

REPUBLICANISMO, PATRIOTISMO, NACIONALISMO

André Berten¹

RESUMO

Neste artigo, partindo da tese liberal e kantiana da prioridade do justo sobre o bem, a autor refere-se, inicialmente, às hesitações de Habermas e Rawls a respeito do estatuto ou do papel dos sentimentos nas motivações morais e políticas. Em seguida, questiona a tese dos sentimentos morais herdada de Hume para explorar a ideia de motivação racional. Por fim, propõe a aplicação dessas questões ao tema debatido “patriotismo/ nacionalismo”.

Palavras-chaves: patriotismo; sentimentos morais; motivação racional

ABSTRACT

In this paper, the author, having in view the liberal and Kantian thesis of the priority of the right over the good, points out the Habermas' and Rawls' hesitations regarding the status or the role of sentiments in moral and political motivations. In a second step, he challenges the thesis of moral sentiments, with Humean inspiration, in order to explore the idea of rational motivation. Finally, the author suggests the application of these questions into the discussion on “patriotism/nationalism”.

Keywords: Patriotism; moral sentiments; rational motivation

O tema desse colóquio, “Justiça, Democracia e Emoções Políticas em Perspectiva Transnacional” junta noções ou conceitos de estatuto diferente. A *justiça* parece um conceito que refere a situações, julgamentos ou atitudes que implicam objetividade e imparcialidade e excluem a interferência dos sentimentos ou das emoções. O conceito de *emoção política* descreve realidades empíricas cujo papel evidente na vida pública fica muito controverso – considerado perigoso, por exemplo por Hannah Arendt², ou necessário para os

¹ Pesquisador visitante UERJ, CNPq.

² Em *On Revolution* (1963, 79sq), Arendt critica o papel da “compaixão” na política, ligando essa paixão ao radicalismo.

defensores das teorias dos sentimentos morais, como David Hume. Enquanto à *democracia*, é uma questão debatida a de saber se se pode combinar o formalismo de seus procedimentos com os sentimentos, as paixões, e as emoções que transpassam os debates políticos: a “razão pública” é raramente o lugar de um debate argumentado e racional. E, finalmente, se a identificação da democracia com uma nação particular ainda torna possível um patriotismo compatível com os processos democráticos – como no “patriotismo constitucional de Habermas” –, fica a questão de saber qual seria o equivalente dessa mistura de procedimentos e de paixões ao nível *internacional* ou *transnacional*.

Partindo da tese liberal e kantiana da prioridade do justo sobre o bem, gostaria primeiro de lembrar as hesitações de Habermas e Rawls a respeito do estatuto ou do papel dos sentimentos nas motivações morais e políticas. Depois, questionarei a tese dos sentimentos morais herdada de Hume para explorar a ideia de motivação racional. E terminarei aplicando essas questões ao tema debatido “patriotismo/ nacionalismo”.

1. As filosofias políticas kantianas e a questão dos sentimentos morais

A questão dos sentimentos morais é central e problemática nas filosofias políticas de inspiração kantiana. O racionalismo de Habermas e Rawls deve explicar quais são as motivações que levam a defender a democracia ou o republicanismo. O patriotismo constitucional em Habermas, o senso da justiça e a convergência do justo e do bem em Rawls, sugerem que se deve acrescentar à argumentação racional motivações concretas.

Habermas e Rawls, e seus numerosos seguidores de orientação kantiana são ‘racionalistas’, no sentido em que o fundamento das normas deve ser procurado no uso da argumentação racional ou na deliberação racional. A deliberação argumentada produtora de normas morais, na *Teoria do agir comunicativo* (Habermas, 2012) é uma deliberação racional. Os cidadãos do *Liberalismo político*, dotados de dois poderes morais, são cidadãos ‘racionais e razoáveis’ (Rawls 1993, 92-135). Essas posições são tipicamente modernas – a

racionalidade é uma racionalidade subjetiva, da fala e do agir³ – e as construções políticas ficam ligadas a uma teoria ou outra do contrato social ou do consenso argumentado. É no quadro dessas filosofias modernas que a questão dos sentimentos toma um ar particular, desde que na tradição clássica, são os costumes e as crenças religiosas que carregam uma parte do peso das justificações⁴. A racionalidade dos sentimentos individuais, e portanto sua universalização, é problemática. É por isso que os sentimentos devem ser enquadrados, limitados ou até eliminados por um tratamento racional, ou submetido à razão para ser considerados como moralmente aceitáveis.

Aceitando esse racionalismo, a questão das “motivações” – isto é, daquilo que nos leva a aderir a princípios de justiça ou a uma ordem democrática – se coloca, de fato, como uma questão *prévia* porque devemos ser motivados para *entrar* na discussão racional. Por que deveria eu querer resolver as questões morais através da discussão, aceitando a força do melhor argumento, em vez de tentar impor meu próprio interesse? Certo, a motivação para entrar na argumentação pode ser “racional”, no sentido de uma racionalidade pragmática ou instrumental, isto é quando não se dispõe da força para impor suas concepções. Mas o uso estratégico da razão implica formas de distorções e de retórica que o de ontologismo kantiano recusa absolutamente. O que precisaria seria uma motivação razoável, inspirada da razão prática. Mas se, segundo a máxima célebre de David Hume, “a razão, sozinha, não pode nunca ser motivo para uma ação da vontade” (Hume 2000, II, 3, 3, 449), será que o razoável, para nos motivar, precisaria de antemão de um componente ou complemento sentimental?

Na linha da tradição kantiana, é a razão que fica encarregada de não somente fundamentar as normas morais, mas ainda de fornecer as motivações para agir conforme os seus imperativos. O apriorismo de Kant implica na recusa

³ Embora, na *Teoria do agir comunicativo* de Habermas, não encontremos uma filosofia do “sujeito” ou da consciência, no entanto, o que pode ser chamado de racional é o agir ou a fala, isto é atividade de um sujeito.

⁴ Na tipologia das motivações da ação, Weber considera as ações motivadas de maneira afetiva e tradicional como faltando de racionalidade. Não obstante, do ponto de vista de uma teoria psicológica da motivação, esse tipo de motivação irracional é intuitivamente compreensível, embora opaca à justificação racional. (Weber 2004).

rigorista de qualquer motivação empírica na constituição da moralidade. A oposição do transcendental e do empírico corta toda possibilidade de encontrar uma motivação do lado dos sentimentos, dos desejos ou dos interesses. A razão prática deve dar ao homem leis *a priori* que não podem emprestar nada ao conhecimento empírico, antropológico. Não obstante, o próprio Kant não é sem perceber as dificuldades dessa posição. No prefácio da *Fundamentação da metafísica dos costumes*, ele escreve que essas leis *a priori*

por certo, exigem um poder de julgar aguçado pela experiência, em parte para distinguir em quais casos elas encontram aplicação, em parte para assegurar-lhes acolhida na vontade do homem e reforço para execução, visto que este, na medida em que é afetado ele próprio por tantas inclinações, é certamente capaz da ideia de uma razão pura prática, mas não consegue tão facilmente torná-la eficaz *in concreto* no modo de vida que é o seu. (Kant 2009-1785, 73)

Em outras palavras, a pureza apriorística da lei moral coloca um duplo problema: o da *aplicação* e o da *motivação*. Exatamente essa mesma problemática é reformulada por Jürgen Habermas, que reconhece que toda moral cognitivista

confrontará o agente com as questões da *aplicação específica à situação* e do *ancoramento motivacional* dos discernimentos morais. E os dois problemas só podem ser resolvidos se uma coisa vem se *ajuntar* ao juízo moral: o esforço hermenêutico e a interiorização da autoridade. (Habermas 2003b, 214)⁵

Há, portanto, *três níveis* de análise dos discursos morais: o nível da *fundação*, o da *aplicação* e o da *motivação*. É ao nível da *fundação* que a ruptura implicada pelo formalismo kantiano é a mais radical. Mas se a fundação da moral implica num corte rigoroso com todos os motivos empíricos, não é o caso da

⁵Na verdade, nenhum desses dois complementos se revelará suficiente e Habermas apela também de um lado a hipóteses evolucionárias e, para as sociedades modernas hipercomplexas, ao direito.

aplicação nem da motivação. O trabalho de *aplicação* retém necessariamente elementos empíricos, e a “sensibilidade” à situação concreta talvez não pode prescindir dos “sentimentos” implicados na percepção dos dados da experiência⁶.

Mas no que diz respeito à *motivação*, é interessante que o sentimento que leva a uma reação moral – aliás, tanto em Habermas como em Rawls –, é primeiro um sentimento negativo. Habermas evoca o que ele chamou “um indicador concreto das transgressões de deveres” (Habermas 1991, 114-115)⁷: o sentimento de *culpabilidade*. A observação sobre o sentimento de culpabilidade sugere que esse sentimento moral se manifesta em relação ao saber das boas razões, isto é, para um indivíduo *já submetido a normas* sociais existentes (num estágio convencional do desenvolvimento moral) ou para um indivíduo *depois* de ter discutido e pensado o que é justo moralmente (num estágio pós-convencional)⁸. Nesses casos, o aspecto sentimental é fraco, porque fica intimamente ligado a, ou é o resultado de, uma reflexão sobre as razões de agir, e as razões só podem ser razões formuladas numa ordem social convencional, ou ser resultado de uma deliberação argumentada.

Nas “Notas programáticas para a fundamentação de uma ética do Discurso”, Habermas parte também de um sentimento negativo, o *ressentimento*. A partir da fenomenologia linguística da consciência ética de P.F. Strawson (1974), que baseia sua análise sobre uma reação emotiva, ele sugere que isso pode demonstrar a realidade das experiências morais. O sentimento persistente do ressentimento “revela a dimensão moral de uma injúria sofrida: é a expressão de uma condenação moral.” (Habermas 2003, 64)

Não é problemático, do ponto de vista da ética do discurso, admitir que a *gênese* motivacional da consciência moral esteja nos sentimentos, já que estes

⁶ Os estudos de psicologia cognitiva mostram como as emoções são um componente imprescindível da correta interpretação (teórica) das relações sociais (cf. por exemplo Damásio 1995)

⁷ Cf. também: “(...) no mundo tal como o conhecemos, a vontade autônoma adquire eficácia apenas na medida em que a força motivacional das boas razões pode impor-se contra a força de outros motivos.” (Habermas 1991, 110)

⁸ A tese do desenvolvimento moral – os estágios pré convencional, convencional e pós convencional – é retomada de Lawrence Kohlberg (Habermas 2003, pp. 143-164; Kohlberg 1981)

perpassam o mundo da vida e lhe dão sua coloração normativa. Mas é outra coisa admitir, primeiro, que esses sentimentos já podem ser qualificados de morais e, segundo, que, depois da racionalização moral resultando da inscrição das intuições do mundo da vida na forma das normas estabelecidas ou da passagem pelo filtro da argumentação, ainda precisa de sentimentos para mover a vontade. Ora, é isso que se manifesta no sentimento de culpabilidade: como indício de um sentimento moral, ele aparece e só pode aparecer num mundo já informado por injunções morais, isto é num mundo de linguagem.

Assim, mesmo num mundo racionalizado, isto é, um mundo onde as pretensões morais passaram pelo filtro da argumentação, os sentimentos ainda têm algo a dizer. É nesse sentido que há um outro argumento importante que, considerando o conjunto do pensamento de Habermas, pode mostrar que os sentimentos são constitutivos da moral enquanto tal. Na dinâmica da história – e na interpretação cautelosa da evolução da espécie humana – Habermas introduz um elemento funcional para dar conta da indispensabilidade da moral para a espécie humana⁹: a necessidade da moral no caso da espécie humana provém da *vulnerabilidade* que decorre das formas de vida ligadas à socialização particular dos indivíduos humanos – uma socialização que passa pela linguagem. Nesse caso a moral não fica mais ligada a exigência de universalidade, mas compensa uma fragilidade que só pode ser pensada como algo dependendo da experiência de vida, isto é do “sentido”.

Eu gostaria de chamar ‘morais’ todas aquelas intuições que nos informam sobre a questão de saber como devemos melhor comportarmos afim de contrariar a *extrema vulnerabilidade* das pessoas, protegendo-as e poupando-as. De um ponto de vista antropológico, a moral se deixa com efeito compreender como uma disposição protetora que compensa uma vulnerabilidade estruturalmente inscrita nas formas de vida socioculturais. Nesse sentido, são vulneráveis e requerem uma proteção moral os seres

⁹ Sobre a importância das teorias evolucionárias para a constituição da moral, veja Joyce (2006), Sloan (2015), Boehm (2012).

vivos que são individuados só pela via da socialização. (Habermas 1991, 14)

Isso poderia resolver o enigma da motivação moral, pelo menos num contexto kantiano, onde se afirma a prioridade do justo sobre o bem: a motivação para a promoção da justiça aparece então como um elemento constitutivo da situação particular da espécie humana. Proteger e poupar as pessoas vem de um sentimento ou de uma sensibilidade à vulnerabilidade do outro. Como Hume ou Smith, Habermas apela a um sentimento de empatia. A grande diferença entre as morais dos sentimentos e a moral deontológica de Kant ou Habermas é a seguinte: na moral dos sentimentos, o sentimento moral não somente é uma motivação, mas é também uma justificação: o que funda a moralidade de um ato ou de um comportamento é a aprovação ou desaprovação que nos sentimos em frente de tal ou tal ato ou comportamento. Do ponto de vista kantiano ou habermasiano, há uma distinção estrita entre as motivações e as justificações. A motivação pode ficar sentimental, mas não a justificação.

Poder-se-ia mostrar que no caso do outro filósofo político kantiano importante – John Rawls – o recurso a sentimentos morais – como o senso da justiça – é indispensável para fundamentar algumas das teses essenciais da teoria da justiça, como a atribuição dos dois poderes morais – a racionalidade e razoabilidade; como também a possibilidade de uma convergência entre o justo e o bem, ou a ideia de estabilidade numa sociedade bem ordenada (Rawls, 1971, 1993). Não entrarei aqui numa análise detalhada, mas lembrarei somente que, desde as primeiras formulações da teoria da justiça, num artigo de 1963¹⁰, até o *Liberalismo político*, Rawls mantém a ideia que existem leis psicológicas fundamentais que explicam o porquê de nós podermos ser motivados em aderir aos princípios de justiça. Ao contrário das teorias do sentimento moral, como as de Hume ou Smith, Rawls – pelo menos o Rawls do *Liberalismo político* – não defende a universalidade de um sentimento positivo que nos levaria a motivar

¹⁰ RAWLS John (1999), “The Sense of Justice” (1963), in *Collected Papers*, edited by Samuel Freeman, Cambridge (Mass), London, MIT Press, pp. 96-116

nossos compromissos políticos, mas, defendendo uma posição não metafísica, ele sustenta a ideia que as motivações morais, como o senso da justiça, devem ser explicadas politicamente, isto é pressupõem um contexto moderno, liberal e suficientemente racional e razoável. Rawls afirmou claramente que a sua teoria é política e não metafísica. Também recusou a ideia de uma psicologia fundamentada sobre uma ideia metafísica da natureza humana. Devemos portanto ligar o que ele chama de “leis psicológicas” a situação particular dos cidadãos modernos, os cidadãos das democracias constitucionais, e mais particularmente, os cidadãos das sociedades bem ordenadas. Ou para ser mais preciso, as leis psicológicas valem na medida em que os princípios de justiça são amplamente reconhecidos e aplicados. O que não deixa de ser uma utopia relativa. Ainda mais, a teoria da justiça é limitada à ordenação das relações sociais dentro de um Estado nacional e não têm alcance internacional. Nesse quadro, a motivação política é o resultado não de um senso inato da justiça, mas como que produzida seja pela convergência entre o justo e o bem, seja, e de maneira ambígua, pelo fato que é na vantagem dos cidadãos respeitar as regras de justiça porque o desrespeito levaria a uma forma de desordem que ninguém deseja.

A teoria humana da motivação

Se o senso da moral não é inato ou natural¹¹, será que podemos, contudo, contar sobre uma forma de motivação que, em circunstâncias favoráveis, podem deixar esperar as transformações sociais que desejamos? Em outras palavras, o que é que pode nos motivar a agir segundo princípios de justiça?

É em torno da teoria dita humeana da motivação – a teoria que David Hume teria defendido no seu *Tratado da natureza humana* – que se articulam uma boa parte dos debates contemporâneos sobre a questão da motivação. A tese fundamental e radical de Hume é que a “razão” não pode motivar: o que pode nos motivar é um desejo, uma paixão, uma vontade, mas não a razão. “A razão

¹¹ Deveríamos aqui apresentar as várias teses evolucionárias sobre o altruísmo e o egoísmo. É claro que a evolução favoreceu em certas circunstâncias formas de altruísmo que correspondem ao que, intuitivamente, consideramos como “morais”, mas que não permitem de universalizar esse tipo de comportamento. (veja, por exemplo, Sloan Wilson, 2015 ; Joyce 2006)

é, e deve somente ser, escrava das paixões, e nunca pode pretender à outra função que servi-las e lhes obedecer.” (Hume 2000, II, 3. 3, 451). Ou ainda: “a razão é inteiramente inerte, jamais podendo impedir ou produzir qualquer ação ou afeto.” (Hume 2000, III.1.1, 498) Hume pretende provar que a razão sozinha nunca pode ser motivo para uma ação da vontade e por conseguinte não pode se opor à paixão na direção da vontade. Isso não significa que o agir não deve levar em conta os aportes da razão. O raciocínio abstrato ou demonstrativo nos dá informações sobre as cadeias de causas e efeitos e, portanto, pode guiar nossa ação, indicando as consequências de nosso agir, delimitando o possível e impossível.

Essas teses humeanas não deixam de ter consequências importantes sobre o agir moral, admitindo que o agir moral é somente uma das formas do agir em geral. Uma dificuldade vem aqui do fato de que o agir moral é um agir segundo normas. Se, como Hume o afirma, a razão só tem um papel instrumental, mas nunca impõe suas normas enquanto tais, isso implicaria que as normas morais também são instrumentais. Hume tira uma conclusão lógica de suas teses sobre a impotência da razão: ele constata que as normas morais têm uma influência sobre as ações e os sentimentos, isto é, a moral pode ser uma motivação do agir. Segue-se que a moral

não pode ser derivada da razão, porque a razão sozinha, como já provamos, nunca poderia ter tal influência. A moral desperta paixões, e produz ou impede ações. A razão, por si só, é inteiramente impotente quanto a esse aspecto. As regras da moral, portanto, não são conclusões de nossa razão. (Hume 2000, III, 1.1, 497)

Mas isso tem também uma consequência sobre a teoria da justiça. Hume considera que se existem virtudes naturais, como a benevolência ou a simpatia – a justiça pelo contrário é uma virtude artificial, necessária para garantir a ordem social, mas sem valor absoluta: a exigência de justiça é instrumental (Hume 2000, III, 2, pp. 517 sq.). Não existe um senso da justiça inato. Isso significa que nosso

respeito das normas de justiça, ou dos direitos humanos, é instrumental. Portanto, estamos diante do dilema seguinte: ou nossa relação à justiça é sentimental e passional ou é meramente instrumental, isto é relativa, subordinada a interesses imediatos.

O que pode significar afirmar que nossa relação à justiça é sentimental? Ou, segundo uma outra formulação, de onde vem um possível “senso da justiça”? Para elucidar essa questão, devemos então perguntarmos quais são os sentimentos aos quais devemos apelar para entender esse senso da justiça.

Rorty, justiça e lealdade

Uma versão dessa ideia de justiça como sentimento é a consideração, segundo Richard Rorty, da justiça como lealdade maior. Rorty mostra que há uma tendência natural em defender ou apoiar – finalmente amar – os mais próximos¹² e que essa tendência parece provocar conflitos com as exigências da justiça. Falar assim de uma tendência natural é no prolongamento das teses de Hume quando afirma que a benevolência é uma tendência natural – ao lado, claro das tendências egoístas. Os conflitos com a justiça aparecem quando, por exemplo, ajudamos ou protegemos um filho ou um parente culpados – sabendo que essa atitude é injusta.

Mas se uma pessoa inocente fosse injustamente condenada em consequência de nosso perjúrio, a maioria de nós se sentiria dilacerado por um conflito entre a lealdade e a justiça. Um tal conflito será sentido, contudo, apenas na medida em que possamos nos identificar com a pessoa inocente que prejudicamos. Se a pessoa for um vizinho, o conflito provavelmente será intenso. Se for um forasteiro, em especial alguém de uma raça, classe social, ou país diferente, o conflito será consideravelmente menor. (Rorty 2009, 81)

¹² Não se deve entender “natural” aqui de maneira metafísica. Deve-se entender, no empirismo de Rorty, como uma tendência relativamente geral, e não universal. Dessa tendência resulta, por exemplo, o nepotismo.

Rorty conclui que em vez de um conflito entre lealdade e justiça, seria antes de tudo um conflito entre dois tipos de lealdades: a lealdade à nossa família, a nosso grupo e a lealdade a um grupo maior. A lealdade é um sentimento que pressupõe identificação e apego. A extensão desse sentimento – por exemplo, de compaixão – implica a possibilidade de identificações, pelo menos indiretas. Será que podemos ter esses sentimentos para todos os homens? Hume ou Smith consideram que a compaixão nasce quando uma injustiça forte faz sofrer outras pessoas, mas que precisamos de uma representação desses sofrimentos para acionar nosso sentimento.

Nos exemplos dados por Rorty, o conflito entre lealdades fica irresolvido. Falando do deslocamento das fábricas americanas para os países asiáticos, ele faz a observação seguinte:

Quando se diz aos homens de negócio norte-americanos que eles estão desleais aos Estados Unidos ao deixarem cidades inteiras no nosso *Rust Belt* sem trabalho ou esperança, eles às vezes respondem que colocam a justiça acima da lealdade e argumentam que as necessidades da humanidade como um todo têm precedência moral sobre as de seus concidadãos e prevalecem sobre as lealdades nacionais. (Rorty 2009, 83)

Claro que essa justificação é meramente hipócrita, mas ela revela uma motivação autointeressada ou egoísta que supera qualquer forma de lealdade. Na verdade, aqui está um dilema ou uma dificuldade a respeito das teorias dos sentimentos morais: quando Hume afirma que a motivação só pode vir do desejo, ou da paixão, não sabemos o tipo de desejo ou de paixão que podem motivar. Podemos aceitar que existe – não como um universal, mas como uma possibilidade – sentimentos do tipo de benevolência, compaixão. Mas existe, evidentemente, sentimentos ditos egoístas, autocentrados. Philip Pettit (2012) sugere que estes sentimentos ou desejos são de fato sempre subjacentes e que, quando a vida, a segurança, o interesse imediato estão em jogo, são eles que

predominam. Ao contrário, os sentimentos positivos e ditos altruístas seriam somente sentimentos sociais, isto é sentimentos forjados nas relações sociais, na educação, nas normas impostas ou aceitas. Ou talvez, sentimentos necessários para o funcionamento normal da sociedade na medida em que as transgressões das normas devem ficar limitadas às margens.

Em outras palavras, a oposição que Rorty quer superar não é, ou não é somente, entre lealdade e justiça, mas entre sentimentos globalmente altruístas, mais ou menos concretos ou abstratos em função da dimensão do grupo e sentimentos autocentrados. Estamos acostumados a considerar os primeiros como morais e os segundos como a-morais (não imorais, porque o autointeresse é um sentimento universal que não pode ser condenado enquanto tal – senão nas religiões as mais puritanas ou idealistas). A conclusão de Rorty é que finalmente as lealdades de menor alcance superam as outras:

Consideremos agora a hipótese plausível que as instituições e liberdades democráticas são viáveis apenas por uma afluência econômica que é atingível regionalmente, mas impossível globalmente. Se essa hipótese for correta, a democracia e a liberdade no Primeiro Mundo não serão capazes de sobreviver a uma globalização completa do mercado do trabalho. Portanto, as democracias ricas defrontam-se com a escolha entre perpetuar suas próprias instituições e tradições democráticas e tratar o Terceiro Mundo de maneira justa. (Rorty 2009, 84)

Os sentimentos de benevolência, de compaixão, até de solidariedade seriam favorecidos – ou talvez somente tornados possíveis – em sociedades que providenciam não somente o mínimo necessário à sobrevivência, mas o conforto ao qual nosso nível de vida nos acostumou: quem poderia, numa preocupação de justiça transnacional, desistir de geladeira, televisão e smartphone? Os sentimentos sociais e morais seriam possíveis nas democracias liberais – ou nas democracias sociais ou mesmos em situações de ditadura – na medida em que a afluência econômica é suficiente para satisfazer conjuntamente as necessidades da maioria da população. Mas um conceito de

solidariedade funciona somente dentro de Estados nacionais ou conjunto de Estados nacionais, na medida em que não prejudica os interesses fundamentais desses Estados. O dilema é muito claro:

Qual é, dada essa hipótese, a coisa correta a ser feita pelas democracias ricas? Ser leis a si próprias e umas às outras? Preservar as sociedades livres para um terço da humanidade às custas dos dois terços restantes? Ou sacrificar as bençãos da liberdade política em favor da justiça econômica igualitária? (Rorty 2009, 84)

Rorty reconhece que não sabe responder a esses dilemas. Se a extensão de nosso senso da justiça ou da lealdade além dos círculos mais ou menos estreitos de nossa família, de nossos vizinhos, talvez de nossos compatriotas, ou das pessoas de nossa cultura, de nossa raça, for somente, como o sugere Rorty, uma extensão dos sentimentos ou das emoções, o resultado será aleatório, imprevisível e problemático. Problemático, porque a lealdade diz principalmente a respeito das emoções positivas, como os apegos, a benevolência, a compaixão, a simpatia, talvez a solidariedade. Porém, é uma visão duplamente unilateral. Devemos levar em conta dois outros tipos de sentimentos ou emoções, às vezes qualificados de negativos.

Em primeiro lugar, as emoções opostas à benevolência ou ao amor: medo, raiva, desprezo, ódio e ressentimento que talvez formam a contrapartida das emoções positivas. É muito difícil saber o que suscita essas emoções, mas de maneira geral são reações ao que é percebido como ameaça à integridade física ou à identidade psíquica. Quando essas emoções se tornam coletivas, elas provocam os comportamentos de inclusão e exclusão: nós e os outros.

E, em segundo lugar, há uma oposição entre os sentimentos que podemos chamar de “altruístas” e aqueles que podem ser ditos “egoístas” ou autointeressados. À diferença dos sentimentos altruístas¹³, os sentimentos autocentrados e autointeressados se aliam facilmente com o cálculo estratégico,

¹³ É mesmo possível que os comportamentos ditos altruístas sejam em última instância egoístas – como às vezes Nietzsche o sugeriu. Contudo, do ponto de vista evolucionário, há comportamentos que favorecem o grupo sem dar nenhuma vantagem ao indivíduo.

utilitarista, “racional”. Os primeiros são essencialmente sociais ou comunitários, os segundos podem ser individualistas. Uma tendência fundamental de nossas sociedades modernas, é a valorização, dentro do modelo econômico dominante, do modelo autointeressado e utilitarista, que privilegia a escolha racional, canaliza os sentimentos para a maximização do interesse, o que desemboca sobre as formas contemporâneas de neoliberalismo. Esse modelo social tende a confinar as lealdades aos círculos privados e bloquear as disposições cooperativas ou universalistas¹⁴. É interessante de notar que o individualismo autocentrado corresponde sem dúvida a um certo tipo de sentimento que pode facilmente ser racionalizado¹⁵. Mas quando ele toma uma forma social ou coletiva – como nos nacionalismos – as emoções autocentradas incontroladas dominam o comportamento e produzem todas as formas de ufanismo, de fundamentalismo, de nacionalismo, de racismo. É importante compreender a curiosa alquimia que transforma uma emoção individual num agir coletivo e os fenômenos de identificação subjacentes a esse fenômeno. As paixões políticas, a assumir preconceitos socialmente dominantes, valorizam absolutamente o grupo de pertença, a classe ou a nação, e produzem formas violentas de exclusões, cujo o racismo e o nacionalismo são exemplos óbvios.

Mas o senso da justiça em geral, e particularmente de uma justiça universal, que seria um sentimento positivo e altruísta, não parece à primeira vista suscitar esse tipo de emoção. O senso da justiça, com seu universalismo, parece mais como o resultado de uma exigência da razão prática. Afirmando isso, eu preciso esclarecer uma pressuposição que guia minha interrogação. Parti de uma questão a respeito da necessidade para um pensamento liberal inspirado do racionalismo de Kant de conceder um papel – pelo menos marginal – aos sentimentos ou às emoções. Ficando na perspectiva do racionalismo clássico, é difícil entender o que pode motivar os indivíduos a submeter-se às normas morais. A questão “por que ser moral?” fica sem resposta, senão pressupondo que os comandos da razão prática suscitam na nossa razão individual uma

¹⁴Essa questão é central na obra de John Elster (veja por exemplo Elster 1999)

¹⁵A conjunção de sentimentos e racionalidade aparece claramente na descrição weberiana do tipo-ideal protestante – calvinista – sob a forma de uma vida ascética (Weber 2004a).

vontade de agir “por dever”. A história da filosofia pós-kantiana modificou essas pressuposições ligadas a uma filosofia do sujeito e da consciência para operar o que Jürgen Habermas chamou de uma “guinada linguística” – e mais precisamente, dar uma versão pragmática às exigências da razão.

Pois, a filosofia política defendida nesse artigo é somente semi-kantiana. É kantiana ao defender uma certa prioridade do justo sobre o bem. É kantiana ainda num outro sentido: ela afirma que o senso comum é correto nas suas intuições morais¹⁶. É semi-kantiana, porque pressupõe também – como Davidson (1970, 1973) – que a maioria de nossas crenças são verdadeiras – inclusive as crenças avaliativas e normativas. Se não for o caso, não poderíamos lidar com o mundo nem comunicar com os outros. É semi-kantiana também porque depois da guinada linguística, como Habermas, reinterpretemos Kant do ponto de vista de uma pragmática comunicativa e pensamos que uma das condições de possibilidade da comunicação repousa sobre as evidências do mundo da vida, isto é um conjunto de crenças, veritativas, normativas e avaliativas, comuns. Adotamos aqui as teses de Philip Pettit e Frank Jackson (2004) mostrando que as avaliações positivas ou negativas têm o mesmo tipo de objetividade que os termos descritivos¹⁷. A objetividade corresponde a um uso linguístico geralmente reconhecido numa comunidade dada – a mesma podendo ser muito extensa. Quando existem fortes discrepâncias entre as interpretações, – e quando não se pode superar as discrepâncias pela força – emerge um consenso sobre a necessidade de explicar a fonte ou os contextos que permitem de interpretar essas discrepâncias, ou um consenso sobre os procedimentos suscetíveis de oferecer um processo de resolução. Claro, essa leitura é racionalista e idealista. Mas ela permite compreender em que as emoções e paixões políticas podem perturbar esse esquema.

No entanto, isso não significa que é necessário de eliminar as emoções do campo político. Voltando a tese humeana, devemos admitir que se um

¹⁶ “... a razão humana, no que diz respeito ao domínio moral, pode facilmente ser trazida à maior correção e detalhamento, mesmo no caso do entendimento mais comum, ao passo que, no uso teórico, mas puro, ela é íntegra e totalmente dialética” (Kant 2009, 81-83)

¹⁷As teses de Jackson-Pettit repousam sobre duas premissas – que não podem ser desenvolvidas aqui – (1) a superveniência do avaliativo sobre o descritivo e (2) a natureza em rede dos termos morais.

sentimento talvez não é a única fonte de motivação, ele fica um elemento importante.

Nacionalismo e patriotismo

É a partir dessas pressuposições que gostaria de analisar a distinção – não sempre muito clara – entre nacionalismo e patriotismo.

Discutindo de termos que são simultaneamente descritivos e avaliativos, como “patriotismo” e “nacionalismo”, partimos, eu acredito, de um consenso frouxo ou fraco. Não tenho dúvida que no público que discute as questões de justiça, de democracia, de justiça transnacional, etc., “nacionalismo” está a priori conotado negativamente, enquanto “patriotismo” beneficia de um a priori pelo menos neutro ou talvez favorável. De qualquer maneira, são termos que implicam formas de julgamento avaliativo, moral, e termos que acarretam atitudes emocionais ou mesmo passionais fortes.

Ao desenvolveras conexões semânticas que revela o uso desses dois termos, é provável que o conceito de nacionalismo manifestará algumas conexões que, nas sociedades relativamente democráticas, serão consideradas como pouco aceitáveis. A título de exemplo, eis uma citação de um defensor de um patriotismo republicano: Maurizio Viroli nota que geralmente patriotismo e nacionalismo são confundidos, mas devem ser distinguidos:

Ao passo que os inimigos do patriotismo republicano são a tirania, o despotismo, a opressão e a corrupção, os inimigos do nacionalismo são a contaminação cultural, a heterogeneidade, a impureza racial, e a desunião social, política e intelectual. (Viroli 1995, 1-2)

Não pretendo defender as posições de Viroli. Mas eu acho que quando se diz que os inimigos do patriotismo republicano são a tirania, o despotismo, a opressão e a corrupção, os termos são imediatamente conotados negativamente. Numa discussão pública, ninguém se atreveria a defender a tirania, o despotismo

ou a corrupção. É uma característica da linguagem conversacional o fato de os interlocutores evitarem defender publicamente algumas posições, mesmo se concretamente os mesmos aceitam limitações da liberdade, a opressão de certas categorias da população ou certas formas de corrupção. Do outro lado, as mesmas pessoas dizem defender o pluralismo, a diversidade étnica, as oposições ideológicas.

A citação de Viroli levaria a pensar que as conotações ligadas ao nacionalismo são pouco defendidas publicamente. Não obstante – e isso coloca um problema sério para as democracias – assistimos hoje a movimentos de extrema-direita que defendem abertamente as posições do nacionalismo. Assistimos a movimentos fundamentalistas tirânicos, a formas de intolerância brutal. É verdade que, muitas vezes, esses movimentos se impõem pela força – como foi o caso na subida do nazismo na Alemanha, ou como é o caso hoje na imposição da intolerância religiosa pelos fundamentalistas que conquistam o poder – sejam as teocracias iranianas ou árabes, os djihadistas ou o Estado Islâmico. O que é problemático é que provavelmente esses movimentos não poderiam ter vencido se não tivesse tido uma aceitação mais ou menos geral, pelo menos majoritária. O povo russo chorou na morte de Stalin, um dos piores déspotas da história. Talvez devêssemos concluir que as emoções políticas, positivas e negativas têm – como um surto epidêmico – uma força irracional que as tornam pouco controláveis.

Uma análise completa do nacionalismo precisaria de um estudo aprofundado de sua história, das diferenças entre, por exemplo, o nazismo, o fascismo, as teocracias, as ditaduras de direita ou de esquerda. Mas pertence a todo nacionalismo a valorização da particularidade de seu país, de sua tradição própria, uma certa homogeneidade de sua população. O que me interessa é a questão de saber se existe formas de relação afetiva com o seu país que podem ser imunizadas das características negativas do nacionalismo. Como vimos, é o que pretende Viroli quando defende o patriotismo “republicano”, ou Habermas com seu patriotismo “constitucional”.

Viroli nota que o que justifica o patriotismo é o fato histórico e contingente que a nação foi o lugar onde se descobriu, nos tempos modernos, a

“liberdade coletiva”, onde foi possível identificar a liberdade do cidadão com a liberdade da nação. Habermas também afirma que a valorização da nação, com a constituição dos Estados-nações, foi um fato histórico importante de ampliação da consciência coletiva além das relações de família, de aldeia (Habermas 1996).

Tanto Habermas quanto Viroli mostram que o surgimento das nações produziu a consciência de uma liberdade genuinamente política, a compreensão moderna da liberdade republicana. Mas será que essa compreensão moderna deve ou pode libertar-se completamente da valorização da nação, da qual surgira? Habermas estima que a significação histórica da consciência nacional reside no processo de abstração que permitiu de superar a concretude dos laços sociais de proximidade, como a família, a vizinhança, ou mesmo as representações religiosas ou dinásticas, e que esse processo poderia hoje em dia preparar a uma abstração maior, cujos os direitos humanos universais são uma aproximação. Nessa perspectiva, na expressão “patriotismo constitucional”, o mais importante é o “constitucional”, isto é a forma da democracia e do Estado de direito; e o patriotismo é uma circunstância contingente e histórica, que não tem uma necessidade absoluta. Viroli pensa que o patriotismo é um componente motivacional necessário de todo regime republicano – *For Love of Country* (Viroli, 2002). Habermas pensa ao “cosmopolitismo” kantiano (Habermas 1996a), como se a consciência da humanidade de cada fosse uma motivação suficiente para aderir ao modelo político que valoriza os direitos humanos, a liberdade, a igualdade.

Deveríamos assim admitir que o racional é o resultado de um movimento interno da consciência histórica, da “lógica do desenvolvimento”, para retomar uma expressão habermasiana. O que não é racional, é a realidade empírica, a dinâmica do desenvolvimento, a existência histórica e contingente dos Estados-nações, como foi contingente a existência da democracia grega ou das cidades do Renascimento onde se experimentou algo como uma liberdade cidadã. Mas para admitir isso, devemos também admitir que certas conexões históricas, como o surgimento da ideia de autodeterminação nos pensamentos de Rousseau ou de Kant, possuem uma força argumentativa própria, e admitir que a consciência desses conceitos implica, racionalmente, uma certa irreversibilidade.

Essa perspectiva histórica permite tomar consciência de que o sentimento nacional ou patriota não é um sentimento ou uma emoção “natural”. Michael Walzer, questionando e recusando o cosmopolitismo de Martha Nussbaum (2002a), se pergunta o que poderia ser um “cidadão do mundo”:

...não sou um cidadão do mundo, como ela gostaria que eu fosse. Até não sou consciente que há um mundo tal que poder-se-ia ser cidadão dele. Ninguém nunca me ofereceu cidadania, ou descreveu o processo de naturalização, ou me alistou nas estruturas institucionais do mundo, ou me deu um relato de seus procedimentos de decisão (espero que são democráticos), me forneceu uma lista dos benesses e obrigações da cidadania, ou me mostrou o calendário do mundo, as celebrações comuns e comemorações de seus cidadãos. (Walzer 2002, 125)

Walzer tenta mostrar que o cosmopolitismo não é um sentimento natural. Mas, em primeiro lugar, já existem estruturas institucionais “mundiais” com funcionários próprios, como a ONU, ou transnacionais, na União Europeia. Os participantes de várias ONG se consideram como “sem fronteiras”. Essas situações “cosmopolitas” formam pouco a pouco novas formas de consciência. E, em segundo lugar, não há dúvida que o sentimento patriótico ou nacionalista é igualmente construído e histórico, ligado ao nascimento dos Estados modernos. O sentimento nacional foi e é criado por instituições e representações. São essas instituições e representações que produzem, fomentam, incentivam os sentimentos patrióticos ou nacionalistas, que constroem as emoções correspondentes.

Como então devemos interpretar o que seria um patriotismo constitucional, para retomar as palavras de Habermas? Pois o ‘constitucional’ refere a um senso da justiça, a um conjunto normativo que pertence à moral e ao direito, que pode pretender à universalidade, mas que, enquanto formal e universal, pode faltar de motivação. O patriotismo pelo contrário refere aos conteúdos de uma ética, de uma cultura e dos apegos que ligam os cidadãos a valores concretos. Aplicando a Habermas o imperativo da prioridade do justo

sobre o bem, diremos que é o constitucional que tem a prioridade sobre o patriótico. Não obstante, a motivação deve vir do patriótico, o que não deixa de levantar uma dupla dificuldade: já que os componentes do patriotismo são contingentes, culturais, particulares, não há garantia de sua convergência (ou congruência) com as exigências de uma democracia constitucional. Por outro lado, a internacionalização enfraqueceu a nação de tal maneira que a referência à mesma pode tornar-se cada vez mais virtual – ou reativa nos casos de nacionalismo.

Para que o senso da justiça se inscreva nas consciências dos cidadãos, é preciso que o componente histórico e cultural seja ele-mesmo conforme as exigências constitucionais. É nesse sentido que, no modelo da democracia deliberativa, a existência e o desenvolvimento de uma “esfera pública” robusta, onde todos os motivos e todos os interesses possam ser debatidos¹⁸ pode fornecer um contexto favorável a uma conscientização democrática e liberal. Admitindo que as motivações provenham principalmente do bem viver, ou das doutrinas abrangentes, a desconexão entre o justo e o bem, entre as exigências morais universalistas e os motivos éticos ligados à realização da vida boa, poderá ser superada apenas se a cultura de fundo integrou, como maneira de viver, hábitos democráticos e liberais. Parece-me que Habermas pode apoiar-se sobre uma tal motivação apenas se o que ele chama de “racionalização do mundo da vida” irriga de tal maneira as esferas da vida ética e das concepções da vida boa, que o senso da justiça se torne uma “segunda natureza”.

Essa racionalização pode receber uma concretização na extensão da esfera jurídica se o direito integra cada vez mais os princípios constitucionais de igualdade e de liberdade. Isso é possível apenas se a cultura de base corresponde às exigências de justiça. “O direito, escreve Habermas, não é um sistema fechado narcisisticamente em si mesmo, uma vez que se alimenta da ‘eticidade democrática’ dos cidadãos e da cultura política liberal.” (20 Habermas03 II, 323)O conceito importante é aqui o conceito de “eticidade democrática”, isto é

¹⁸ À diferença de Rawls que opera uma purificação da linguagem e só deixa manifestar-se no espaço da razão pública os argumentos que são suscetíveis de ser traduzidos numa linguagem acessível a todo cidadão racional e razoável.

o que resulta de uma cultura democrática. Falar de cultura é falar de uma situação contingente: é um conjunto de hábitos. Por exemplo, o hábito de votar, de preencher exigências administrativas iguais para todo mundo, respeitar o código de trânsito. Mas também aceitar que os procedimentos formais das democracias possam resolver os conflitos de maneira equitativa, que o conjunto das leis proporcione uma redistribuição econômica conforme os princípios de justiça e de igualdade. E, finalmente, que a liberdade garantida pela constituição permita ao pluralismo das crenças desempenhar-se sem repressão.

Esse conjunto de princípios de justiça, de democracia constitucional e de possibilidade de ter uma vida boa, tanto material que espiritualmente é o que chamaremos um “republicanismo” ou um espírito republicano. É sem dúvida o melhor contexto de um exercício do “patriotismo” e a melhor garantia contra os excessos do nacionalismo.

REFERÊNCIAS

- ARENDDT, Hannah. **On Revolution**. London: Penguin Books, 1983.
- BOEHM, Christopher. Moral Origins. **The Evolution of Virtue, Altruism, and Shame**. New York: Basic Books, 2012.
- DAMÁSIO António R. **O Erro de Descartes. Emoção, Razão e Cérebro Humano**. Lisboa: Publicações Europa-América, 12ª edição, 1995.
- DAVIDSON, Donald. Mental Events, in DAVIDSON, Donald, **Essays on Actions and Events**. Oxford: Clarendon Press, 1982.
- DAVIDSON, Donald. Radical Interpretation. *Dialectica*, n. 27, p. 314–28; reprinted in DAVIDSON 2001b, **Inquiries into Truth and Interpretation**, Oxford: Clarendon Press, 2nd edn
- DAVIES M. & STONE T. **Folk Psychology : The Theory of Mind debate**. Oxford: Basil Blackwell, 1995.
- ELSTER, Jon. **Alchemies of the Mind. Rationality and the Emotions**. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- HABERMAS, Jürgen. **Erläuterungen zur Diskursethik**, Frankf./M.: Suhrkamp, 1991c.

HABERMAS, Jürgen. **Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie.** Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996.

HABERMAS, Jürgen. **Kants Idee des ewigen Frieden aus dem historischen Abstand von 200 Jahren,** in HABERMAS 1996, pp. 192-236.

HABERMAS, Jürgen. **Direito e democracia, entre facticidade e validade.** Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003-I e II.

HABERMAS, Jürgen. **Consciência moral e agir comunicativo.** Rio de Janeiro: Edições Tempo Brasileiro, 2003b.

HABERMAS, Jürgen. **Teoria do agir comunicativo,** vol. 1. Racionalidade da ação e racionalização social, vol. 2 Sobre a crítica da razão funcionalista. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

HABERMAS, Jürgen. **Sobre a constituição da Europa. Um ensaio.** São Paulo: Editora UNESP, 2012a

HUME, David. **Tratado da natureza humana. Uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais.** São Paulo: Editora UNESP, 2012.

JACKSON Frank, and PETTIT Philip. Moral Functionalism and Moral Motivation, in JACKSON Frank, PETTIT Philip, & SMITH Michael (2004), **Mind, Morality, and Explanantion. Selected Collaborations,** Clarendon Press, Oxford, pp. 189-210.

JOYCE Richard. **The Evolution of Morality,** Cambridge: The MIT Press, 2006.

KANT, Immanuel. **Fundamentação da metafísica dos costumes.** São Paulo: Ed. Barcarolla Ltda & Discurso Editorial.

KOHLBERG, Lawrence. **Essays on moral development,** vol. I, *The Philosophy of Moral Development.* San Francisco: Harpers and Row Publishers, 1981.

NAGEL, Thoma. **The Possibility of Altruism.** Oxford: Oxford University Press/Clarendon, 1970.

NUSSBAUM, Martha C. **For Love of Country?** Boston: Beacon Press, 2002.

NUSSBAUM, Martha C. Patriotism and Cosmopolitanism, in: NUSSBAUM, Martha. **For Love of Country?** Boston: Beacon Press, 2002, pp. 3-21.

- PETTIT, Philip. The Inescapability of Consequentialism. in Ulrike Heuer and Gerald Lang, eds, **Luck, Value and Commitment: Themes from the Ethics of Bernard Williams**, Oxford University Press, Oxford, 2012, 41-70.
- RAWLS, John. **A Theory of Justice**. Oxford: Oxford University Press, 1971.
- RAWLS, John. **Political Liberalism**. New York: Columbia University Press, 1993.
- RORTY, Richard. **Filosofia como política cultural**. São Paulo: Martins Fontes, 2009.
- SLOAN WILSON, David. **Does Altruism Exist ? Culture, Genes, and the Welfare of Others**. New Haven and London: Yale University Press, 2015.
- STRAWSON P. F. **Freedom and Resentment**. New York: Methuen Inc, 1974.
- VIROLI, Maurizio. **For Love of Country. An Essay on Patriotism and Nationalism**. Oxford: Clarendon Press, 1995.
- VIROLI, Maurizio. **Republicanism**. New York: Hill and Wang, 2002.
- WALZER, Michael. Spheres of Affection, in NUSSBAUM, Martha C. (2002), **For Love of Country?** Boston: Beacon Press, 2002.
- WEBER, Max. **Economia e Sociedade. Fundamentos da sociologia compreensiva**. São Paulo: Editora Universidade de Brasília, 2004.
- WEBER, Max. **A ética protestante e o 'espírito' do capitalismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004a.
- WILLIAMS, Bernard. Internal and External Reasons, in: **Moral Luck**. Cambridge: Cambridge University Press, 101-113, 1981.