

A idéia de patriotismo constitucional e sua aplicação no Brasil

Eder Fernandes Monica

INTRODUÇÃO

A pluralidade cultural é um dos temas mais debatidos no âmbito da política atualmente. Em sociedades pós-convencionais há uma multiplicidade crescente de formas de vida e uma grande polêmica em torno da questão da diversidade cultural, que exigem reconhecimento e garantias de *status* de igualdade perante outras formas de vida. Dessa maneira, este trabalho procura analisar uma tentativa de reconstrução do Direito e de sua estrutura normativa que seja capaz de responder a tais reivindicações de inclusão e de convivência em sociedades plurais.

Para isto, utilizar-se-á da noção de *patriotismo constitucional* que, inicialmente formulada pelo filósofo Jürgen Habermas, foi interpretada em moldes republicanos pelo autor espanhol Juan Carlos Velasco. O debate é levado especificamente para o nível constitucional, onde se procura criar uma cultura política dos cidadãos que consiga fortalecer os vínculos identitários da sociedade ao mesmo tempo em que se atenta para a diversidade, adotando-se a visão republicana sem ter que abandonar completamente a via aberta pelo liberalismo.

Partindo dessa interpretação dada por Velasco, Antonio Maia procurará a viabilidade da idéia de patriotismo constitucional na cultura jurídica brasileira. Distancia-se também, em alguns aspectos, da formulação inicial dada por Habermas, pois entende que nossa miscigenação racial e composição étnica híbrida dá um novo contexto à idéia de patriotismo, que poderia nos ajudar a fortalecer a identidade nacional.

I

Os modernos Estados constitucionais, em sua gestação histórica, se apresentaram como mecanismos jurídico-políticos destinados a assegurar a convivência em sociedades onde a unidade religiosa ou cultural tinha-se feito quebrada por discrepâncias que se concebiam como irreconciliáveis. A solução encontrada foi a articulação de acordos neutrais de natureza procedimental para regular tais matérias. Entretanto, novas tensões provocadas por demandas de reconhecimento de formas coletivas de identidade afloram atualmente, adquirindo perfis novos, o que nos leva a questionar se realmente *uma constituição moderna pode reconhecer a diversidade cultural* e tratá-la adequadamente (VELASCO, 2004: 181-2).

Para Habermas, hoje convivemos com uma multiplicidade crescente de formas culturais de vida, grupos étnicos, confissões religiosas e diferentes imagens de mundo. Não são mais possíveis defesas de velhos modelos para tratar do problema da diversidade diante do apreço tão grande dado atualmente à diversidade, com a identificação e reconhecimento dos direitos das minorias. É nesse sentido que se afirma a importância do desenvolvimento de uma forma de republicanismo que se torne efetivo como modelo político capaz de encontrar uma resposta para tais problemas (HABERMAS, 2002: 134).

Velasco vai trabalhar neste sentido, procurando a viabilidade da aplicação da teoria habermasiana no contexto das sociedades plurais, especificamente no âmbito de uma teoria constitucional que seja capaz de equacionar os problemas levantados. Primeiramente, faz distinção entre três modelos básicos de comunidade política, que tentam responder em termos políticos aos desafios do pluralismo identitário. Cita, primeiramente, um modelo de caráter universalista, o *liberalismo*, segundo o qual *a associação política se erige com o objetivo de garantir a identidade individual, de tal modo que a salvaguarda da autonomia pessoal se converte em valor central*. O outro modelo, de caráter mais particularista (*comunitarista*), cujas versões mais atuais adquirem os traços próprios do nacionalismo, colocaria a comunidade política basicamente ao serviço da manutenção da identidade comunal, definida em termos étnico-culturais. E, por último, indica o modelo *republicano*, que *concebe a comunidade política como expressão de uma identidade "cívica" e exige de seus membros um compromisso ativo com os assuntos públicos* (VELASCO, 2004: 182-3).

Afirma Velasco que uma determinada forma de republicanismo é a maneira plausível de se superar o dualismo entre liberalismo e nacionalismo. O objetivo do autor é considerar a possibilidade de um marco político-identitário que consiga abarcar as diferenças culturais e que esteja situado normativa e institucionalmente mais além da tolerância passiva do liberalismo procedimental, utilizando para isto o modelo republicano para resolver algumas das dificuldades que ocorrem

nas complexas sociedades modernas ao tentarem encontrar um marco identitário aceitável para todos os seus membros (VELASCO, 2004: 183-4). É necessário ressaltar que o autor está preocupado principalmente com um modelo que venha solucionar os problemas que ocorrem na Espanha, uma sociedade marcada pela diversidade cultural.

Velasco aponta, ao analisar o liberalismo, que ao aflorarem as manifestações de pluralismo cultural não são reivindicados somente o reconhecimento de traços distintivos de tipo simbólico próprios das diferentes comunidades e grupos, mas também um reconhecimento de suas formas próprias de autogoverno e ordenação jurídica. E o constitucionalismo moderno, frente a estas reivindicações, não apresenta respostas satisfatórias dentro de seu receituário convencional. Somente a promoção do igualitarismo entre os diversos agentes sociais não garante a sobrevivência das culturas e formas de vida. O que se requer é o emprego da autoridade estatal para preservar, em sua integridade, os traços distintivos de caráter comunitário (VELASCO, 2004: 188).

Os limites dos princípios de neutralidade e não injerência dos instrumentos estatais postulados pelo constitucionalismo liberal se põem em questão quando uma determinada subcultura comunitária transcende a esfera de uma privacidade não-política e pretende ganhar não só tolerância, mas reconhecimento público, respaldo oficial e também obrigatoriedade para suas particulares opções valorativas (VELASCO, 2004: 189).

Os sistemas democrático-liberais, quando desenvolveram a noção de tolerância tinham como problema a convivência das religiões entre si dentro do Estado, e procuraram criar uma esfera pública separada da esfera religiosa. Entretanto, atualmente o problema da intolerância não se encontra somente no âmbito religioso, pois questões como nacionalismos, imigrações, minorias étnicas necessitam de uma atualização da configuração liberal convencional, obrigando os sistemas democráticos a buscarem novas bases para a convivência, pois o campo de ação da tolerância ampliou-se enormemente (VELASCO, 2004: 192).

Por outro lado, além desta questão histórica sobre a origem da noção de tolerância, é importante examinar a estrutura semântica desta palavra. Velasco define o que entende por pessoa tolerante como a que, em determinadas circunstâncias, *estando capacitada para isto, apresenta a disposição de omitir uma intervenção encaminhada a proibir condutas de outras pessoas que lesionam convicções próprias relevantes*. Num primeiro momento, a tolerância implica uma atitude de *aberta desaprovação e rechaço*. Nesta definição, a tolerância sempre dependerá de uma livre vontade de quem tolera, o que outorga *uma certa estampa de arbitrariedade que não pode nunca ser a base de um sistema normativo estável*. Dessa maneira não se parece estar frente ao modo mais adequado de regular ou gestionar a convivência de uma sociedade pluricultural.

Por este motivo, Velasco, baseando-se em distinção feita por Habermas, afirma que o termo tolerância não será usado nesta acepção, mas no sentido atual de uma *atitude de diálogo com os adversários e a capacidade de revisar as próprias idéias, uma ‘disposição à cooperação e à busca de conciliações’*. E neste sentido, uma outra idéia se faz importante: a da exigência de uma atitude de intolerância frente às formas de vida que se comportam de maneira intolerante. A tolerância deve ser exercida somente com respeito àquelas formas de atuar que caem dentro do discutível ou opinável, que está dentro do umbral do aceitável (VELASCO, 2004: 192-4).

Em países democráticos o reconhecimento da legitimidade, da diversidade e da diferença já não se dirige mais em primeiro termo às religiões ou confissões que diferem das convicções da maioria, mas às diferentes peculiaridades culturais, étnicas ou políticas. Entretanto, o paradigma da tolerância religiosa continua relevante, pois nestas diferentes peculiaridades não se trata de conhecimentos científicos, mas de convicções particulares, tradições, que mesmo sendo “indemonstráveis”, não são freqüentemente para os grupos de pessoas aparentemente menos importantes (VELASCO, 2004: 194).

Pelos motivos expostos, ainda utilizando-se da nomenclatura de Habermas, Velasco entende ser melhor, no lugar de propugnar a tolerância, defender a idéia de *reconhecimento do outro*, e de seu direito à alteridade. Isto vale tanto para as convicções religiosas quanto para as diferentes peculiaridades identitárias ou culturais, que devem ser igualmente reconhecidas na medida em que não criem obstáculos à convivência pacífica. Definitivamente, o *reconhecer* implica muito mais e é mais firme na defesa da diferença do que o simples *tolerar* (VELASCO, 2004: 194-5).

A convicção de que a homogeneidade étnico-cultural da população não é um requisito imprescindível para o estabelecimento e consolidação de uma comunidade político-democrática é compartilhada, em grande medida – pois nem todos os autores são da mesma opinião –, pela tradição política do republicanismo. O modelo republicano associa-se a três noções básicas: a de *participação cidadã*, de *primazia do ‘demos’* e de *deliberação pública* (VELASCO, 2004: 196). Frente a liberalismo, os republicanos preconizam uma exigente noção de cidadãos que crêem no bem-comum e o antepõe ao próprio. Mas isto não significa que deve-se deixar tudo à boa disposição dos cidadãos, pois, no mínimo, há alguns imperativos funcionais que necessitam da estipulação de regras. Se houvesse, na realidade, cidadãos ideais que agissem a todo momento no interesse de todos, então não haveria sentido a preocupação republicana de desenvolver instituições que sejam permeáveis a este interesse. Nesse sentido é que alguns autores republicanos buscam uma argumentação caracterizada por um certo grau de realismo, conscientes da fragilidade da virtude cidadã republicana e do perigo sempre latente de corrupção, o que os leva a desenhar mecanismos de controle e sistemas de contrapoderes, baseando-se na afirmação de

que estes instrumentos, tidos hoje como de origem liberal, são, na verdade, de proveniência republicana, pois o pensamento republicano precedeu o liberal e foi solapado pelo triunfo deste (VELASCO, 2004: 197-8).

Velasco aponta que isto já é o suficiente para adotar-se uma visão republicana sem ter que abandonar completamente a via aberta pelo liberalismo. Também explica que o republicanismo recebeu algumas conotações contraproducentes – que podem dever-se, entre outras causas, ao fato de que, em linguagem comum, se associa de maneira precipitada e irreflexiva o patriotismo republicano com o nacionalismo –, as quais evocaram propósitos e políticas excludentes e negativas (VELASCO, 2004: 198-9). Com isso, Velasco expõe a idéia de que o *patriotismo*, o tipo de identidade coletiva que se deriva de uma prática republicana, *é de índole cívica e não repousa sobre componentes étnico-culturais como puderam ser os laços de sangue, a língua e a religião*. Do cidadão deve-se esperar somente a lealdade aos princípios democráticos sobre os quais o Estado se assenta e não a identificação com conteúdo etnocultural algum. Isso decorre do fato de que o Estado só poderá comprometer-se com uma pluralidade de culturas nas quais os seus cidadãos se inserem se ele declarar interesse pelo fato cultural em sua mais ampla acepção, se mostrar *suficiente sensibilidade política pelo mosaico cultural*, se previamente assumir alguma forma institucionalizada de gestão democrática da diferença. A partir disto é que se poderá exigir dos cidadãos lealdade ao Estado, pois esta não entrará em conflito com suas identidades particulares (VELASCO, 2004: 200-1).

Nesse contexto é importante mostrar a relação de complementariedade que há entre identidade coletiva e identidade pessoal. Quando se discutem questões referentes a identidades coletivas, em dimensões nacionais, tem-se que levar em conta o fato de que pode haver mais de uma identidade cultural dentro de um espaço político abarcado por uma identidade nacional. Além desta questão, no mundo moderno é acentuado o fenômeno pelo qual um mesmo indivíduo acaba pertencendo a diversos grupos de identificação. A família, o trabalho, as amizades, cada qual força o indivíduo a assumir diversos papéis. Assim, é difícil delimitar o sujeito, ajustá-lo a uma determinada identidade coletiva, saber quais são as suas possibilidades de interação com os outros indivíduos. O indivíduo só se reconhece se estiver incluído em uma determinada cultura específica e a um idioma, o que gera a sua identidade pessoal. Ele não precisa estar afeto a um determinado código cultural, pois, em determinadas circunstâncias, pode optar por um e em outras, por outro. Nas sociedades modernas este direito é indispensável, pois é quase impossível que um indivíduo consiga amoldar-se somente a uma única forma de identidade coletiva. Já no que toca à construção social das identidades coletivas há de se fazer uma importante diferenciação. Entre ambas as identidades – coletiva e pessoal – não há nenhuma analogia, mas tão só uma relação de complementariedade. Em conseqüência, as identidades coletivas

têm que ser definidas de um modo genérico. Elas são forjadas em comum *sobre a base de um código cultural que necessariamente pressupõe a emergência de instâncias encarregadas de sua definição e administração*. Nisto há uma característica performativa, pois uma realidade é criada por meio de uma abstração, de uma repetição. A nação, segundo Habermas, é uma forma moderna de identidade coletiva. São *comunidades socialmente construídas* e que *se dotam de um simbolismo constitutivo que bebe, não de fatos dados de forma natural, mas de uma tradição inventada* (VELASCO, 2000: 195-7).

A reformulação da noção de patriotismo se faz necessária a Velasco porque toda esta tarefa do Estado de gerir um consenso democrático e de formar uma identidade coletiva atenta às identidades particulares se vê facilitada se a vida em comum se assenta sobre a base de um amplo *consenso constitucional* (VELASCO, 2004: 200-1). Essa forma específica de patriotismo engloba um esforço de construção de uma idéia que desempenharia o papel de uma força motivadora, que funcionaria como um vetor fortalecedor da união de populações em sociedades pluralistas contemporâneas, que não se respalda em nenhuma forma tradicional de apego relativo à religião, nação, território, idioma, ou história em comum. Há, portanto, uma recusa às construções que procuram estabelecer pertencimentos pré-políticos como base essencial garantidora da solidariedade entre estranhos (MAIA, 2005: 13-4).

Antes de entrar na questão constitucional em si, é preciso aclarar melhor o que se entende por *patriotismo constitucional*. O termo foi cunhado pelo alemão Dolf Sternberger, como resposta à procura de novos princípios constitucionais sobre os quais deveria ser fundamentada a vida política alemã no pós-guerra. No final da década de 70 Sternberger sustentou que a constituição alemã conseguiu transformar os sentimentos dos cidadãos alemães no momento em que estes passaram a respeitar e admirar a Lei Fundamental, o que contribuiu para o desenvolvimento de um *segundo patriotismo*, não mais ancorado nas tradicionais referências de pertencimento lingüístico, histórico e étnico, mas *politicamente* fundado na Constituição (MAIA, 2005: 12). O termo foi utilizado como uma fórmula sintética para referir-se a esse processo de identificação coletiva alemã dos cidadãos no pós-Segunda Guerra. Não puderam mais encontrar-se, nem reconhecer-se em traços comuns do tipo étnico-cultural, e menos ainda no orgulho pelo seu passado histórico, tendo que construir esta nova nação alemã sobre a *práxis* e o exercício dos direitos políticos de participação que o texto constitucional reconhece e garante¹ (VELASCO, 2002: 33-4).

Posteriormente, durante os anos 90, as reflexões sobre o patriotismo constitucional assume um papel diferente em outra constelação teórica. Habermas, nessa época, explora esta idéia ao analisar duas questões principais: as polêmicas acerca do multiculturalismo, que o levaram a apoiar-se no patriotismo constitucional para reconhecer legitimidade e valor moral às diferen-

tes formas de vida; e também os problemas levantados nas discussões sobre a União Européia. É nesse momento que Habermas, ousadamente, levou as discussões sobre o patriotismo constitucional para fora dos limites alemães, estendendo-as à toda Europa (MAIA, 2005: 15).

De maneira genérica, na Europa a proposta assumiu uma feição que pode ser resumida, segundo Velasco, em três pontos: a) como dotar de uma nova identidade coletiva uma comunidade política que tem experimentado uma ruptura drástica na continuidade de sua própria história; b) quais podem ser os traços identitários compartilhados por uma sociedade marcada por um profundo pluralismo cultural; c) sobre quais bases comuns se poderia assentar a identidade de uma União Européia ainda em processo de construção². Para Velasco, o patriotismo constitucional está intrinsecamente vinculado ao republicanismo e, por isso, faz-se necessário conhecer e assumir os valores básicos desta tradição política. Estes três diferentes âmbitos levantados anteriormente ressaltam o fundo ideológico profundamente imbuído pela tradição filosófica e política do republicanismo (VELASCO, 2002: 33-4).

O patriotismo constitucional se apóia em uma identificação de caráter reflexivo, não com conteúdos particulares de uma tradição cultural determinada, mas com conteúdos universais recolhidos pela ordem normativa sancionada pela constituição: os direitos humanos e os princípios fundamentais do Estado Democrático de Direito (VELASCO, 2002: 34).

Segundo Maia, o aspecto central do patriotismo constitucional está no seu *caráter universalista, ancorado nos princípios republicanos e nos direitos humanos*, atuando como uma resposta às formas tradicionais de patriotismo. Nesse sentido, a identidade política destaca-se de um passado centrado na história nacional, evitando-se as *tradicional exaltações ufânicas de passados heróicos tão utilizadas nos discursos nacionalistas, bem como as apropriações não refletidas das tradições* (MAIA, 2005: 14). A identidade não é percebida mais como algo dado de antemão, mas como um conjunto de pontos descritivos e valorativos que se constituem narrativamente nos processos de interação social (VELASCO, 2000, 198).

Assim, este novo contexto social, definido pelo pluralismo cultural, pode sintetizar-se com a seguinte fórmula desenvolvida por Habermas: *articular a unidade da cultura política na multiplicidade de subculturas e formas de vida* (VELASCO, 2002: 35).

A coexistência com igualdade de direitos de diferentes comunidades étnicas, grupos lingüísticos, confissões religiosas e formas de vida, para Habermas, não pode ser obtida ao preço da fragmentação da sociedade (HABERMAS, 2002: 166). Por isto, a cultura cívica democrática deve desativar, ao menos em parte, o potencial particularista excludente das distintas formas de vida

(VELASCO, 2002: 36). Então a questão da unidade na multiplicidade leva-nos a indagar sobre como essa integração irá se articular nessa pluralidade de visões de mundo. Para Habermas, o consenso que se almeja não pode mais apoiar-se sobre um *ethos* que perpassa a sociedade como um todo e ao qual as pessoas se habituaram pela tradição. Apesar desta falta de consenso substancial sobre os valores, os membros das sociedades modernas apelam a convicções e normas morais que devam ser partilhadas por todos. A integração social depende amplamente de *um agir que se oriente pelo acordo mútuo e que esteja embasado sobre o reconhecimento de reivindicações de validação fáiveis* (HABERMAS, 2002: 93-4).

Com a modernização social, marcando a mudança da sociedade convencional para a pós-convencional, perde-se o *ethos* tradicional que fomentava uma forma de integração social ligada ao sentido holista das sociedades tradicionais. Em vista disto, Habermas intenta explicar a integração social através de outro meio, que é o do modelo dos discursos racionais, que seriam *formas especializadas da ação comunicativa*³. Os discursos seriam procedimentos que reproduzem de forma reflexiva a *busca cooperativa da verdade, da retidão e da sinceridade*, utilizados pelos atores sociais para julgar os valores tradicionais, contribuindo ambigüamente para a integração social ao destruírem a *aceitação ingênua* dos valores básicos da sociedade, fazendo possível seguirem-se *regras de ação fundadas na reflexão*, pluralizando as visões de mundo e as concepções de vida boa (DURÃO, 2002: 19-22). São formas especializadas porque as argumentações racionais são as únicas ações permitidas neste sistema. O direito, nesse aspecto, tem que manter a busca cooperativa das pretensões de validade nas sociedades complexas, não sendo somente o lugar de expressão do conflito de interesses, mas também da busca do entendimento, abrindo um espaço para a comunicação entre todos os elementos de uma sociedade moderna fragmentada (DURÃO, 2002: 32-3). No que concerne à ambigüidade dos discursos, por um lado, por serem formas reflexivas da ação comunicativa, podem gerar consenso baseado em identidades espontâneas; mas por outro, na medida em que possibilitam o juízo sobre os valores tradicionais, também podem gerar dissenso. Dessa maneira, aos atores sociais, tanto individuais, quanto coletivos, abre-se a possibilidade de recusar a forma de vida tradicional e resgatar um conceito de vida boa realizado conscientemente, abrindo oportunidade para projetos de vida pessoal e para o pluralismo das formas coletivas de vida (DURÃO, 2002: 37).

Assim, garantem-se, por um lado, o desenvolvimento de diferentes culturas e práticas comunitárias e, por outro lado, firmes elementos de coesão e solidariedade, não se excluindo mecanismos de coordenação mínimos e algum sentido do comum no qual todos se reconheçam. Nesse sentido é que se distinguem duas fórmulas de integração. Uma, que é a de tipo étnico-cultural, se *aglutina em torno das diversas tradições, usos, costumes, e formas de vida particulares*. A

outra, que é de tipo político-cultural, é mais *abstrata e seu núcleo são os valores e princípios que possibilitam a vida em comum*. É neste segundo tipo que o Estado deve apoiar-se, exigindo de seus cidadãos tão só a aculturação política dentro de um espaço cívico que preserve a identidade coletiva (VELASCO, 2004: 201-2). Também a diferenciação entre *demos* e *ethnos* foi importante para elucidar a questão. Tendo ocorrido a deslegitimação histórica do nacionalismo alemão, houve a necessidade de se fazer esta diferenciação. Por um lado se encontrava uma comunidade de destino étnica, cultural, coletiva; por outro, um patriotismo da Constituição, isto é, a adesão a uma ordem política constituída pelos direitos de autodeterminação política. *Demos* seria uma *nação de cidadãos* - concepção cívica -, enquanto que *ethnos* seria a *nação como comunidade de destino de um povo* - concepção étnico-cultural (VELASCO, 2000: 199).

Freixedo, ao analisar esta distinção entre *ethnos* - instância integrativa - e *demos* - instância legitimadora -, afirma que os conflitos surgem quando ocorre um enfrentamento entre tais componentes da nação, quando um deles adquire uma preeminência excessiva. Um excesso no primeiro elemento, na consciência nacional, desemboca em um fundamentalismo autocomplacente; já uma ênfase demasiada na mentalidade republicana pode conduzir a uma fragmentação social que faz a sociedade em si mesma tornar-se inoperante. É a idéia de *patriotismo constitucional* que servirá à Habermas como um instrumento de equilíbrio entre ambos elementos. Criar-se-ia um *sentimento de pertencimento a uma comunidade assentado sobre a adesão aos valores democráticos e o respeito aos direitos humanos* protegidos pela Constituição. O *patriotismo* resguardaria o sentido de consciência nacional e o *constitucional* levaria à assimilação da mentalidade republicana (FREIXEDO, 2002: 218).

Uma cultura política comum não deveria ser obstáculo, mas condição de possibilidade para dar abertura às múltiplas reivindicações culturais que têm eclodido com força nas últimas décadas em quase todos os países democráticos e cuja novidade, diferentemente do que ocorria em épocas anteriores, estriba em que agora não se busca tanto a expressão livre das diferenças culturais no espaço privado, isto é, a tolerância das mesmas, mas precisamente sua expressão, presença e reconhecimento no espaço público (VELASCO, 2004: 205).

Segundo Durão, a distinção que Habermas faz entre ética e moral é importante para entendermos como ele se aproveita dos debates referentes ao constitucionalismo dos Estados Unidos e constrói o seu modelo de constituição, que acredita ser suficiente para responder aos problemas de inclusão. Para Habermas, a decomposição do *ethos* fundado no substrato religioso ou metafísico conduziu à distinção entre questões morais e questões éticas. Alguns problemas referem-se à humanidade como um todo e não somente a projetos de vida individuais ou coletivos. Assim, ao contrário dos discursos éticos, as questões de interesse simétrico de todos

recaem no campo da moral, sendo legítimas, sob o ponto de vista da autodeterminação de todos os seres humanos, somente as normas que podem encontrar o assentimento de todos estes (DURÃO, 2002: 39). Já os discursos éticos referem-se à qual concepção de bem se deve seguir. Só que neste ponto Habermas aponta para um diferencial: mesmo se tratando da escolha entre diversas concepções de vida boa, os cidadãos devem ter a capacidade de segui-las conscientemente, através de discursos de autoesclarecimento, julgando tais concepções, que até então foram seguidas por tradição. Assim evita-se um tipo de *conservadorismo ecológico* das espécies culturais e não se atenta contra as liberdades individuais conquistadas até então, fazendo com que o estado democrático de direito aguce sua sensibilidade para a diferença (DURÃO, 2002: 68-70).

A tradição constitucional norteamericana estabeleceu a distinção entre liberalismo e republicanismo. Estes dois modelos consideram a constituição segundo perspectivas diferentes. Para os liberais, o direito provém do império impessoal das leis e eles conectam a moral com os direitos humanos, sendo que, para isto, restauram os conceitos liberais clássicos de estado de natureza e contrato social. Já para os republicanos, o direito provém da vontade soberana do povo que decide sobre si mesmo, soberania que é expressão da autorealização ética de uma forma de vida específica (DURÃO, 2002: 39). Este debate americano entre liberais e republicanos produzido nas duas últimas décadas levou Habermas a oferecer uma resposta aos problemas levantados por meio de um modelo de direito, de sistema jurídico e de estado democrático de direito, com base na sua teoria do discurso, que fosse *mais sensível que o liberalismo com relação à luta pelo reconhecimento, entretanto, mais realista que o republicanismo, que o etnonacionalismo e que o comunitarismo*⁴ (DURÃO, 2002: 64). Assim, um estado democrático de direito só poderia exigir o *patriotismo constitucional* de seus cidadãos, um *civismo baseado nos princípios políticos do próprio estado de direito*, sendo que este tipo de patriotismo seria o mais sensível à diferença, permitindo uma verdadeira inclusão do outro (DURÃO, 2002: 72-73).

Nesse contexto, ao se propor um *consenso constitucional* é necessário, em decorrência, analisar a implicação institucional de tal proposta. Habermas utiliza-se, para tal intento, da noção de um *modelo constitucional aberto*, que é crucial para serem definidos os contornos da comunidade política defendida. Assim, para evitarem-se tratos discriminatórios, o acesso à cidadania deve ser regulado mediante procedimentos claros, enquanto que do cidadão se exigiria a aceitação da constituição e do ordenamento jurídico nos moldes apresentados, o que excluiria a assimilação completa da chamada *cultura nacional*. Aos cidadãos basta conhecer e assumir as normas que lhes permitem participar na vida política da comunidade (VELASCO, 2004: 203).

Esse novo modo de conceber a constituição é muito mais flexível que o predominante na rígida tradição continental européia. Habermas desenvolve esta idéia compreendendo a constituição de maneira dinâmica, como um projeto sempre inconcluso e sem nenhum fundo essencialista (VELASCO, 2004: 205), o que é base para a idéia de patriotismo constitucional, pelo fato de não se ater a uma determinada concepção de vida boa e de buscar fortalecer os laços de solidariedade social. Nas condições do pensamento pós-metafísico, para que o Estado de Direito não se degenere, há uma necessidade de compensação que só é suprida por uma democratização progressiva. Essa noção de constituição entendida como um projeto baseia-se na idéia da sociedade civil e de sua capacidade de influir sobre si mesma através de processos discursivos. Habermas, ao citar Preuss, traz que a constituição é a instituição de um processo de aprendizagem falível, que faz a sociedade confrontar-se consigo mesma em formas institucionais adequadas e em processos normativos de adaptação, de resistência e de auto-correção. Desse modo, para Habermas, importa preservar a solidariedade social, que está em vias de degradação e que só pode ser regenerada por meio das práticas de autodeterminação comunicativa.

Entretanto, esta não é uma defesa de um projeto de realização do direito puramente formal. Ele não antecipa mais um determinado ideal de sociedade, nem uma determinada visão de vida boa ou de uma determinada opção política, divergindo assim do paradigma liberal e do Estado social. O paradigma apresentado por Habermas é formal no sentido de que *apenas formula as condições necessárias segundo as quais os sujeitos do direito podem, enquanto cidadãos, entenderem-se entre si para descobrirem os seus problemas e o modo de solucioná-los* (HABERMAS, 2003, Vol. II: 188-90). Um acordo constitucional nestas características faria possível a multiplicação das identidades, individuais e coletivas, compatíveis com uma única lealdade política: a lealdade constitucional⁵ (VELASCO, 2004: 206). Habermas defende este tipo de lealdade que não se baseia unicamente em características culturais comuns, mas que esteja relacionado a princípios universais e institutos jurídicos consagrados nas constituições contemporâneas (MAIA, 2005: 14). Assim se construiria uma forma integradora e pluralista de identidade política na medida em que as identificações básicas que mantêm os sujeitos com as formas de vida e com as tradições culturais que lhes são próprias não são reprimidas, nem anuladas, mas, ao contrário, ficam recobertas por um patriotismo concretizado por meio de procedimentos e princípios formais. Exemplificativamente, para Habermas este tipo de sentimento patriótico gera um orgulho de se ter conseguido superar, no contexto alemão, o fascismo, estabelecendo uma ordem baseada na lei, e ancorando-a em uma cultura política liberal razoável. Desse modo, é evidente que, em cada situação histórica concreta, as motivações para a adesão ao conteúdo universalista de dito sentimento patriótico podem ser diversas, mas sempre deverão estar vinculadas, de alguma maneira, às formas culturais de vida já existentes e às experiências de cada sociedade (VELASCO, 2002: 34-5).

O estado democrático de direito não pode ser neutro com relação às concepções de bem, pois há nele uma substância ética própria das sociedades ocidentais modernas, que, neste contexto apresentado por Habermas, deveria basear-se no patriotismo constitucional e na inclusão do outro. Assim, o estado democrático de direito não pode deixar de atentar-se para questões éticas e nem de admitir que o modelo de política, de sociedade e, conseqüentemente, de liberdade e democracia estabelecidos na modernidade são formas de vida como qualquer outra. Ele é uma forma de vida típica da modernidade ocidental, é característico da política moderna das sociedades ocidentais, o que leva à exclusão da idéia de que esta *forma moderna e ocidental de vida seja uma concepção de vida boa para todos os povos e culturas* (DURÃO, 2002: 73-4).

Por isso, para Habermas, é possível que uma comunidade política seja articulada em termos de Estado pós-nacional e que o patriotismo constitucional gere efeitos similares aos da consciência nacional. A nação, ficção criada sobre a base de noções históricas, éticas e até estéticas, é uma idéia com força capaz de *criar convicções e de apelar ao coração e à alma*. Em comparação a isso, a noção de patriotismo constitucional se depara com a enorme dificuldade de compensar a menor carga emocional mediante um maior esforço de argumentação racional. Se é certo que as palavras e razões têm que vir acompanhadas pela emoção para poderem mobilizar os diversos agentes sociais, então o patriotismo constitucional deve recuperar a linguagem das virtudes cívicas baseadas no amor às instituições políticas e ao modo de vida que substancia a liberdade comum dos cidadãos de um país⁶ (VELASCO, 2002: 35).

Velasco afirma que democracia participativa e amor à pátria se implicam mutuamente. Isto se baseia no que sustentava Tocqueville: o melhor modo de fazer os homens se interessarem por sua pátria é o fazê-los participar em seu governo. A lealdade, desse modo, será mais forte quanto mais os cidadãos sentirem-se presentes no processo de formação e discussão políticos, gerando uma responsabilidade compartilhada entre todos. Portanto, o patriotismo republicano não é outra coisa senão o amor à uma pátria livre e por sua forma de vida. Sternberger expõe que pátria e liberdade são termos que não podem separar-se, pois pátria é a república que nós construímos, a constituição a que damos vida, a liberdade protegida e fomentada pelos próprios cidadãos. Para Velasco, *a constituição consagra um espaço político de liberdade no qual, abandonando a condição de súditos, os homens se tornam cidadãos e protagonistas da gestão e custódia dos assuntos públicos*. Mas deve-se ressaltar que esta proposta não é um *fundamentalismo constitucional*, pois o objeto que suscitaria *devoção patriótica* e lealdade política não é a literalidade do texto. A constituição, não sendo um texto *sagrado e imutável*, é uma obra aberta, suscetível de interpretação e adaptação às contingências históricas. E a virtude de uma boa constituição é a de *servir de instrumento de convivência e de integração a sensibilidades, ideologias e crenças díspares* (VELASCO, 2002: 37-8).

Habermas afirma, ao tratar sobre esta questão da unidade da cultura política na multiplicidade das subculturas, que o anseio por uma coexistência sob direitos iguais certamente sofre uma restrição segundo a qual as confissões e práticas a que se dispensa proteção não podem contradizer os princípios constitucionais vigentes, e ao se cristalizar a cultura política de um país em torno da constituição, o patriotismo constitucional poderá ocupar o lugar do nacionalismo original (HABERMAS, 2002: 134-6).

Velasco conclui seu pensamento acerca deste tema definindo sua concepção republicana de política como um *mínimo denominador comum*, no qual coincidem traços ideológicos e culturais díspares. Para ele, no caso espanhol é perfeitamente convincente a proposta de um *patriotismo da pluralidade* que, através de uma *pedagogia republicana da pluralidade* mobilizaria, de forma consistente e coerente, *sentimentos identitários superpostos no conjunto da cidadania, de maneira tal que emergiria uma cultura pública plurinacional e pluriétnica*⁷ (2004: 207)

II

Tentando analisar as possibilidades de se desenvolver um conceito de patriotismo constitucional no Brasil é que Antônio Cavalcanti Maia estabelece possíveis articulações entre este tipo de patriotismo e a cultura jurídica brasileira. Ele propõe que a versão brasileira deveria assumir uma abordagem mais **radical/incisiva**, pois a nossa constituição de 1988 é um texto progressista, que contém um catálogo generoso de direitos sociais, funcionando como pauta para demandas políticas relacionadas à justiça distributiva, tão cruciais para a nossa sociedade. Maia ainda aponta o fato de que a nossa Lei Fundamental representa motivo de orgulho por possibilitar uma transição exemplar dos governos autoritários para o regime democrático. E, por último, pondera que a auto-estima é um elemento em falta em nosso país e que o patriotismo constitucional poderia ser um modo de se lidar com esta falha (MAIA, 2005: 17).

Em um certo sentido, Maia afasta-se de Habermas ao afirmar que no Brasil devemos falar do patriotismo evocando paixões e utilizando um discurso político retórico. Para o autor,

falar de patriotismo e nacionalismo no Brasil não sugere qualquer tipo de característica racista ou xenófoba. Ao contrário, nossa miscigenação racial e composição étnica híbrida devem ser aceitas e louvadas. Elas nunca incitarão qualquer nacionalismo expansivo, mas sim um nacionalismo integrativo – uma idéia política que poderia funcionar como referência simbólica para um país com proporções quase continentais. Este discurso político – uma força motivadora – pode nos ajudar a fortalecer nossa identidade nacional, que, por sua vez, auxiliará os esforços políticos que precisamos fazer para tornar nosso país, em um futuro próximo, uma sociedade menos injusta (MAIA, 2005: 18-9).

Nesse sentido é que Maia afirma a importância de uma rearticulação de nossas auto-interpretações acerca de nossa própria história que gere possibilidades e perspectivas de futuro ao se buscar novas formas de compreensão que contribuam para uma diferente inteligibilidade da constituição de nossa identidade nacional. Assim, no caso específico da formação social brasileira devemos retomar as reflexões acerca de nossa auto-consciência nacional coletiva. Para isto, Maia aponta dois âmbitos para serem analisados: um com repercussões internas, e outro, com externas. No primeiro, devido à imensidão do território brasileiro, marcado por diferenças regionais gritantes, e com níveis de exclusão social inaceitáveis, não podemos abandonar os esforços de *manutenção e criação de valores compartilhados que possam motivar um mínimo de engajamento cívico e uma re-alocação de recursos a partir de interesses gerais republicanos*. Já no outro âmbito, se o Brasil quer ter voz ativa no cenário internacional deve reforçar seus vínculos identitários, sem deixar de atender a reivindicações culturais minoritárias (MAIA, 2005: 6-7).

Depois disto, Maia tenta desvincular as idéias de patriotismo e de nacionalismo das características que lhes foram dadas durante a ditadura militar no Brasil. Defende então um nacionalismo reflexivo que assuma a forma de um patriotismo constitucional republicano, nos moldes apresentados anteriormente neste trabalho, e coloca-se ao lado das análises do indiano Aijaz Ahmad, que, ao fazer uma comparação entre Brasil e Índia, e mostrar as características geográficas e sociológicas em comum a ambos os países, afirma que *nenhuma das duas formações nacionais se encaixa nas teorias de nação e nacionalismo que emanam da Europa e considera paradigmática a experiência européia*. Assim, é dado especial relevo à especificidade da noção de nacionalismo nestes dois países, o que leva-nos a concluir sobre a necessidade de *uma reflexão própria, distinta, sobretudo, dos nacionalismos racistas do fim do século XIX e da primeira metade do século XX* (MAIA, 2005: 7).

Nessa tentativa de trazer para o contexto brasileiro toda a discussão acerca do patriotismo constitucional, Maia acredita que a idéia de nacionalismo aqui no Brasil não deve fixar-se em uma originalidade historicamente construída, mas deve orientar-se para o futuro, estribada na noção de constituição como um projeto de sociedade. Ao se elaborar uma apropriação crítica do nosso passado evita-se cair nos *lugares-comuns* usuais nessa discussão, nem adotar bandeiras ufanistas. A forma nacionalista brasileira deve, portanto, expressar-se em dois eixos: um cultural e outro político-jurídico. No primeiro, afirma-se a singularidade dos bens culturais, que não podem ser tratados como mercadorias, *tão a gosto das práticas neo-liberais da diplomacia e dos interesses comerciais das grandes corporações estadunidenses*. Já no aspecto político-jurídico, Maia sustenta a possibilidade da adaptação das idéias de patriotismo constitucional desenvolvidas na Europa principalmente por Habermas (MAIA, 2005: 9).

No caso brasileiro, é tarefa urgente a procura de uma forma de compreensão da dinâmica das transformações culturais do nosso país, que é fruto de um processo histórico cultural recente, com sua formação social marcada por assustadores níveis de exclusão (MAIA, 2005: 1). Os fatores que ajudam a demonstrar a importância da análise deste tema são muitos. Os efeitos da globalização, bem como as discussões relativas ao multiculturalismo que operam como *forças centrífugas*, contribuem para o esgarçamento e o enfraquecimento dos vínculos de identidade. É necessário identificar quais fatores e tendências poderão contribuir no sentido contrário, de produção de uma *força centrípeta* que levará à manutenção e ao reforço de uma identidade nacional brasileira, que seja capaz de garantir um *substrato político-simbólico mobilizador* e de nos auxiliar em questões atuais, como as *discussões acerca de um projeto para o país* e na procura de uma maneira de responder às pressões econômica e ideológica estadunidenses (MAIA, 2005: 19). Assim, por um lado, poderá se respeitar/fomentar *as expressões de nossa diversidade cultural e, por outro, fortalecer os vínculos identitários capazes de garantir coesão simbólica e política à desigual e conflituosa realidade brasileira* (MAIA, 2005: 1).

Por último, no contexto americano, há algumas particularidades que nos leva a indagar se o modelo habermasiano de política deliberativa e da inclusão do outro são suficientes para responder a todos os problemas de inclusão. Este modelo, baseado na luta pelo reconhecimento em sociedades complexas, pode ser suficiente em casos como o das lutas feministas ou das minorias raciais ou marginalizados em geral, que já compartilham a substância ética de tais sociedades. Entretanto, segundo Durão, deixando de lado as concepções autoritárias que recusam a democracia e a tolerância no contexto pluralista moderno, há grupos que, com boas razões, não podem aceitar esta base normativa que o estado democrático de direito oferece às sociedades modernas, por não participarem das formas modernas de vida. Para o autor, o reconhecimento das identidades das comunidades indígenas não seria compatível com sua participação nos discursos práticos da política deliberativa, pois, dessa maneira, a conservação de sua forma de vida dependeria de uma destas três alternativas, que são igualmente inaceitáveis:

ou da negação de sua forma de vida por meio da participação política ativa e a conseguinte adoção de um modelo alheio de política; ou muito os indígenas teriam que envolver-se, como afetados pela política deliberativa, para mostrar que não deveriam participar dela, tirando a escada depois de subir; ou, ainda pior, caberia aos cidadãos do estado democrático de direito decidir por si mesmos sobre a conservação de sua própria cultura (DURÃO, 2002: 75).

Mesmo no caso de se defender o direito dos indígenas de, como qualquer outro cidadão, poder escolher conscientemente seus projetos sociais e pessoais, deixando ou não suas formas de vida

tradicionais, eles teriam que utilizar-se do modelo normativo do estado democrático de direito para fazer esta escolha, participando, assim, de um *ethos* de vida que não lhes pertence. Por estes motivos, conclui Durão que o modelo habermasiano parece ser insuficiente para apresentar resposta ao problema dos grupos ou etnias que não podem adotar, com boas razões, a substância ética do estado democrático de direito (DURÃO, 2002: 74-6).

É importante verificar que o modelo aqui apresentado foi desenvolvido na Europa, particularmente na Alemanha. Dentro do contexto do pós-guerra, criou-se a necessidade de se encontrar meios para a unificação de um país que estava destruído pela guerra e com muitas cisões dentro de seu próprio povo. Tais características não estão na origem dos problemas brasileiros e a conotação da palavra “patriotismo” não assume o mesmo sentido no Brasil, devido ao nosso contexto histórico. Assim, o modelo habermasiano deve ser visto com ressalvas, apesar de se apresentar como um instrumento bastante propício para a resolução, dentro do âmbito jurídico, dos problemas decorrentes da necessidade de criação de uma comunidade pluralista, mas coesa e unificada. Antonio Maia fez uma interpretação deste modelo num viés mais republicano, numa tentativa de adaptá-lo à nossa realidade. Mesmo assim, como foi apontado, o estado democrático de direito não consegue resolver todos os problemas das sociedades contemporâneas e, por este motivo, os modelos que servem-se dele para apontar saídas para os problemas devem sempre ser vistos como meios incompletos, apesar de satisfatórios.

CONCLUSÃO

Portanto, foi exposta uma tentativa de encontrar uma resposta ao problema da diversidade e inclusão que seja plausível em termos democráticos. Neste sentido, o estado deve se comprometer com a aplicação imparcial do direito democrático à pluralidade cultural, garantindo o direito a ter distintos códigos de identificação nacional e diversas opiniões sobre o futuro da comunidade política. Em que pese a interpretação dada à ideia de patriotismo constitucional ter se afastado da proposta inicial feita por Habermas, pois foi levada para um viés mais republicano, serve como fomento à discussão e à procura de ferramentas para a solução da problemática apresentada.

Especificamente no contexto da América Latina, a preocupação pela identidade é fruto da indagação sobre o nosso papel na história, sobre quem somos, e o que somos. Apesar de nossa diversidade, devemos criar vínculos identitários que sejam coerentes e fortes para fazer frente à homogeneização cultural imposta pela globalização. É por isto que se faz necessária a análise da proposta de Antonio Maia nos moldes apresentados neste trabalho. Verificamos que alguns problemas não são solucionados por este modelo de criação de vínculos identitários, mas não

é por isto somente que devemos abandonar as teses desenvolvidas. É preciso que encontremos meios que solucionem os anseios para a construção de uma sociedade pluralista e coesa. Por este motivo, é tarefa dos juristas e de toda a sociedade desenvolver propostas de realização deste ideal de sociedade.

NOTAS

1. Maia faz um comentário pertinente: para ele não se deve desvincular toda esta idéia de patriotismo constitucional da maneira engenhosa com que a Lei Fundamental tem sido interpretada pelo Tribunal Constitucional Federal Alemão e do sucesso econômico da Alemanha. Esses são fatores que devem ser levados em conta em qualquer avaliação referente ao surgimento e ao desenvolvimento do patriotismo constitucional. Cf. MAIA, Antônio Cavalcanti. *Diversidade cultural, identidade nacional brasileira e patriotismo constitucional*, p. 13.
2. Estas questões específicas referentes à Europa não serão objeto de estudo do trabalho. Somente são citadas para melhor explicitar a origem da discussão.
3. A ação social é aquela que rege a ação entre os homens. Divide-se em *ação comunicativa*, que ocorre quando os homens buscam o entendimento mútuo, e em *ação estratégica*, que se baseia no cálculo custo benefício sobre os efeitos da própria ação. Cf.: DURÃO, 2002: 18.
4. Para melhores esclarecimentos acerca da discussão entre liberalismo e republicanismo, ver o artigo de Habermas intitulado “Soberania popular como procedimento”, publicado em 1988 e incluído como apêndice ao livro “Direito e Democracia: entre facticidade e validade”. Este debate é retomado no livro “A inclusão do outro”, no qual Habermas relaciona sua teoria do discurso com o liberalismo e o republicanismo.
5. Habermas utiliza-se dos exemplos de países como os Estados Unidos e a Suíça por serem sociedades que conseguiram um admirável grau de estabilidade política embora não contenham uma homogeneidade cultural propiciadora de laços identitários robustos. Por este motivo, foi nos Estados Unidos que este desenvolvimento conceitual recebeu uma de suas análises mais agudas. Cf. Maia, ob. cit, p. 15 a 17 .
6. Habermas, na parte 3 da *Inclusão do outro*, ao polemizar com o republicanismo, discute sobre a aparição, desenvolvimento e futuro do estado nacional, que não pode dar conta dos problemas que surgem em âmbito mundial, e por isso apresenta um modelo de integração social distinto do estado nacional. Cf. DURÃO, 2002: 50. <http://www.casaruibarbosa.gov.br/seminario/DiversidadeCultural/Antonio_Cavalcanti.pdf>. Acessado em 26 out. 2005

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARROYO, Juan Carlos Velasco. 2004. “Republicanismo, constitucionalismo y diversidad cultural. Más allá de la tolerancia liberal”. In: *Revista de Estudios Políticos*, nº 125, pp. 181-209.
- _____. 2002. “Patriotismo constitucional y republicanismo”. In: *Claves de razón práctica*, nº 125, pp. 33-40.
- _____. 2000. “La teoría discursiva del derecho”. Madrid: Centro de Estudios políticos y constitucionales.

Eder Fernandes Monica

DURÃO, Aylton Barbieri. 2002. "Derecho y democracia. La crítica de Habermas a la filosofía política y jurídica de Kant". Ph.D. Dissertation. Universidad de Valladolid.

FREIXEDO, Xacobe Bastida. 2002. "Outra volta de tuerca. El patriotismo constitucional español y sus misérias". In: *Revista DOXA: Cuadernos de Filosofía del Derecho*, n. 25, p. 213-46.

HABERMAS, Jürgen. _____. 2002. "A inclusão do outro: estudos de teoria política". Trad. George Sperber e Paulo Astor Soethe. São Paulo: Loyola.

_____. "Direito e democracia: entre facticidade e validade". 2003. Trad. Flávio Beno Siebeneichler. Vol I e II. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.

MAIA, Antonio C. S. C. 2005. "Diversidade cultural, identidade nacional brasileira e patriotismo constitucional". In: *Diversidade Cultural Brasileira: Edições Casa de Rui Barbosa*. Rio de Janeiro, p. 115-156. Disponível em: < http://www.casaruibarbosa.gov.br/seminario/DiversidadeCultural/Antonio_Cavalcanti.pdf>. Acessado em 26 out. 2005.

RESUMO

Diante da diversidade cultural das sociedades atuais é importante a análise de mecanismos jurídicos que possam reconhecer as diversas formas de vida e que também crie vínculos identitários fortes para que se forme uma cultura política. Para isto, apresenta-se a teoria do patriotismo constitucional, que traz novos conceitos e uma nova maneira de se interpretar a estrutura normativa do Estado Democrático de Direito.

Palavras-chave: Patriotismo constitucional - identidade cultural - Estado Democrático de Direito.

ABSTRACT

In the presence of the cultural diversity of the current societies it is important the analysis of legal mechanisms that can recognize the diverse forms of life and that also it creates strong identity links that form a culture politics. For this, it is presented the theory of the constitutional patriotism, that brings new concepts and a new way of interpreting the normative structure of the Democratic State of Law.

Key-words: Constitutional Patriotism - Cultural identity - Democratic state of Law.

Enviado para publicação em maio de 2007

Aprovado em outubro de 2007