Alemanha Ocidental, todos os chanceleres federais foram da conservadora União Democrata Cristã (CDU).

12 anos²⁸⁹ como um “acidente” na história do povo alemão. Isso não alterava o sentimento de culpa e pesar pelo período, mas o resumia a um grande erro que fora localizado no tempo, uma exceção. Rapidamente as crianças alemãs voltaram a ser ensinadas sobre o período do império criado por Bismarck e a ter orgulho das instituições democráticas da República de Weimar – e, claro, a se envergonharem do “acidente” nazista. Esta normalização da história alemã levou até a um acordo, assinado em 1951, com o governo francês, no qual os dois Estados acertavam qual seria a versão das problemáticas relações entre estes dois países que seria ensinada para as crianças alemãs (e francesas) nas salas de aula²⁹⁰. Se indubitavelmente não havia dúvidas em relação ao país culpado pela Segunda Guerra Mundial – a Alemanha de Hitler –, entre os aspectos mais relevantes do consenso estava a narrativa sobre as causas da Primeira Guerra Mundial: segundo a conhecida descrição do então primeiro-ministro britânico Lloyd George, os Estados europeus “*slithered over the brink into the boiling cauldron of war*”²⁹¹. Ou seja, todos tinham “deslizado” igualmente para a Grande Guerra, o que acabou se adequando à versão de que a Alemanha até a Guerra de 1914 fora um Estado europeu normal e que o pesadelo nazista fora um ponto fora da curva – o nazismo destruíra a democrática República de Weimar, trazendo o mal para a Alemanha.

Esta versão aparentemente consolidada da história alemã foi contraditada, no entanto, com a publicação, em 1961, de um livro que acabou iniciando um período de três anos de intensos e inéditos debates públicos na Alemanha Ocidental, primeiro entre historiadores, mas logo depois chegando aos discursos governamentais e aos meios de comunicação de massa. Este debate ganhou o nome de “Controvérsia de Fischer”, numa referência ao historiador autor de “*Griff nach der Weltmacht*”²⁹², Fritz Fischer. Neste livro, baseado em milhares de documentos oficiais – até então desconhecidos por parte do público e mesmo da comunidade de historiadores – do governo alemão sobre o período da Primeira Guerra Mundial (1914-1918) que tinham sido mantidos em segredo depois da derrota, e que posteriormente foram apreendidos pelas forças vencedoras da Segunda Guerra Mundial em 1945, foi revelado algo que abalou a então recentemente estabilizada sociedade alemã: havia muito mais continuidades na história imperial alemã, do período da Grande Guerra e mesmo da República de Weimar, com o regime nazista do que a história oficial contara até então.

²⁸⁹ Entre 1933 e 1945

²⁹⁰ CORBETT, James A. *France and Germany Agree – On the Past*. In: *Historical Bulletin*. Vol. 27, No. 3, páginas 158-162, 1955.

²⁹¹ LLOYD GEORGE, David. *War Memoirs*. Vol. 1. Londres. Nicolson and Watson, 1933. Página 32.

²⁹² “Agarrar o poder mundial”, em tradução livre. O nome na versão em inglês é menos provocativo e mais descritivo: “Germany’s Aims in the First World War”.

Fischer investiga em mais de 900 páginas repletas de citações de documentos oficiais a forma como a Alemanha imperial durante a Guerra de 1914 planejava a criação de um gigantesco estado que dominaria a Europa. O otimismo motivado pelo rápido avanço alemão sobre a França na Frente Ocidental nas primeiras semanas do conflito levou o chanceler federal alemão Bethmann Hollweg a publicar o resultado de discussões internas do governo e enviar para líderes políticos e militares o que se tornaria conhecido como “Programa de Setembro”²⁹³, no qual declara:

The general aim of the war [is] security for the German Reich in west and east for all imaginable time. For this purpose France must be so weakened as to make her revival as a great power impossible for all time. Russia must be thrust back as far as possible from Germany's eastern frontier and her domination over the non-Russian vassal peoples broken.²⁹⁴

Os planos alemães envolviam anexações da rica região mineira francesa da Lorena até os territórios de Polônia, Ucrânia, Belarus e Estados bálticos, à época parte da Rússia czarista. Bélgica, Holanda e até a aliada Áustria-Hungria deveriam ser também anexadas, recebendo alguma autonomia administrativa local. Itália, Sérvia, Romênia, Bulgária, Grécia e os países escandinavos seriam tornados Estados clientes dentro de um sistema econômico regulamentado por Berlim. Ou seja, a mesma Alemanha Ocidental que, na década de 1960, protestava contra a violência da imposição soviética de Estados satélites no Leste Europeu tentou fazer o mesmo com os mesmos territórios, mas sob o controle de Berlim, em 1914. Esta era a concepção de *Mitteleuropa*, um colossal Estado pan-germânico que dominaria o continente e se tornaria, segundo o chanceler, e com a concordância da liderança militar, da elite econômica e do imperador Guilherme II, uma das grandes potências mundiais, ao lado de Reino Unido, Estados Unidos e Rússia. Além da Europa, toda a região central da África, do Atlântico ao Índico, seria alemã.

Um dos fatores mais impressionantes dos objetivos alemães na Grande Guerra era a semelhança entre o território almejado pela ideia de *Mitteleuropa* e o do planejado *Lebensraum* (Espaço Vital) nazista – esta última a área considerada necessária para o estabelecimento e florescimento da raça ariana, com a subjugação dos povos locais. Se durante a Guerra de 1914 não havia o sentido de submissão de outras “raças” ao futuro império alemão dominante, não faltam declarações racistas nos documentos oficiais, com

²⁹³ Em 9 de setembro de 1914.

²⁹⁴ FISCHER, Fritz. *Germany's Aims in the First World War*. Nova York. W.W. Norton & Company, 1968. Página 103. A versão em língua inglesa foi reduzida pelo próprio Fischer em relação à revisada e ampliada terceira edição em alemão, de 1964.

referências não apenas aos “eslavos” como a “judeus”, sempre tratados com desprezo. Em outras palavras, as semelhanças entre a Alemanha “normal” da Primeira Guerra Mundial e o “acidente”, a “exceção” da Alemanha de Hitler eram significativas. A tese, amplamente divulgada e considerada não problemática na Alemanha Ocidental à época, de que a Alemanha travara uma “guerra defensiva” em 1914, era frontalmente atacada.

Quase todo o livro de Fischer – 21 dos 23 capítulos – era dedicado à análise dos objetivos alemães durante a guerra e às constatações de que não se tratavam apenas de exercícios mentais dos líderes, pois, quando das derrotas de Rússia e Romênia e da imposição dos termos dos Tratados de Brest-Litovsk e Bucarest (1918), as anexações territoriais e submissão dos governos derrotados foram exatamente as mesmas destes planos. Mas o que provocou o início da maior controvérsia pública até então na Alemanha Ocidental foram os dois primeiros capítulos e o prefácio da obra. A título de “introdução”, nos capítulos iniciais, Fischer indica as possíveis causas da Primeira Guerra Mundial, afirmando que a responsabilidade alemã era muito maior do que o consenso entre os historiadores da época (não apenas alemães, mas europeus em geral) indicava. Ele apontava para o fato de que não apenas os militares alemães, mas as forças políticas e econômicas²⁹⁵ queriam e pressionavam o governo alemão para entrar numa guerra de anexações territoriais na Europa. Mais importante do que isso, no prefácio ele indicava que as *mesmas forças* continuaram a agir *depois* da Primeira Guerra Mundial, indicando *continuidades* entre as duas guerras:

[T]his book contains pointers to fields wider than its own, for it indicates certain mental attitudes and aspirations which were active in Germany policy during the First World War and remained operative later. Seen from this angle, it may serve as a contribution towards the problem of the continuity of German policy from the First World War to the Second.²⁹⁶

Houve uma imediata reação dos historiadores conservadores alemães, que eram majoritários e ocupavam as principais posições acadêmicas naquele momento, às proposições contidas no livro. O mais influente dentre eles, Gerhard Ritter – que liderara a normalização oficial da história da Guerra de 1914 e o acordo com o governo da França de 1951 sobre o

²⁹⁵ (...) [T]he list of deputies in the Reichstag (...) belonging to the Conservative, Free Conservative, National Liberal and Zentrum parties will show how high a percentage of them were so intimately connected by business interest with agriculture, industry, commerce, etc., as to make a distinction between business and politics almost unreal. Ibid. Página 17.

²⁹⁶ Ibid. Páginas xxi-xxii.

currículo escolar – afirmou que Fischer estava “ferindo a consciência nacional alemã”²⁹⁷. A discussão, que se tornaria pública com a publicação de resenhas em jornais e revistas, como a *Der Spiegel* e o *Die Welt*, ganhou relevância ainda maior devido a outros acontecimentos daquele período. Em abril de 1961 começa em Jerusalém o julgamento de Eichmann, que renova, ou, para os mais jovens, mostra o horror e a banalização do mal do período nazista para o mundo. No mesmo período, foi revelado que Hans Globke, secretário de Estado do chanceler Adenauer, tinha sido um dos autores das antissemitas Leis de Nurembergue de 1935²⁹⁸. Em agosto de 1961 seria construído o Muro de Berlim. Ou seja, no mesmo momento em que o governo da Alemanha Ocidental se via na necessidade de angariar a lealdade de sua população, o passado nazista voltava a assombrar as gerações mais jovens e a atormentar as mais velhas. Dentro da categoria dos historiadores, acusações de “catástrofe nacional” e até de “traição”²⁹⁹ foram levantadas contra Fischer – que, em um artigo publicado em 1988, afirma que a “grande sensação em relação ao meu livro (...) não foi motivada por uma preocupação acadêmica; foi politicamente motivada”³⁰⁰.

Em questão de meses, o tema deixaria o ambiente acadêmico e entraria com força na esfera pública, com um interesse popular cada vez maior pela interpretação de Fischer sobre a Grande Guerra e a ênfase nas continuidades entre a Alemanha de República de Weimar e a ascensão ao poder do nazismo. Não apenas os jornais com tradição de cobertura política passaram a acompanhar o debate, mas revistas semanais de variedades e programas de TV. A partir de março de 1962, algumas emissoras de rádio passaram a fazer leituras de capítulos inteiros do livro. Neste mesmo ano, haveria a Crise dos Mísseis entre EUA e URSS devido à presença de armas nucleares soviéticas em Cuba – no caso de uma guerra nuclear, as duas Alemanhas eram alguns dos alvos prioritários. Ainda em 1962, o governo conservador de Adenauer fez sua grande investida contra a imprensa, prendendo cinco jornalistas da *Der Spiegel* sob a acusação de terem revelado segredos de Estado – todos foram inocentados³⁰¹.

²⁹⁷ POGGE von STRANDMANN, Hartmut. *The Political and Historical Significance of the Fischer Controversy*. In: *Journal of Contemporary History*. Vol. 48, No. 2, páginas 251-270, 2013. Página 254.

²⁹⁸ STEINBERG, Jonathan. *Old Knowledge and New Research: A Summary of the Conference on the Fischer Controversy 50 Years On*. In: *Journal of Contemporary History*. Vol. 48, No. 2, páginas 241-250, 2013. Página 242.

²⁹⁹ *Ibid.* Página 255.

³⁰⁰ FISCHER, Fritz. *Twenty-Five Years Later: Looking Back at the “Fischer Controversy” and Its Consequences*. In: *Central European History*, Vol. 21, No. 3, páginas 207-233, 1988. Página 207. Tradução minha.

³⁰¹ O dono e editor-chefe da *Der Spiegel*, e um dos principais apoiadores das afirmações de Fischer, Rudolf Augstein, ficou 103 dias preso. As acusações do governo seriam recusadas pelo Tribunal de Apelações em 1965, e, em 1966, o Tribunal Constitucional tomaria a decisão de proibir o governo tentar controlar a liberdade de imprensa no país.

Mas a crise atingiria seu ápice em 1964, ano que se completariam 50 anos do início da Grande Guerra e os 25 anos do início da Segunda Guerra Mundial. Fischer fora convidado para participar de uma série de palestras em universidades dos EUA, pelo Instituto Goethe e pela embaixada alemã ocidental em Washington. Diversos historiadores conservadores alemães ocidentais influentes – liderados por Ritter – entraram em contato com o governo, chegando até ao então ministro do Exterior, o futuro chanceler federal Gerhard Schröder. O governo em Bonn retirou seu apoio à viagem e a cancelou, sob a alegação de “falta de fundos”. Doze dos principais historiadores estadunidenses escreveram uma carta pública para o governo alemão ocidental considerando o cancelamento censura. Fischer acabaria fazendo a viagem, que foi financiada pelo American Council of Learned Societies³⁰². As palestras mobilizaram grande atenção nos EUA, apesar de Fischer chegar a defender Bethmann Hollweg³⁰³, explicando diante de indagações de colegas estadunidenses que, “enquanto um patriota”, ele não gostaria de “falar sobre temas nacionais tão sensíveis fora de meu país”³⁰⁴. Ao voltar para a Alemanha Ocidental, Fischer seria atacado em discursos sobre os 25 anos do início da Segunda Guerra Mundial pelo novo chanceler federal, Ludwig Erhard, e pelo presidente do Parlamento, Eugen Gerstenmaier, que afirmou que a Guerra de 1914 nada tinha a ver com a de 1939. Meses depois, o ministro da Defesa, Franz Josef Strauss³⁰⁵, afirmou que Fischer estava permitindo que a Alemanha Ocidental fosse vista como “um Estado militarista, agressivo, faminto de guerra e revanchista.”³⁰⁶

Em outubro de 1964, o Congresso Anual da Associação dos Historiadores Alemães teve, pela primeira em sua história, debates transmitidos pela TV. Lá se verificou que a maioria dos palestrantes, e quase todos os das gerações nascidas depois da Grande Guerra, se posicionaram ao lado de Fischer. Quem resumiu os debates foi o respeitado historiador estadunidense Fritz Stern. Ele mencionou as alegações dos historiadores conservadores que afirmavam que a história alemã era uma série de “acidentes de percurso”, e encerrou sua palestra com a pergunta: “É de fato possível ter uma série de acidentes sem conjecturar que pode haver algo errado com toda a empreitada?”³⁰⁷

A versão de que vastos setores das elites alemãs colaboraram para a agressividade da política externa do país antes da Guerra de 1914, e que as mesmas elites não apenas

³⁰² POGGE Von STRANDMANN, 2013. Op.Cit. Página 260.

³⁰³ O chanceler federal alemão durante a Guerra de 1914.

³⁰⁴ Ibid. Página 261.

³⁰⁵ Que depois seria afastado do governo por ter sido acusado de ter mandado prender os jornalistas da *Der Spiegel* sem ter poder legal para isso, e por mentir ao Parlamento.

³⁰⁶ Ibid. Página 262. Tradução minha.

³⁰⁷ Ibid. Página 267.

participaram da tentativa de cooptação de Hitler por parte de Direita “tradicional” em 1933, mas também apoiaram o regime nazista, hoje é consensual entre os historiadores alemães. Grande parte da história do país seria revista nas décadas de 1960 e 1970. Várias pesquisas sobre o passado de vários dos líderes políticos e empresariais do período do Entre-Guerras revelaram uma grande promiscuidade entre estes agentes e os culpados pelo Holocausto. Um dos vetores para tentar explicar o levante dos jovens universitários em 1968 afirma que a maioria deles alegava a hipocrisia das gerações anteriores.

Grande surpresa, portanto, causou a revelação, em 2003, de que o próprio Fritz Fischer, morto em 1999, fora, ele mesmo, um entusiasta membro do Partido Nacional-Socialista. Nascido em 1908, cartas escritas por ele contendo apoio aos nazistas datam pelo menos de 1934³⁰⁸. Documentos encontrados afirmam, no entanto, que ele entrou na tropa de assalto nazista, a SA, já em 1933, e nos anos 1934 e 1935 já era um instrutor de novos recrutas. Em 1942, indicado por diretores nazistas, ele se tornou professor de história moderna na Universidade de Hamburgo. Aparentemente, ele só começou a revelar posições críticas ao nazismo a partir de 1943. Entre 1945 e 1947 ele foi um prisioneiro de guerra, chegando a ficar meses preso ao lado de guardas de campos de concentração e oficiais da SS, muitos deles orgulhosos de seus crimes. É possível que somente neste momento ele tenha percebido seus erros, e a força dos hábitos adquiridos sem uma postura crítica: “Apenas agora eu me daria conta dos fatídicos efeitos que a tradição e a obediência incondicional (...) têm na história alemã³⁰⁹”, diz ele, em texto de 1981, em que meditava sobre o período na prisão.

A Controvérsia de Fischer mostra que foi apenas devido à influência da esfera pública que a discussão se tornou politicamente relevante. Caso contrário, os establishments acadêmico e político da época pelo menos dificultariam bastante a divulgação das alegações do autor que revisavam a história. A análise crítica da própria história é parte indissociável da legitimidade democrática das instituições, que não permite um tipo de particularismo fechado que adote uma narrativa nacionalista que defina uma versão imutável do passado. Foi devido a esta postura – só possível pela existência de uma esfera pública num mundo da vida compartilhado através de um agir comunicativo – que esta abordagem modificou a forma como os alemães passaram a entender o seu próprio passado. E, com isso, a problematizar o presente de sua pátria.

³⁰⁸ Especificamente, a defesa que ele fez da nazificação da Igreja Protestante da Alemanha. PETZOLD, Stephan. *The Social Making of a Historian: Fritz's Fischer Distancing From Bourgeois-Conservative Historiography, 1930-1960*. In: *Journal of Contemporary History*. Vol. 48, No. 2, páginas 271-289, 2013. Página 275.

³⁰⁹ Ibid. Página 284.

5.3 Historikerstreit: reação à tentativa de normalizar o nazismo (1986)

Duas décadas depois da Controvérsia de Fischer, a visão sobre o passado nazista dos alemães era considerada consensual, e a ideia da responsabilidade coletiva parecia consolidada devido ao reconhecimento que não se tratara apenas de um “acidente”, mas fruto de uma tradição que precisava ser conhecida para não se repetir. Em 1986, no entanto, um conjunto de diferentes trabalhos de historiadores, ao lado de um contexto político conservador com o governo do chanceler federal Helmut Kohl (depois de 13 anos de governos de centro-esquerda), provocaram a maior controvérsia pública alemã desde os eventos do período 1961-1964. Mais uma vez, a interpretação do passado alemão ganhava a esfera pública. O evento ganhou o nome de *Historikerstreit*, ou a Disputa dos Historiadores.

A controvérsia surge em grande medida devido a ataques distintos de diferentes autores – mas que coincidiram no tempo – sobre dois pontos que, àquela oportunidade, eram considerados sólidos na forma como o período nazista era compreendido pelos alemães. A singularidade do Holocausto; e a responsabilidade coletiva dos alemães de terem auxiliado, de diferentes formas, na manutenção do regime nazista, incluindo a responsabilidade moral dos soldados que obedeceram a ordens imorais.

O início da disputa deve ser creditado ao filósofo e historiador alemão Ernst Nolte³¹⁰, que, em dois textos publicados no jornal conservador *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, buscou desacreditar qualquer aspecto inédito no Holocausto que ultrapassasse questões meramente “técnicas”. O primeiro texto fora publicado anos antes, em 1980. Ele afirmara que as pessoas que preferiam ver a aniquilação dos judeus feita por Hitler como singular possivelmente eram “movidas por motivos nobres”, mas estavam “falsificando a história”. O Holocausto foi, segundo ele, “*the fear-borne reaction to the acts of annihilation that took place during the Russian Revolution*”. E completa: “*the so-called annihilation of the Jews by the Third Reich was a reaction or a distorted copy and not a first act or an original.*”³¹¹ Em 1986 ele vai além, e solidifica sua interpretação de que o extermínio dos judeus foi apenas uma resposta ao medo que Hitler sentia dos comunistas soviéticos. Depois de afirmar que falar da culpa dos alemães seria similar a falar da “culpa dos judeus”, como fizeram os nazistas, ele defende que:

³¹⁰ Que publicara duas décadas antes um respeitado estudo sobre as origens do fascismo: NOLTE, Ernst. *Three Faces of Fascism: Action Française, Italian Fascism, National Socialism*. Nova York. Holt, Rinehart & Winston, 1966.

³¹¹ NOLTE, Ernst. *Between Historical Legend and Revisionism? The Third Reich in the Perspective of 1980*. In: PIPER, R. (ed.) *Forever in the Shadow of Hitler? Original documents of the Historikerstreit, the controversy concerning the singularity of the Holocaust*. Amherst. Humanity Books, 1994. Página 14. Este livro reúne os textos mais relevantes da controvérsia publicados em periódicos na Alemanha Ocidental durante o ano de 1986. Grifo meu.

It is a notable shortcoming that the literature about National Socialism does not know or does not want to admit to what degree all the deeds – *with the sole exception of the technical process of gassing* – that the National Socialists later committed had already been described in the voluminous literature of the 1920s: mass deportations and executions, torture, death camps, the extermination of entire groups using strictly objective selection criteria, and public demands for the annihilation of millions of guiltless people who were thought to be “enemies”.³¹²

Pretendendo confirmar sua tese, Nolte faz, mais adiante, uma série de perguntas, sem respondê-las³¹³, como: “*Was the Gulag Archipelago not primary to Auschwitz? Was the Bolshevik murder of an entire class not the logical and factual prius of the ‘racial murder’ of National Socialism?*”³¹⁴” Em termos gerais, a lógica que Nolte é a seguinte: é um fato da história humana a ocorrência de massacres de populações inteiras; o nazismo foi uma reação ao comunismo; o comunismo soviético foi extremamente violento, como demonstrado no assassinato em massa dos *kulaks*³¹⁵; Hitler tinha medo dos soviéticos e ligava judeus ao comunismo. Logo, para Nolte, não apenas nada houve de singular no Holocausto, mas Hitler apenas reagiu ao medo que sentia dos comunistas.

Paralelamente ao artigo de Nolte, foi publicado um pequeno livro por uma editora de publicações populares de outro respeitado historiador alemão, Andreas Hillgruber, *Zweierlei Untergang*³¹⁶, dividido em dois capítulos. No primeiro, ele fala da “Destruição do Reich Alemão”, no segundo, sobre o “Fim” da “*European Jewry*”. Nele ele descreve a resistência que os soldados alemães ofereceram ao avanço soviético na região mais a Leste do território alemão de antes da guerra, a Prússia Oriental. Segundo ele, estes soldados do Exército e das Waffen-SS lutaram bravamente para evitar massacres da população alemã. Hillgruber compara as ações destes militares com os oficiais que tentaram assassinar Hitler em 20 de julho 1944, chegando à conclusão de que estes últimos agiram apenas de maneira

³¹² NOLTE, Ernst. *The Past That Will Not Pass: A Speech That Could Be Written but Not Delivered*. In: PIPER, 1993. Op.Cit. Páginas 21-22. Nolte afirma que pretendia ler este artigo numa palestra numa conferência, mas foi impedido. Alguns participantes do *Historikerstreit* envolvidos na organização da conferência afirmam que a alegação é falsa e que Nolte não fez a palestra por temer reações do público.

³¹³ Este estilo de colocar suas declarações mais polêmicas na forma de perguntas não respondidas foi severamente criticado por intelectuais que acompanharam a controvérsia, mesmo no exterior, entre eles Richard Evans e Charles Maier. EVANS, Richard J. *In Hitler's Shadow: West German Historians and the Attempt to Escape from the Nazi Past*. Nova York. Pantheon Books, 1989. Páginas 33-34. MAIER, Charles S. *The Unmasterable Past: History, Holocaust, and German National Identity*. Cambridge. Harvard University Press, 1988. Edição eletrônica para Kindle. Maier, citando artigos de Nolte anteriores à 1986, afirma que, usando esta técnica, Nolte já escrevera que “every major nation with claims to power (the United States and Britain excepted) has had ‘its own Hitler era, with its monstrosities and sacrifices’.” Localizações 425-426.

³¹⁴ Ibid. Página 22.

³¹⁵ Originalmente, palavra usada por ucranianos para definir camponeses que enriqueceram. Mais tarde, na URSS, a palavra passou a ser usada para definir qualquer camponês que resistisse ao processo de coletivização da terra.

³¹⁶ Dois tipos de ruína, em tradução livre.

“preferencialmente ética”, não de modo “responsavelmente ético”, como fizeram os soldados que continuaram a obedecer ao governo nazista e defenderam a população.

Em outras palavras, são descartados pelos dois historiadores três elementos fundamentais da identidade patriótica alemã baseada na ideia de responsabilidade coletiva de Jaspers: a singularidade do Holocausto; o fato de a violência da Alemanha ser imoral por si mesma; e a obviedade de que o regime nazista cairia muito mais rápido caso as forças armadas o abandonassem³¹⁷. Isso tudo em um contexto político carregado. No ano anterior, 1985, quando da visita do presidente dos Estados Unidos, Ronald Reagan, à Alemanha Ocidental para marcar os 40 anos do fim da Segunda Guerra Mundial, ele foi convidado pelo chanceler Kohl a visitar o cemitério militar de Bitburg, onde estão enterrados oficiais da Waffen-SS (condenada, toda ela, como criminosa de guerra pelo Tribunal Militar Internacional de Nurembergue, em 1945)³¹⁸.

Coube a Jürgen Habermas unir os artigos de Nolte e Hillgruber à postura de outros historiadores conservadores, como Michael Stürmer (que defendera em artigo recém-publicado a necessidade de se rever a história do nazismo, pois “numa terra sem história, o futuro é controlado por aqueles que determinam o conteúdo da memória³¹⁹”) e Klaus Hildebrand (que escrevera uma resenha elogiando Nolte por ter retirado da história do Terceiro Reich seu caráter “aparentemente único”). Habermas enxerga uma iniciativa mais ampla das forças políticas conservadoras de “liquidação da dívida” que os alemães têm com seu passado nazista. Além das várias iniciativas distintas dos autores mencionados, ele aponta para o fato de o governo conservador de Kohl ter iniciado na mesma época a construção de dois museus sobre a história alemã³²⁰, colocando em posições de destaque na seleção das exposições permanentes historiadores conservadores, entre eles os autores criticados por ele. Habermas enxerga uma tentativa de “normalização” do nazismo, que poderia por a perder a “*unconditional opening of the Federal Republic to the political culture of the West*”, que era, segundo ele, “*the greatest intellectual achievement of our postwar period.*”³²¹

O artigo de Habermas provocou grande reação dos autores conservadores, e não apenas os diretamente citados. Stürmer vai afirmar que apenas depois que os alemães

³¹⁷ E, com isso, fosse interrompido o massacre de judeus nos campos de extermínio.

³¹⁸ Criticado por ter aceitado fazer a visita, Reagan respondeu, referindo-se aos integrantes da SS enterrados em Bitburg: “They were victims, just as surely as the victims in the concentration camps”. EVANS, 1989. Op.Cit. Página 16.

³¹⁹ STÜRMER, Michael. *History in a Land without History*. In: PIPER, 1993. Op.Cit. Página 16.

³²⁰ O Haus der Geschichte (Casa da História da República Federal da Alemanha), inaugurado em 1994, em Bonn; e o Deutsches Historisches Museum (Museu Histórico Alemão), inaugurado em 1987, em Berlim.

³²¹ HABERMAS, Jürgen. *A Kind of Settlement of Damages: The Apologetic Tendencies in German History Writing*. In: PIPER, 1993. Op.Cit. Páginas 34-39 e 43.

voltarem a ter um passado poderão ter um país estável, pois “nenhum povo pode existir no longo termo sem uma identidade nacional”.³²² Mas o ataque mais forte virá de Joachim Fest, historiador especialista em nazismo e editor-chefe do *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, jornal em que a maioria dos textos revisionistas foram publicados. Ele defende este revisionismo, e ensaia uma volta ao passado historiográfico pré-Fritz Fischer:

Um lado está convencido de que Hitler foi um terrível erro no processo histórico e nunca deve ser esquecido. O outro lado curva-se ao *insight* de que o ato de genocídio que Hitler pôs em funcionamento não foi o primeiro e não será o último.³²³

Ou seja, para Fest, não apenas nada há de singular no Holocausto, mas a única alternativa possível a isso é considerar que Hitler e o nazismo foram um “erro”, como pensavam os historiadores conservadores alemães até a metade da década de 1960.

Habermas não ficou sozinho na disputa. Uma série de historiadores, acadêmicos de outras áreas e jornalistas participaram das discussões, em sua maioria indicando para as falhas de raciocínio de alguns argumentos levantados (por que existe uma ligação lógica entre o Gulag e Auschwitz?, como disse Nolte), o erro conceitual de se tomar um lado numa investigação histórica (posição de Hillgruber, que foi chamado de “nazista constitucional por Rudolf Augstein³²⁴), e a confusão entre a singularidade do Holocausto e uma comparação entre eventos comparáveis. Eberhard Jäckel responderá a Fest e Nolte, admirando-se da necessidade de fazer isso:

O assassinato nacional-socialista dos judeus foi único porque nunca antes um país, através da autoridade de seu líder, decidiu e anunciou que iria matar tão completamente quanto possível um grupo particular de humanos, inclusive idosos, mulheres, crianças e bebês, e de fato colocar tal decisão em prática, usando todos os meios do poder governamental à sua disposição.³²⁵

Mas a maior parte dos defensores da revisão do passado nazista criticará Habermas, ao afirmar que ele tentava censurar a pesquisa científica, como fez Hillgruber, que disse que “nenhuma pergunta é proibida na pesquisa científica”³²⁶, com o apoio de Fest e Nolte. A resposta de Habermas aponta para a ideia – enfatizada nesta tese – de esfera pública e da troca

³²² STÜRMER, Michael. *How Much History Weighs*. In PIPER, 1993. Op.Cit. Página 196.

³²³ FEST, Joachim. *Encumbered Remembrance: The Controversy about the Incomparability of National-Socialist Mass Crimes*. In: PIPER, 1993. Op.Cit. Página 71.

³²⁴ AUGSTEIN, Rudolf. *The New Auschwitz Lie*. In: PIPER, 1993. Op.Cit. Página 131.

³²⁵ JÄCKEL, Eberhard. *The Impoverished Practice of Insinuation: The Singular Aspect of National-Socialist Crimes Cannot Be Denied*. In: PIPER, 1993. Op.Cit. Página 76.

³²⁶ HILLGRUBER, Andres. *No Questions Are Forbidden to Research*. PIPER, 1993. Op.Cit. Página 155.

de argumentos criticáveis própria do agir comunicativo numa comunidade democrática: ele afirma que sua preocupação era com o “uso público da história.”. Ele cita texto do historiador Thomas Nipperdey³²⁷, que afirma que a publicação do artigo de Nolte no *Frankfurter Allgemeine Zeitung* não é um pecado, mas marca uma inflexão na cultura política e no autoentendimento da Alemanha Ocidental. “Isso”, diz Habermas, “certamente nada tem a ver com a proibição de acadêmicos discutirem certas questões. Se a disputa³²⁸ (...) tivesse ocorrido num periódico acadêmico, neste caso eu não teria me sentido ofendido: eu não teria sequer ficado sabendo dela.³²⁹”

Se obviamente não deve haver tabus nos questionamentos acadêmicos, uma vez que estes atinjam as emoções políticas de cidadãos politicamente ativos ao se tornarem de conhecimento público, os falantes são responsáveis pelos seus argumentos, que, numa cultura democrática, podem ser criticados. E é exatamente nestes momentos de controvérsia pública que as questões relativas aos aspectos éticos e morais da comunidade são discutidas e testadas. Toda tradição é passível de revisão, mas esta deve passar pelo crivo do livre debate público. No caso específico, devido à construção simultânea por parte do governo alemão ocidental – politicamente próximo de um dos lados da disputa - de dois museus históricos, foi percebido o risco de o movimento de normalização da história do nazismo se tornar uma espécie de versão oficial do Estado.

No caso do *Historikerstreit*, não houve uma mudança da visão da singularidade do nazismo ou do Holocausto que tenha saído de seu nicho no ambiente da extrema-direita na Alemanha.

5.4 A reunificação da Alemanha: a volta da *Kleindeutschland* (1990)

Apenas três anos depois do *Historikerstreit*, outra controvérsia gera um profundo debate entre os intelectuais alemães. Depois de húngaros e poloneses, os alemães orientais foram às ruas afirmando “nós somos o povo”. Em questão de semanas os gritos passaram a ser “nós somos *um* povo”, enquanto as pessoas começaram a usar bandeiras alemãs sem o brasão comunista. Em 9 de novembro de 1989, as passagens do Muro de Berlim foram

³²⁷ NIPPERDEY, Thomas. *Under the Domination of Suspicion: Scholarly Statements Should Not Be Judge by Their Political Function*. In: PIPER, 1993.

³²⁸ Aqui ele cita artigos de Jäckel, Jürgen Kocka e Hans Mommsen.

³²⁹ HABERMAS, Jürgen. *The New Conservatism – Cultural Criticism and the Historians’ Debate*. Página 238. Este artigo, *On the public use of History*, saiu originalmente publicado no jornal semanal *Die Zeit*. Tradução minha.

abertas, e milhares de alemães orientais entraram em Berlim Ocidental, sendo recebidos com festa pelos ocidentais. O processo de reunificação da Alemanha foi extremamente rápido. Em menos de um ano, em 3 de outubro de 1990, os territórios da República Democrática Alemã foram inseridos na República Federal da Alemanha, através de um mecanismo contido na Lei Fundamental. Entre estas duas datas, houve intensos debates públicos na Alemanha Ocidental. Em jogo, 45 anos de evolução de um pensamento patriótico que conscientemente buscava se afastar de considerações nacionalistas, que assumira uma postura crítica em relação ao passado, e que agora se via diante da volta de um território próximo ao da *Kleindeutsche Lösung*, a “solução da pequena Alemanha” fundada por Otto von Bismarck em 1871³³⁰.

O primeiro ato nesta curta, mas intensa, controvérsia foi do historiador Joachim Fest, um dos protagonistas do campo conservador no *Historikerstreit*. Ele acusou, em dezembro de 1989, o estabelecimento intelectual alemão ocidental – numa referência à majoritária visão de um patriotismo prudente e consciente de seu passado nazista – de não ter criado um contexto para profundas modificações vindouras (ainda não era possível vislumbrar o que aconteceria), o que ele chamou de “silêncio dos porta-vozes”. Desde o Iluminismo, ele afirma,

when the undermining of traditional power structures began and power had to justify itself to reason, all revolutions have been preceded by intellectual theorists, who devised, justified, yearned for, and in some cases even helped realize a radical change in the course of history.³³¹

O silêncio logo seria quebrado por críticos da ainda incerta possibilidade de reunificação das duas Alemanhas. Com uma série de argumentos que variavam entre questões práticas, como as diferenças culturais depois de 45 anos de separação e profundo desequilíbrio econômico; questões internacionais, como as dúvidas em relação à reação de países vizinhos e das grandes potências da Guerra Fria à volta de uma Alemanha na Europa Central; e questões morais, como a possibilidade de a Alemanha não *merecer* unificar-se depois dos crimes da Segunda Guerra Mundial, o debate tornou-se intenso.

Em relação à primeira questão, os fatos acabaram por atropelar os argumentos: se a emigração já era um grande problema desde que, em maio de 1989, a Hungria abrisse sua fronteira com a Áustria, por onde centenas de milhares de alemães orientais passaram, a hemorragia populacional – especialmente jovens – levaria a Alemanha Oriental ao colapso econômico com a abertura das fronteiras com a Alemanha Ocidental. Em abril de 1990 os

³³⁰ O Chanceler de Ferro preferiu não criar uma *Grossdeutschland* devido ao temor de o novo Estado não ser viável devido à instabilidade prevista com uma grande população culturalmente muito diferente entre si.

³³¹ FEST, Joachim. *The Silence of the Clerks*. In: *When the Wall Came Down – Reactions to German Unification*. JAMES, Harold e STONE, Marla (eds.). Nova York. Routledge, 1992. Página 53.

dois países acertam uma união monetária e econômica para julho, quando o marco é adotado como moeda no Leste. No campo externo, apesar de grandes resistências no Reino Unido e, em menor grau, na França, o apoio das grandes potências, EUA e a URSS de Gorbachev, foi decisivo. O maior temor foi o da Polônia, pois o chanceler federal Helmut Kohl ainda insistiu durante meses que as fronteiras entre uma Alemanha unificada e a Polônia deveriam ser rediscutidas. Por pressão internacional, ele desistiria deste tema.

A questão ética – “o que devemos fazer?” – foi a que mobilizaria o debate na esfera pública alemã ocidental, e mesmo entre alemães orientais, que pela primeira vez em décadas passaram a experimentar a liberdade de expressão a partir dos primeiros meses de 1990. Um dos principais defensores da tese de que uma reunificação alemã seria uma imoralidade foi o escritor Günter Grass. Segundo ele, não seria aceitável pela comunidade internacional tal concentração de poder no centro da Europa. Mas seu principal argumento era o fato de que tal país não seria aceitável também “por nós, alemães”:

Porque não pode haver uma demanda por uma nova versão de um país unificado que no curso de meramente 75 anos, ainda que sob diferentes administrações, encheu os livros de história, os nossos e os deles, com sofrimento, destroços, derrota, milhões de refugiados, milhões de mortos, e o fardo de crimes que nunca poderão ser desfeitos.³³²

A resposta veio do professor de literatura e editor da revista *Merkur* Karl Heinz Bohrer. Ele afirma que, deixando de lado a antiga discussão de Jaspers sobre a impossibilidade de uma culpa coletiva de todos os alemães, Bohrer disse aceitar que esta população fosse considerada uma pessoa e punida pelos crimes nazistas. Haveria, portanto, duas punições possíveis: a pena de morte para crimes capitais, e uma pena cronológica para crimes menores. A separação da Alemanha por um determinado tempo poderia ser considerada esta segunda punição, menor. Mas ele discorda, e afirma que a perda dos territórios da Prússia Oriental e da Silésia (depois da Segunda Guerra Mundial, entregues à Polônia), de “importância central para a identidade nacional alemã”, já “pagou a dívida”. O Estado fundado por Bismarck não seria reconstituído com a união das duas Alemanhas. Ele se uniu ao que pressionavam o chanceler Kohl a abandonar o pleito pela mudança da fronteira com a Polônia. Se a unificação se desse desta forma, com um território menor, Bohrer concluía que “a divisão de 1945 entre as Alemanhas Ocidental e Oriental foi uma aniquilação

³³² GRASS, Günter. *Don't Reunify Germany*. In: JAMES E STONE, 1992. Op.Cit. Páginas 57-58.

da nação, e que a demanda por uma continuação deste estado de coisas é moralmente, mas não politicamente, fundamentada.^{333,}

A ideia de um “pagamento de uma dívida” numa troca entre os seis milhões de judeus massacrados no Holocausto por cerca de 70 mil quilômetros quadrados de terra é extremamente problemática. Já Habermas ficou alarmado com a possibilidade de o patriotismo constitucional que ele – e outros intelectuais, como Wolfgang Mommsen e até, de maneira precursora já na década de 1960 Karl Jaspers – defendia estar em risco com um retorno do antigo nacionalismo alemão. Especificamente dentro de seu modelo de legitimidade democrática, o que ele via estar acontecendo era não apenas a perda de um espírito crítico em relação à identidade coletiva alemã, mas o que ele chamou de “nacionalismo do marco alemão” – ou seja, uma colonização do agir comunicativo dos alemães orientais, devido ao desespero da crise econômica do Leste, pelo sistema dinheiro. Em suas palavras, os defensores do patriotismo constitucional tinham que fortalecer a identificação com a pátria cívica fundada em 1949 “para diferenciar este valor dos valores *pré-políticos*: O *Volk* como uma comunidade histórica de destino, a nação como uma comunidade linguística e cultural, ou, agora, o sistema social e econômico como uma comunidade de performance”.³³⁴

O filósofo identificou também um segundo risco para o patriotismo constitucional. Se uma exacerbação do nacionalismo poderia afetar o aspecto patriótico de uma sociedade inclusiva democrática, a própria ideia constitucional poderia se perder se a proposta do governo Kohl fosse à frente (como iria). Como vimos, a Lei Fundamental da Alemanha Ocidental era um documento oficialmente provisório. No caso de uma reunificação alemã, deveria ser feita uma Constituição, com aprovação popular. Bonn, no entanto, propôs que a reunificação fosse, oficialmente, uma adesão da Alemanha Oriental à Ocidental. O Artigo 23 da Lei Fundamental afirmava que quaisquer “outras partes” da Alemanha poderiam decidir aderir ao campo de atuação desta Carta. Depois de aceita esta forma de unificação, foi aprovado o Acordo Dois Mais Quatro³³⁵ que criou a nova Alemanha reunificada, fundamento legal para a reunificação de 1990. Mas, ao contrário do que previa o Artigo 146 da Lei Fundamental, que indicava que, quando a Alemanha estivesse novamente unificada, “por livre decisão do povo alemão como um todo” deveria ser redigida e aprovada em referendo uma

³³³ BOHRER, Kalr Heinz. *Why We Are Not a Nation – And Why We Should Become One*. In: JAMES e STONE, 1992. Op.Cit. Páginas 66-67.

³³⁴ HABERMAS, Jürgen. *Yet Again: German Identity – A Unified Nation of Angry DM-Burghers?* In: JAMES e STONE, 1992. Op.Cit. Página 89.

³³⁵ Ver nota 278, na página 112 acima.

Constituição. Isso nunca foi feito e a Lei Fundamental continua a ser a carta magna da Alemanha.

Apesar da resistência de alguns intelectuais de esquerda, a reunificação da Alemanha teve amplo apoio popular nos dois Estados alemães. O temor de alguns deles de que a forma com a qual se deu (sem uma Constituição votada e discutida pela população) e com os motivos pelos qual se deu (o incentivo a um sentimento nacionalista, em especial na Alemanha Oriental) a reunificação provocasse um recrudescimento de grupos nacionalistas e de extrema-direita se confirmou, pelo menos em parte. Grupos neonazistas, supremacistas brancos e xenófobos, proporcionalmente em maior número das províncias da ex-Alemanha Oriental, cresceram, com um significativo aumento dos ataques a imigrantes já na primeira metade da década de 1990 – seu mais conhecido exemplo são as grandes manifestações de neonazistas que começaram a partir de 1999, na cidade de Dresden, na Saxônia. A maior parte do apoio a partidos ultranacionalistas na Alemanha unificada nos 25 anos seguintes – o BND e o AfD – fica no território que foi da Alemanha Oriental.

5.5 A Alemanha europeia: a crise dos imigrantes (2015-2017)

A série de revoltas populares em diversos Estados de maioria árabe em 2011, fenômeno que se tornou conhecido como Primavera Árabe, teve como efeito retardado a chegada de um fluxo de refugiados inédito desde a Segunda Guerra Mundial no continente. Em 2014 houve grande aumento no número de pessoas que atravessou a parte central do Mar Mediterrâneo, mas foi no ano de 2015 que a quantidade de pessoas atingiu níveis históricos: somente nos anos de 2015 e 2016, 2.685.660 pessoas solicitaram asilo nos 28 Estados da União Europeia³³⁶ – número este que não leva em consideração as pessoas que permaneceram em algum dos países do bloco em situação ilegal e que são contadas às centenas de milhares pela Comissão Europeia. O país europeu que receberá a maior número de refugiados é a Alemanha. Cerca de 1,1 milhão de imigrantes entraram em território alemão somente em

³³⁶ EUROSTAT. *Asylum and first time asylum applicants by citizenship, age and sex Annual aggregated data*. 2017. Dados atualizados até 4.out.2017. Disponível em <http://appsso.eurostat.ec.europa.eu/nui/submitViewTableAction.do>. Acessado em 21.nov.2017

2015³³⁷ – 59,1% de todos os pedidos de asilo feitos em 2016 na UE foram solicitados à Alemanha³³⁸.

Tal fluxo de pessoas e o destino final pretendido por elas – a Alemanha – provocaram uma intensa controvérsia no país, a maior desde a reunificação de 1990. “O que fazer?” O último grande fluxo de refugiados na Europa fora provocado pela Alemanha nazista, que levou ao continente a maior guerra de sua história entre 1939 e 1945. Enquanto a liderança política alemã ainda decidia o que fazer nos primeiros meses de 2015, milhares de alemães foram para estações de trem onde desembarcavam os refugiados – a maioria composta por sírios e iraquianos, fugindo do Estado Islâmico, e afegãos, expulsos pela violência do movimento Talibã – para aplaudi-los e distribuir comida e brinquedos para as crianças. Depois de debates internos no governo de coalizão entre a União Democrata Cristã (CDU, conservadora) e o Partido Social-Democrata (SPD), a chanceler federal Angela Merkel anunciou em agosto de 2015 que todos os refugiados sírios seriam recebidos, e que estavam revogadas todas as ordens de expulsão destes do país³³⁹. A decisão governamental de 2015 mereceria uma forte reação contrária de grupos de extrema-direita, partidos ultranacionalistas e dos setores mais conservadores de seu partido e Partido dos Democratas Livres (FDP, liberal).

Merkel e os líderes de quase todos os principais partidos alemães (SPD, Partido Verde, Partido A Esquerda) passaram a fazer discursos públicos em que defendiam a necessidade moral de a Alemanha receber os refugiados – obrigação esta que, além de moral, era, segundo a chanceler federal, também legal: o direito de asilo para vítimas de perseguição política estrangeiras está na Lei Fundamental. No seu discurso de fim de ano em 2015, Merkel procurou defender que a postura de seu governo simplesmente atendia ao que aqui eu chamo de princípios ético-políticos do patriotismo constitucional, frisando os aspectos emocionais do tema:

É importante que não nos deixemos ser divididos. Não em gerações, não em grupos sociais, e não entre aqueles que já estão aqui e aqueles que são novos cidadãos. (...) As pessoas não devem seguir aqueles com frieza ou até ódio em seus corações, e que reivindicam o direito de apenas eles serem chamados de alemães e que procuram

³³⁷ DEUTSCHE WELLE. *Nearly 1.1 million migrants arrived in Germany in 2015*. Disponível em <http://www.dw.com/en/nearly-11-million-migrants-arrived-in-germany-in-2015/a-18952130>. Acessado em 17.nov.2017.

³³⁸ 745.155 do total de 1.260.910 solicitantes nos 28 Estados da UE. EUROSTAT, 2017. Op.Cit.

³³⁹ HALL, Alan. *Germany open its Gates: Berlin says all Syrian asylum-seekers are welcome to remain*. The Independent. 24.ago.2015. Disponível em <http://www.independent.co.uk/news/world/europe/germany-opens-its-gates-berlin-says-all-syrian-asylum-seekers-are-welcome-to-remain-as-britain-is-10470062.html>. Acessado em 20.nov.2017.

marginalizar os outros. (...) Nossos valores, nossas tradições, nosso senso de justiça, nossa língua, nossas leis, nossas regras se aplicam a todos aqueles que desejam viver aqui³⁴⁰.

Em outras palavras, é possível entender na narrativa de Merkel os aspectos relevantes na procura da legitimidade democrática aqui defendida. Há a questão pragmática do fluxo àquele momento irrefreável de pessoas (pelo menos, sem medidas brutais, como as que estavam sendo utilizadas pelos governos da Hungria e da Macedônia, por exemplo); a questão moral (seja em sua versão da simpatia humeana ou da universalização kantiana); e a questão ético-política – agir desta forma é ser alemão, segundo a chanceler federal. Até mesmo críticos contumazes da CDU em geral e de Merkel em particular, como Habermas, declararam apoio aberto à postura dela. Numa entrevista, ele destaca uma declaração que ela dera pouco antes:

[H]er statement, ‘If we also have to apologize for showing a friendly face in emergency situations, then this is not my country.’ That’s a very strong sentence. Who would have expected that from Ms. Merkel, who has stuck to pragmatic, hesitant statements, oriented towards popular opinion for years? That was a decisive, normative sentence. I was so happy when I read that. And it wasn’t only Ms. Merkel, it was the whole government, and supported by different statements, visits to Heidenau³⁴¹ and so on³⁴².

A reação, no entanto, não demorou. Em vez dos costumeiros debates entre intelectuais, porém, esta aconteceu nas ruas e nas urnas. Movimentos anti-islâmicos que já existiam no país, como o Pegida³⁴³, ganharam seguidores e passaram a realizar manifestações maiores. O grande fluxo de migrantes também auxiliou na transformação do partido Alternativa para a Alemanha (AfD, ultranacionalista), que fora fundado em 2013 com uma plataforma essencialmente eurocética³⁴⁴, em um partido ultranacionalista, anti-islâmico e antimigração com diversos integrantes e líderes sendo processados por discurso de ódio e recuperação de

³⁴⁰ DEUTSCHE WELLE. *Angela Merkel calls for solidarity in New Year Speech*. 30.dez.2015. Disponível em <http://www.dw.com/en/angela-merkel-calls-for-solidarity-in-new-year-speech/a-18952295>. Acessado em 17.nov.2017. Tradução minha.

³⁴¹ Heidenau é uma cidade da Saxônia onde Merkel foi vaiada por ultranacionalistas e respondeu: “Não há tolerância para aquelas pessoas que questionam a dignidade de outras, que não queiram ajudar quando auxílio legal e humano é necessário.” EDDY, Melissa. *German Leaders Seek to Easy Tensions Over Migrant Crisis*. New York Times. 26.ago.2015. <https://www.nytimes.com/2015/08/27/world/europe/heidenau-merkel-refugee-germany.html>. Tradução minha. Acessado em 17.nov.2017.

³⁴² KOCH, Moritz. *Rare praise from a philosopher – Interview with Jürgen Habermas*. In: Handelsblatt Global. Disponível em <https://global.handelsblatt.com/politics/rare-praise-from-a-philosopher-322401>. 1.out.2015. Acessado em 17.nov.2017.

³⁴³ Sigla em alemão para “Europeus patrióticos contra a islamização do Ocidente”, grupo fundado em Dresden, em 2014.

³⁴⁴ Especificamente, contra os grandes empréstimos a países europeus em crise, como a Grécia, depois da crise de 2008.

expressões nazistas. Esta reação contra a entrada, a legalização e a assimilação dos refugiados na Alemanha aumentou com os acontecimentos na festa de ano novo de 2015 para 2016 na cidade de Colônia, quando dezenas de mulheres foram assediadas sexualmente, e algumas estupradas, por grupos de homens estrangeiros. Depois as investigações mostrariam que vários deles eram migrantes recém-chegados ao país. O braço bávaro da CDU, a CSU (mais conservadora que o partido nacional) passou a pressionar por mudanças na política de refugiados. Setores da própria CDU e os liberais do FDP passaram a exigir mudanças. E nos comícios de campanha da AfD na região leste da Alemanha (a antiga Alemanha Oriental) voltaram a ser ouvidos os gritos de “nós somos o povo”, que agora usado em manifestações de ultranacionalistas.

Merkel acabaria por ceder e impor quotas para migrantes de diferentes regiões; liderou um acordo da União Europeia com o governo da Turquia para que o país não permitisse que refugiados (em sua maioria sírios) atravessassem o Mar Egeu a partir da costa turca e criasse grandes campos de refugiados; e voltou a expulsar da Alemanha migrantes que tivessem o pedido de asilo negado.

A correção de rumo de Merkel, no entanto, foi considerada tardia e limitada pelos movimentos mais à direita. Nas eleições federais de setembro de 2017, a CDU de Merkel foi o partido mais votado, mas perdeu 8,6 pontos percentuais em relação a 2013, ficando com 32,9% dos votos. O SPD, que participa da coalizão governamental desde 2013 e apoiou a recepção dos migrantes, teve a menor votação de sua história, ficando com apenas 20,5% dos votos. Já o partido de extrema-direita AfD entrou no Parlamento nacional (Bundestag) pela primeira vez³⁴⁵. Nos cinco estados da ex-Alemanha Oriental, o partido teve no mínimo 18,6% dos votos (e foi o mais votado da Saxônia, com 27%). Em nenhum outro estado do país o partido superou 12,4% dos votos. Com 12,6% dos votos nacionais, o partido elegeu 94 dos 709 deputados federais³⁴⁶.

A força do nacionalismo no território que foi o da Alemanha Oriental não pode ser considerada surpreendente. A forma com a qual se deu a reunificação alemã, extremamente acelerada e sem o processo crítico sobre “o que devemos fazer” que seria exigido dos cidadãos das duas Alemanhas caso fosse redigida uma nova Constituição, fez com que a única identidade coletiva disponível fosse a “convencional”. O patriotismo exige um movimento de interpretação racional da comunidade, e conquista apelo emocional depois da sociedade

³⁴⁵ Superando a cláusula de barreira de 5%. O partido teve 12,6% dos votos nacionais e foi o terceiro mais votado.

³⁴⁶ Resultado oficial: <https://www.bundeswahlleiter.de/en/bundestagswahlen/2017/ergebnisse/bund-99.html>.

democrática formada. Em um Estado autocrático, como era a Alemanha Oriental, a narrativa oficial (de um nacionalismo congelado num antifascismo com referência exclusiva à Segunda Guerra Mundial) caiu rapidamente em descrédito diante da velocidade da decadência do país que deixou de existir. Levando em consideração o fato de a parte oriental do país ainda ser significativamente mais pobre que a ocidental, e a concessão de asilo aos refugiados ser apresentada por políticos nacionalistas como uma ameaça aos empregos, isso acrescenta um elemento pragmático (pelo menos, na percepção dos eleitores orientais atraídos por este discurso) à decisão do voto na ex-Alemanha Oriental. O recurso ao nacionalismo era, portanto, uma possibilidade real dadas as circunstâncias e o abandono politicamente interessado do patriotismo constitucional durante o processo de reunificação.

CONCLUSÃO

O patriotismo é uma forma de ligação emocional de uma determinada população com sua pátria. Diferentemente da nação, com a qual a ideia de pátria é frequentemente confundida, esta não se trata de um objeto com características perenes. A condição de *processo* que a pátria possui tende a levar os patriotas a uma deliberação constante sobre o que ela *deve ser*. Se movimentos nacionalistas entregam narrativas prontas, os patriotas estão sempre fazendo mais perguntas e criando novas soluções.

Desta forma, o patriotismo é um movimento que permite o funcionamento de mecanismos democráticos que fomentem uma forma de lealdade política que convida cidadãos e cidadãs à deliberação sobre temas relativos ao bem comum. Esta deliberação pública dentro de um mundo da vida particular, no qual as pessoas devem chegar a decisões coletivas, muitas vezes gira em torno de questões que geram controvérsia, em que a comunidade se pergunta “o que devemos fazer juntos?”. Uma forma razoável de decidir tais questões é um processo de discussão amplo em que sejam levados em consideração os aspectos pragmáticos (o que deve ser feito para atingir determinado objetivo), morais (como se trata de uma comunidade, a decisão deve ser universalmente aceitável por todos os potencialmente afetados) e éticos (os valores que a comunidade tem hoje – pois estão em permanente mudança – devem ser levados em consideração).

Portanto, a ligação emocional dos cidadãos a uma pátria, que é um ambiente deliberativo coletivo que se preocupa com o bem comum, pode levar uma comunidade a tomar decisões através de um processo racional de discussão numa esfera pública. A legitimidade democrática tal qual entendida em um conceito de patriotismo constitucional que aceite a presença das emoções políticas poderia ser uma solução de compromisso entre um excessivo sentimentalismo ligado a considerações orientadas apenas por paixões e um exagerado racionalismo de construções mentais sem aplicação na prática.

Mas, se o patriotismo *permite* a fundação de sociedades democráticas legítimas e estáveis, isso não quer dizer que o sentimento patriótico leve *necessariamente* a elas. É plenamente possível imaginar movimentos políticos com base numa interpretação de pátria que se afastem dos princípios democráticos. Na influente análise que Ernst Nolte – um dos mais controversos participantes do *Historikerstreit* em 1986 – fez sobre movimentos fascistas, ele defende a possibilidade da existência de um regime fascista não-nacionalista, ou seja, que tenha como objeto o Estado, não um povo. E indica como precursor de movimentos posteriores, como o fascismo italiano e o nazismo alemão, o movimento Ação Francesa, que

chegou a apoiar a criação da república colaboracionista de Vichy durante a Segunda Guerra Mundial, pois viu ali uma oportunidade de fundar um Estado forte³⁴⁷.

Não é difícil imaginar movimentos patrióticos antidemocráticos que, em vez de se basearem em concepções de nações, resumam suas pretensões à suposta defesa de seus Estados, suas versões de pátria, e tenham como seus motes “*Deutschland über alles*”, “*Viva España*” ou “*Brasil, Pátria Amada, Idolatrada*”. Em outras palavras, o patriotismo *pode ser* o refúgio de um canalha, pois no mesmo momento em que se admite a emoção como força ativa nas interações políticas, se aceita a possibilidade de estas mesmas emoções serem manipuladas para fins despóticos e/ou violentos. Por mais que se tente gerar bons sentimentos coletivos, devemos estar conscientes de que este é um risco real.

O que argumento é que não se pode evitar o fato de que política e emoção caminham juntas. No momento em que duas pessoas passam a conversar sobre algum tema significativo relativo à comunidade, seus sentimentos, vivências, princípios, memórias e valores são despertados. Se o cientista político se limitar a analisar os aspectos racionais das interações políticas – que são, obviamente, extremamente importantes na deliberação – deixará de levar em consideração elementos de grande relevância para a compreensão do processo político.

Em poucas palavras, a título de conclusão, o que argumento é que: a) se a emoção é inevitável nas deliberações políticas relacionadas a questões de grande importância, e b) se o patriotismo, ao contrário do nacionalismo, é maleável, convida à reflexão e não se fecha numa narrativa rígida; o patriotismo oferece a possibilidade da intervenção da razão e da criação e manutenção de mecanismos democráticos estáveis. Um patriotismo constitucional que leve na devida conta a importância das emoções políticas na vida em sociedade pode ser uma solução. Ou seja, um convite à participação política ativa, à lealdade, e à preocupação com a manutenção e permanente melhora das legítimas instituições democráticas.

³⁴⁷ NOLTE, 1966. Op.Cit. Páginas 80-84.

BIBLIOGRAFIA

- ALMEIDA, Jorge de e BADER, Wolfgang (orgs.). *O Pensamento Alemão no Século XX – Volume 1*. São Paulo. Cosac Naify, 2013.
- _____. (orgs.). *O Pensamento Alemão no Século XX – Volume 2*. São Paulo. Cosac Naify, 2013.
- ALVAREZ, Ricardo (org.). *La Filosofía em el Siglo XIX – El siglo de los filósofos*. Buenos Aires. Prometeo Libros, 2012.
- ANDERSON, Benedict. *Imagined Communities: reflexions on the origin and spread of nationalism – revised edition*. Londres. Verso, 1991.
- _____. *The Spectre of Comparisons: Nationalism, Southeast Asia and the World*. Londres. Verso, 1998.
- _____. *Comunidades Imaginadas: Reflexões sobre a Origem e a Difusão do Nacionalismo*. São Paulo. Companhia das Letras, 2008.
- ARENDDT, Hannah. *The Jewish Writings*. Nova York. Schocken Books, 2007.
- ARMITAGE, David. *A Patriot for Whom? The Afterlives of Bolingbroke's Patriot King*. In: *Journal of British Studies*, Vol. 36, No. 4, páginas 397-418. The North American Conference on British Studies, 1997.
- ARMSTRONG, John. *Nations before Nationalism*. In: HUTCHINSON e SMITH, 1994.
- AUGSTEIN, Rudolf. *The New Auschwitz Lie*. In: PIPER, 1993.
- BALAKRISHNAN, Gopal. *Um Mapa da Questão Nacional*. Rio de Janeiro. Contraponto, 2000.
- BARBOUR, Stephen e CARMICHAEL, Cathie (eds.). *Language and Nationalism in Europe*. Oxford. Oxford University Press, 2002.
- BATSON, Daniel. *Altruism in Humans*. Nova York. Oxford University Press, 2011.
- BERAMENDI, Justo G. e MÁIZ, Ramón (eds). *Los nacionalismos em la España de la II República*. Madri. Siglo Veintiuno de España Editores, 1991.
- BERAMENDI, Justo G. *El nacionalismo gallego*. Madri. Arco Libros, 1997.
- BETZ, Hans-Georg. *Deutschlandpolitik on the Margins: On the Evolution of Contemporary New Right Nationalism in the Federal Republic*. In: *New German Critique*, No. 44, Special Issue on the Historikerstreit, pgs. 127-157. New German Critique, 1988.
- BLATTBERG, Charles. *Patriotic Elaborations – Essays in Practical Philosophy*. Montreal. McGill-Queen's University Press, 2009.
- BOHRER, Kalr Heinz. *Why We Are Not a Nation – And Why We Should Become One*. In: JAMES e STONE, 1992.

BOLINGBROKE. *Letters on the Spirit of Patriotism; on the Idea of a Patriot King; and On the State of Parties*. Londres. A. Millar, 1752.

BREUILLY, John. *Nationalism and the State*. Chicago. University of Chicago Press, 1994.

BROZNAT, Martin e FRIEDLÄNDER, Saul. *A Controversy about the Historicization of National Socialism*. In: *New German Critique*, No. 44, Special Issue on the Historikerstreit, páginas. 85-126. *New German Critique*, 1988.

CALHOUN, Craig (ed.). *Habermas and the Public Sphere*. Cambridge. Massachusetts Institute of Technology Press, 1992.

_____. *Constitutional Patriotism and the Public Sphere: Interests, Identity, and Solidarity in the Integration of Europe*. In: *International Journal of Politics, Culture, and Society*, Vol. 18, No. 3 e 4, *The New Sociological Imagination*, páginas. 257-280. Springer, 2005.

CASSIRER, Ernst. *Kant's Life and Thought*. New Haven. Yale University Press, 1981.

CÍCERO, Marco Túlio. *Das Leis*. São Paulo. Cultrix, 1967.

_____. *Os Deveres – Tomos II e III*. São Paulo. Editora Escala, 2008

CONNOR, Walker. *When is a nation?* In: *Ethnic and Racial Studies*. Vol. 13, No. 1, páginas 92-103, 1990.

CORBETT, James A. *France and Germany Agree – On the Past*. In: *Historical Bulletin*. Vol. 27, No. 3, páginas 158-162, 1955.

COULANGES, Fustel de. *La Ciudad Antigua*. Madri. Editorial EDAF, 1982.

CUNNINGHAM, Hugh. *The Language of Patriotism*. In: *History Workshop*, No. 12, pgs. 8-33. Oxford University Press, 1981.

DAWKINS, Richard. *Deus – um delírio*. São Paulo. Companhia das Letras, 2007.

DIÓGENES LAÉRCIO. *Complete Works of Diogenes Laertius*. Hastings. Delphi Publishing, 2015.

ELEY, Geoff e SUNY, Ronald Grigor (eds.). *Becoming National – A Reader*. Oxford. Oxford University Press, 1996.

ELIAS, Norbert. *Os Alemães – A luta pelo poder e a evolução do habitus nos séculos XIX e XX*. Rio de Janeiro / Jorge Zahar Editor, 1997.

EPICURO, LUCRÉCIO, CÍCERO, SÊNECA e MARCO AURÉLIO. *Coleção Os Pensadores*. São Paulo. Abril Cultural, 1985.

ESTOBEU. *Political Fragments of Archytas, Charondas, Zaleceus, and other Ancient Pythagoreans, preserved by Stobaeus; and also, Ethical Fragments of Hierocles, the celebrated commentator on the Golden Pythagoric Verses*. Walworth. Whittingham College House, 1822.

EVANS, Richard J. *In Hitler's Shadow: West German Historians and the attempt to Escape from the Nazi Past*. Nova York. Pantheon Books, 1989.

FERACINE, Luiz. *Cícero – O maior filósofo latino*. São Paulo. Editora Escala, 2011.

FERNÁNDEZ BAZ, Manuel Anxo. *A formación do nacionalismo galego contemporâneo (1963-1984)*. Santiago de Compostela. Edicións Laiovento, 2003.

FEST, Joachim. *The Silence of the Clerks*. In: *When the Wall Came Down – Reactions to German Unification*. JAMES, Harold e STONE, Marla (eds.). Nova York. Routledge, 1992.

_____. *Encumbered Remembrance: The Controversy about the Incomparability of National-Socialist Mass Crimes*. In: PIPER, 1993.

FIELDING, Steven. *What Did 'The People' Want?* In: *The Historical Journal*, Vol. 35, No. 3, páginas 623-639, 1992.

FISCHER, Fritz. *Germany's Aims in the First World War*. Nova York. W.W. Norton & Company, 1968.

_____. *Twenty-Five Years Later: Looking Back at the "Fischer Controversy" and Its Consequences*. In: *Central European History*, Vol. 21, No. 3, páginas 207-233, 1988.

FLETCHER, Dennis. *"Le Législateur" and the Patriot King: A Case of Intellectual Kinship*. In: *Comparative Literature Studies*, Vol. 6, No. 4, pgs. 410-418. Penn State University Press, 1969.

GEERTZ, Clifford. *Primordial and Civic Ties*. In: HUTCHINSON e SMITH, 1994.

GELLNER, Ernst. *Nations and Nationalism*. Ithaca. Cornell University Press, 1983.

_____. *Nationalism*. Nova York. New York University Press, 1997.

GOMBERG, Paul. *Patriotism is like Racism*. In: PRIMORATZ, 2002.

GOODIN, Robert E. *What is so Special about Our Fellow Countryman?* In: PRIMORATZ, 2002.

GOULET-CAZÉ, Marie-Odile e BRANHAM, R. Bracht (orgs). *Os Cínicos: o movimento cínico na Antiguidade e o seu legado*. São Paulo. Edições Loyola, 2007.

GRASS, Günter. *Don't Reunify Germany*. In: JAMES e STONE, 1992.

GREGOR, Neil (org.). *Nazism – Oxford Readers*. Oxford. Oxford University Press, 2000.

GRIFFIN, Roger. *Fascism – Oxford Readers*. Oxford. Oxford University Press, 1995.

HABERMAS, Jürgen. *The New Conservatism: Cultural Criticism and the Historian's Debate*. Cambridge. Massachusetts Institute of Technology Press, 1989.

_____. *The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society*. Cambridge. Massachusetts Institute of Technology Press, 1991.

_____. *Yet Again: German Identity – A Unified Nation of Angry DM-Burghers?* In: JAMES e STONE, 1992.

_____. *A Kind of Settlement of Damages: The Apologetic Tendencies in German History Writing*. In: PIPER, 1993.

_____. *Direito de Democracia – entre factividade e validade*. Vol. 1. Rio de Janeiro. Edições Tempo Brasileiro, 1994.

_____. *Direito de Democracia – entre factividade e validade*. Vol. 2. Rio de Janeiro. Edições Tempo Brasileiro, 1994.

_____. *Reconciliation Through the Public Use of Reason: Remarks on John Rawls' Political Liberalism*. In: *The Journal of Philosophy*, Vol. 92, No. 3, pgs. 109-131. *Journal of Philosophy*, 1995.

_____. *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*. Cambridge. Massachusetts Institute of Technology Press, 1996.

_____. *A Constelação Pós-Nacional – Ensaio Político*. São Paulo. Littera Mundi, 2001.

_____. *A Inclusão do Outro – estudos de teoria política*. São Paulo. Edições Loyola, 2002.

_____. *A Ética da Discussão e a Questão da Verdade*. São Paulo. Livraria Martins Fontes Editora, 2007.

_____. *Teoria do Agir Comunicativo – Volume 1: Racionalidade da ação e racionalização social*. São Paulo. Editora WMF Martins Fontes, 2012.

_____. *Teoria do Agir Comunicativo – Volume 2: Sobre a Crítica da razão funcionalista*. São Paulo. Editora WMF Martins Fontes, 2012.

_____. *Sobre a Constituição da Europa – Um ensaio*. São Paulo. Editora da Unesp, 2012.

HAUSER, M. e SINGER, P. *Morality without Religion*. In: *Free Inquiry*. Vol. 26. No. 1, páginas 18-19, 2006.

HEGEL, G.W.F. *Filosofia do Direito*. São Leopoldo. Editora Unisinos, 2010.

HILLGRUBER, Andreas. *Germany and the Two World Wars*. Cambridge. Harvard University Press, 1981.

_____. *No Questions Are Forbidden to Research*. PIPER, 1993.

HOBBSBAWN, Eric J. *Nações e Nacionalismos desde 1780: Programa, Mito e Realidade*. Rio de Janeiro. Paz e Terra, 1990.

HROCH, Mirolasv. *Social Precondicions of National Revival – A Comparative Analysis of the Social Composition of Patriotic Groups Among the Smaller European Nations*. Nova York. Columbia University Press, 2000.

HUME, David. *Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral*. São Paulo. Editora Unesp, 2003.

_____. *A Treatise of Human Nature*. Toronto. Harper Torch, 2014.

HUTCHINSON, John e SMITH, Anthony D. (eds.). *Nationalism – Oxford Readers*. Oxford. Oxford University Press, 1994.

_____ (eds.). *Ethnicity – Oxford Readers*. Oxford. Oxford University Press, 1996.

IANZITI, Gary. *Writing History in Renaissance Italy: Leonardo Bruni and the Uses of the Past*. Cambridge. Harvard University Press, 2012.

ICHIJO, Atsuko e UZELAC, Gordana (eds.). *When is the Nation? Towards an Understanding of Theories of Nationalism*. Nova York. Routledge, 2005.

JÄCKEL, Eberhard. *The Impoverished Practice of Insinuation: The Singular Aspect of National-Socialist Crimes Cannot Be Denied*. In: PIPER, 1993.

JAMES, Harold e STONE, Marla (eds.) *When the Wall Came Down – Reactions to German Unification*. Nova York. Routledge, 1992.

JASPERS, Karl. *Die Schuldfrage*. Heidelberg. Lambert Schneider, 1946.

_____. *The Question of German Guilt*. Nova York. Fordham University Press, 2001.

KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura – Coleção Os Pensadores*. São Paulo. Abril Cultural, 1983.

_____. *Crítica da Razão Prática*. São Paulo. Martins Fontes, 2003.

_____. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Lisboa. Edições 70, 2007.

KANTOROWICS, Ernst H. *Pro Patria Mori in Medieval Political Thought*. In: The American Historical Review, Vol. 56, No. 3, páginas. 472-492. American Historical Association, 1951.

KEDOURIE, Elie. *Nationalism*. Londres. Hutchinson & Co, 1961.

KERVÉGAN, Jean-François. *Hegel e o Hegelianismo*. São Paulo. Edições Loyola, 2008.

KIRALY, Cesar. *Ceticismo e Política*. São Paulo. Giz Editorial, 2012.

KNOWLES, Ronald. *The "All-Attoning Name": The Word "Patriot" in Seventeenth-Century England*. In: The Modern Language Review, Vol. 96, No. 3, páginas 624-643. Modern Humanities Research Association, 2001.

KOHLBERG, Lawrence. *The Claim to Moral Adequacy of a Highest Stage of Moral Judgment*. In: The Journal of Philosophy, Vol. 70, No, 18, páginas 630-646. Seventieth Annual Meeting of the American Philosophical Association Eastern Division. Journal of Philosophy, 1973.

KRAMNICK, Isaac. *An Augustan Reply to Locke: Bolingbroke on Natural Law and the Origin of Government*. In: Political Science Quarterly, Vol. 82, No. 4, páginas. 571-594. The Academy of Political Science, 1967.

LANDECKER, Werner. *Smend's Theory of Integration*. In: Social Forces, Vol. 29, No. 1, páginas. 39-48. Oxford University Press, 1950.

LANE-PETTER, W., HEGARTY, T. W., ROWAN, A. N., RYDER, Richard, e CLARK, Stephen. *The Ethics of Animal Experimentation*. In: *Journal of Medical Ethics*. Vol. 2, No. 3, páginas 118-126, 1976.

LLOYD GEORGE, David. *War Memoirs. Vol. 1*. Londres. Nicolson and Watson, 1933.

- LOEWENSTEIN, Karl. *Militant Democracy and Fundamental Rights – parte 1*. In: The American Political Science Review, Vol. 31, No. 3, pgs. 417-432. American Political Science Association, 1937.
- _____. *Militant Democracy and Fundamental Rights – parte 2*. In: The American Political Science Review, Vol. 31, No. 4, pgs. 638-358. American Political Science Association, 1937.
- MacINTYRE, Alasdair. *Is Patriotism a Virtue?* In: PRIMORATZ, 2002.
- MANN, Michael. *Fascistas*. Rio de Janeiro. Editora Record, 2008.
- MAIER, Charles. *The Unmasterable Past: History, Holocaust, and German National Identity*. Cambridge. Harvard University Press, 1988.
- MAQUIAVEL, Nicolau. *Comentários sobre a Primeira Década de Tito Lívio*. Brasília. Editora Universidade de Brasília, 1994.
- _____. *O Príncipe*. São Paulo. Penguin Classics Companhia das Letras, 2010.
- MAR-MOLINERO, Clare e SMITH, Angel (eds.) *Nationalism and the Nation in the Iberian Peninsula – Competing and Conflicting Identities*. Oxford. Berg, 1996.
- MARCO AURÉLIO. *Meditações*. São Paulo. Abril Cultural, 1985.
- MARKOVITS, Andrei. *Introduction to the Broszat-Friedländer Exchange*. In: New German Critique, No. 44, Special Issue on the Historikerstreit, pgs. 81-84. New German Critique, 1988.
- MAZZINI, Giuseppe. *Humanity and Country*. In: RECCHIA, Stefano e URBINATI, Nadia (eds.). *A cosmopolitanism of nations: Giuseppe Mazzini's writings on democracy, nation building, and international relations*. Princeton. Princeton University Press, 2009.
- MILLER, David. *The Ethical Significance of Nationality*. In: Ethics, Vol. 98, No. 4, páginas 647-662. The University of Chicago Press, 1988.
- MOLES, John L. *Cosmopolitismo Cínico*. In: GOULET-CAZÉ e BRANHAM, 2007.
- MONTAIGNE, Michel de. *Ensaaios*. São Paulo. Companhia das Letras, 2010.
- MORÁN, Gloria. *Nacionalismo em Europa, nacionalismo em Galicia: La religión como elemento impulsor de la ideología nacionalista*. A Coruña. Universidade da Coruña Servicio de Publicacións, 1997.
- MÜLLER, Jan-Werner. *Constitutional Patriotism*. Princeton. Princeton University Press, 2007.
- NATHANSON, Stephen. *Patriotism, Morality, and Peace*. Lanham. Rowman & Littlefield Publishers, 1993.
- NATHANSON, Stephen. *Is Patriotism like Racism?* In: PRIMORATZ, 2002.
- NIPPERDEY, Thomas. *Under the Domination of Suspicion: Scholarly Statements Should Not Be Judge by Their Political Function*. In: PIPER, 1993.
- NOLAN, Mary. *The Historikerstreit and Social History*. In: New German Critique, No. 44, Special Issue on the Historikerstreit, páginas 51-80. New German Critique, 1988.

NOLTE, Ernst. *Three Faces of Fascism – Action Française, Italian Fascism, National Socialism*. Nova York. Holt, Rinehart and Winston, 1966.

NOLTE, Ernst. *The Past That Will Not Pass: A Speech That Could Be Written but Not Delivered*. In: PIPER, 1993.

NOLTE, Ernst. *Between Historical Legend and Revisionism? The Third Reich in the Perspective of 1980*. In: PIPER, 1993.

NUSSBAUM, Martha. *Patriotism and Cosmopolitanism*. In: NUSSBAUM, Martha e COHEN, Joshua (eds.), 2002.

_____. *Toward a Globally Sensitive Patriotism*. In: *Daedalus*, Vol. 137, No. 3, *On Cosmopolitanism*, páginas 78-93, 2008.

_____. *Not for Profit: why democracy needs the humanities*. Oxford, Oxford University Press, 2010.

_____. *Political Emotions: why love matters for justice*. Cambridge. The Belknap Press of Harvard University Press, 2013.

NUSSBAUM, Martha e COHEN, Joshua (eds.). *For Love of Country?* Boston. Beacon Press, 2002.

OLDENQUIST, Andrew. *Loyalties*. In: *The Journal of Philosophy*, Vol. 79, No. 4, páginas 173-193, 1982.

OLVEDA LEGASPI, Jaime. *La abolición de la esclavitud em México, 1810-1917*. In: *Signos Históricos*, Vol. 15, No. 29, páginas 8-34, 2013.

ÖZKIRIMLI, Umut. *Theories of Nationalism: A Critical Introduction*. Nova York. Palgrave Publishers, 2000.

PELZ, William A. *A People's History of Modern Europe*. Londres. Pluto Press, 2016.

PETZOLD, Stephan. *The Social Making of a Historian: Fritz's Fischer Distancing From Bourgeois-Conservative Historiography, 1930-1960*. In: *Journal of Contemporary History*. Vol. 48, No. 2, páginas 271-289, 2013.

PHIL, Mark. *William Godwin*. In: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2017. ZALTA, Edward (ed.). Disponível em <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2017/entries/godwin/>>. Acesso em: 03 nov. 2017.

PIPER, R. (ed.). *Forever in the Shadow of Hitler? – Original documents of the Historikerstreit, the controversy concerning the singularity of the Holocaust*. Amherst. Humanities Press International, 1994.

POGGE von STRANDMANN, Hartmut. *The Political and Historical Significance of the Fischer Controversy*. In: *Journal of Contemporary History*. Vol. 48, No. 2, páginas 251-270, 2013.

POOLE, Ross. *Patriotism and Nationalism*. In: PRIMORATZ, Igor e PAVKOVIC, 2007.

PRIMORATZ, Igor (ed.). *Patriotism*. Amherst. Humanity Books, 2002.

PRIMORATZ, Igor e PAVKOVIC, Aleksandar. *Patriotism: Philosophical and Political Perspectives*. Aldershot. Ashgate Publishing, 2007.

RABINBACH, Anson. *Editor's Introduction*. In: *New German Critique*, No. 44, Special Issue on the Historikerstreit, páginas 3-4. *New German Critique*, 1988.

_____. *The Jewish Question in the German Question*. In: *New German Critique*, No. 44, Special Issue on the Historikerstreit, páginas. 159-192. *New German Critique*, 1988.

RAWLS, John. *The Idea of an Overlapping Consensus*. In: *Oxford Journal of Legal Studies*, Vol. 7, No.1, páginas 1-25, 1987.

_____. *Political Liberalism: Reply to Habermas*. In: *The Journal of Philosophy*, Vol. 92, No. 3, pgs. 132-180. *Journal of Philosophy*, 1995.

_____. *A Theory of Justice – Revised Edition*. Cambridge. Harvard University Press, 1999.

_____. *Political Liberalism*. Nova York. Columbia University Press, 2005.

REID, Heather. *The Circus and the Cosmopolis*. In: *Sport, Ethics and Philosophy*. Vol. 4, No. 2, 2010.

RENAN, Ernest. *Qu'est-ce qu'une Nation?*. Coleção eletrônica da Biblioteca Municipal de Lisieux. <http://www.bmlisieux.com/archives/nation01.htm>. Acessado em 18.nov.2017.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso Sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade Entre os Homens*. São Paulo. Livraria Martins Fontes Editora, 1999.

SABINE, George H. *Historia de la Teoría Política*. Cidade do México. Fondo de Cultura Económica, 2011.

SALUTATI, Coluccio. *Political Writings*. Cambridge. Harvard University Press, 2014.

SCHERR, Arthur. *"Vox Populi" versus the Patriot President: Benjamin Franklin Bache's Philadelphia Aurora and John Adams (1797)*. In: *Pennsylvania History*, Vol. 62, No. 4, pgs. 503-531. Penn State University Press, 1995.

STEINBERG, Jonathan. *Old Knowledge and New Research: A Summary of the Conference on the Fischer Controversy 50 Years On*. In: *Journal of Contemporary History*. Vol. 48, No. 2, páginas 241-250, 2013.

SHILS, Edward. *Primordial, Personal, Sacred and Civil Ties: Some Particular Observations on the Relationships of Sociological Research and Theory*. In: *The British Journal of Sociology*. Vol. 8, No. 2, páginas 130-145, 1957.

SINGER, Peter. *Famine, Affluence, and Morality*. In: *Philosophy and Public Affairs*, Vol.1, No. 3, páginas 229-243, 1972.

SITTON, John. *Habermas y la Sociedad Contemporánea*. Cidade do México. Fondo de Cultura Económica, 2006.

SMITH, Anthony D. *The Ethnic Origins of Nations*. Malden. Blackwell Publishing, 1988.

_____. *The Cultural Foundations of Nations: Hierarchy, Covenant, and Republic*. Malden. Blackwell Publishing, 2008.

STÁLIN, Joseph. *The Nation*. In: HUTCHINSON e SMITH (eds.), 1994.

STERNBERGER, Dolf. *Patriotismo Constitucional*. Bogotá. Universidad Externado de Colombia, 2001.

STÜRMER, Michael. *History in a Land without History*. In: PIPER, 1993.

_____. *How Much History Weighs*. In PIPER, 1993.

TAYLOR, Charles. *Why Democracy Needs Patriotism*. In: NUSSBAUM e COHEN, 2002.

_____. *Hegel – Sistema, Método e Estrutura*. São Paulo. Realizações Editora, 2014.

THOREAU, Henry David. *A Desobediência Civil*. São Paulo. Penguin Classics Companhia das Letras, 2012.

THORPE, Wayne. *Keeping the Faith: The German Syndicalists in the First World War*. In: *Central European History*, Vol. 33, No. 2, páginas 195-216, 2000.

TOLSTOI, Leon. *Patriotism and Christianity*. Londres. Walter Scott Publisher, 1896.

TORPEY, John. *Introduction: Habermas and the Historians*. In: *New German Critique*, No. 44, Special Issue on the Historikerstreit, páginas. 5-24. *New German Critique*, 1988.

TUCÍDIDES. *História da Guerra do Peloponeso*. Brasília. Editora Universidade de Brasília, 2001.

VAIL, Leroy. *The Creation of Ethnicity in South Africa*. In: HUTCHINSON e SMITH, 1996.

VIROLI, Maurizio. *For Love of Country: An Essay on Patriotism and Nationalism*. Oxford. Oxford University Press, 1997.

VAN den BERGUE, Pierre. *A Socio-Biological Perspective*. In: HUTCHINSON e SMITH, 1994.

_____. *Does Race Matter?* In: HUTCHINSON e SMITH, 1996.

WARREN, Mark E. *The self in discursive democracy*. In: WHITE, Stephen (ed.), 1995.

WATSON, Adam. *The Evolution of International Society: a comparative historical analysis*. Nova York. Routledge, 2009.

WEBER, Eugen. *Peasants into Freemen: The Modernization of Rural France, 1870-1914*. Stanford. Stanford University Press, 1976.

WHITE, Stephen K. (ed.). *The Cambridge Companion to Habermas*. Nova York. Cambridge University Press, 1995.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Investigações Filosóficas*. Petrópolis. Editora Vozes, 1994.

DEUTSCHE WELLE. *Nearly 1.1 million migrants arrived in Germany in 2015*. Disponível em <http://www.dw.com/en/nearly-11-million-migrants-arrived-in-germany-in-2015/a-18952130>. Acessado em 17.nov.2017.

DEUTSCHE WELLE. *Angela Merkel calls for solidarity in New Year Speech*. 30.dez.2015. Disponível em <http://www.dw.com/en/angela-merkel-calls-for-solidarity-in-new-year-speech/a-18952295>. Acessado em 17.nov.2017. EUROSTAT. *Asylum and first time asylum applicants by citizenship, age and sex Annual aggregated data*. 2017. Dados atualizados até 4.out.2017. Disponível em <http://appsso.eurostat.ec.europa.eu/nui/submitViewTableAction.do>. Acessado em 21.nov.2017

EDDY, Melissa. *German Leaders Seek to Ease Tensions Over Migrant Crisis*. New York Times. 26.ago.2015. <https://www.nytimes.com/2015/08/27/world/europe/heidenau-merkel-refugee-germany.html>. Tradução minha. Acessado em 17.nov.2017.

ENCYCLOPEDIA BRITANNICA. Verbete “*Jingoism*”. Disponível em <https://global.britannica.com/topic/jingoism>. Acessado em 17.mar.2017.

ENCYCLOPEDIA BRITANNICA. Verbete “*Chauvinism*”. Disponível em <https://global.britannica.com/topic/chauvinism>. Acessado em 17.mar.2017.

HALL, Alan. *Germany open its Gates: Berlin says all Syrian asylum-seekers are welcome to remain*. The Independent. 24.ago.2015. Disponível em <http://www.independent.co.uk/news/world/europe/germany-opens-its-gates-berlin-says-all-syrian-asylum-seekers-are-welcome-to-remain-as-britain-is-10470062.html>. Acessado em 20.nov.2017.

KOCH, Moritz. *Rare praise from a philosopher – Interview with Jürgen Habermas*. In: Handelsblatt Global. Disponível em <https://global.handelsblatt.com/politics/rare-praise-from-a-philosopher-322401.1.out.2015>. Acessado em 17.nov.2017.

Resultado oficial das eleições alemãs de 2017:

<https://www.bundeswahlleiter.de/en/bundestagswahlen/2017/ergebnisse/bund-99.html>.