



PUC

DEPARTAMENTO DE DIREITO

O NACIONALISMO PRÉ-ROMÂNTICO DE HERDER

por

DÉBORA CASTANHEIRA PIRES

ORIENTADORA: Rachel de Barros Nigro

2009.1

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO DE JANEIRO

RUA MARQUÊS DE SÃO VICENTE, 225 - CEP 22453-900

RIO DE JANEIRO - BRASIL

O nacionalismo pré-romântico de Herder

por

Débora Castanheira Pires

Monografia apresentada ao
Departamento de Direito da
Pontifícia Universidade
Católica do Rio de Janeiro
(PUC-Rio) para a obtenção
do Título de Bacharel em
Direito.

Orientador(a): Rachel de Barros Nigro

2009.1

AGRADECIMENTOS

À minha família, principalmente à minha mãe, meu pai e meus tios Rodrigo e Antônio, cujo apoio incondicional foi essencial para a finalização deste curso.

A todos os professores que ajudaram a despertar o meu amor ao direito e à filosofia, especialmente Rachel de Barros Nigro, minha querida orientadora, que com seus conselhos fez tudo parecer mais fácil; à Márcia Nina Bernardes e Telma Lage, que me deram a oportunidade de experimentar, ainda na faculdade, um pouco das alegrias e dificuldades do magistério; à Antônio Cavalcanti Maia, que muito gentilmente e com tempo exíguo aceitou rever este trabalho.

Aos amigos Rodrigo Moreira e Jorge Beviláqua, que suportaram as minhas neuroses e leram esta monografia inúmeras vezes em busca de erros.

Enfim, dedico esta monografia à minha mãe e minha irmã..

Resumo

Esta monografia busca contribuir para o debate acerca dos mecanismos de manutenção do processo democrático em tempos de desintegração dos Estados Nacionais e retorno dos movimentos políticos etnonacionalistas. Para isso, recupera o pensamento de Johann Gottfried von Herder, considerado o pai do nacionalismo cultural.

Palavras-chaves

Democracia, Estado, Herder, Nacionalismo, Nação.

SUMÁRIO

Introdução	5
1. A filosofia de Herder e o nacionalismo	15
1.1. Internalização das fontes morais	15
1.1.1. A natureza como fonte.....	21
1.1.2. Autenticidade e Expressividade.....	24
1.2. As noções originais de Herder.....	28
1.2.1. Valorização da cultura	30
1.2.2. O expressionismo	34
1.2.3. O pluralismo	37
2. Herder era nacionalista?.....	40
2.1. Herder como nacionalista político.....	40
2.2. Herder como um nacionalista cultural	41
3. Critérios de nacionalidade e política nacional	49
3.1. A língua como critério de nacionalidade	54
Conclusão.....	61
Bibliografia	63

Introdução

Como já revela o nome do principal organismo internacional em operação – Organização das Nações Unidas –, a sociedade mundial de hoje é politicamente composta de Estados nacionais. Não se trata de um fato banal. É impressionante como, em se tratando de uma estrutura histórica relativamente nova, os Estados nacionais revelaram-se superiores a todas as organizações políticas concorrentes, desde as cidades-Estado (ou suas federações) até os herdeiros modernos dos antigos impérios.

No entanto, não se pode negar que os enormes problemas de nossa época – tais como o crescimento do abismo entre Norte e Sul, a necessidade de um desarmamento geral, a crise do mundo capitalista, a ameaça de uma catástrofe ecológica – têm obviamente um caráter internacional. Dificilmente podem ser solucionados em escalas local, regional ou nacional. Diante desses novos desafios globais, leciona Bauman, a coalizão entre Estado e Nação que permitiu a criação da estrutura jurídica e política básica de nosso sistema internacional não pode mais ser garantida. De fato, “Tendo transferido a maior parte de suas tarefas intensivas em mão-de-obra e capital aos mercados globais, os Estados têm muito menos necessidade de suprimentos de fervor patriótico.”¹

O Estado-nação está em crise. Isto não é, de modo algum, uma novidade. Desde a década de 1980 a “indústria acadêmica” tem fornecido uma vasta e interdisciplinar produção acerca dos conceitos de nação e nacionalismo, chegando a rivalizar com todos os outros focos contemporâneos de produção intelectual.

Este debate em torno da crise do Estado-nação tem o mérito de nos obrigar a repensar com clareza alguns conceitos teóricos e políticos. Retirar as

¹ BAUMAN, Zygmunt. *Identidade*: entrevista com Benedetto Vecchi. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005. p.34

idéias de Estado e Nação do emaranhado de sentidos vulgares e conotações sentimentais com que são normalmente tratados é essencial para estabelecer as bases de qualquer pesquisa que envolva a nacionalidade.

Com efeito, somos tentados a todo o momento a ignorar a historicidade do fenômeno dos Estados nacionais e considerar essa unidade organizacional como o tipo natural de comunidade política. Mas o fato é que existiam Estados modernos muito antes de existirem “nações” no sentido moderno. Só no fim do século XVIII os dois elementos – o Estado moderno e a nação moderna – fundiram-se sob a forma de Estado nacional. São processos históricos convergentes, porém distintos.²

Na tradição jurídica o termo Estado se refere ao mesmo tempo ao ramo executivo que assegura a soberania interna e externa, ao território claramente delimitado e a uma totalidade de cidadãos. Essa definição se apóia na clássica caracterização do Estado moderno, que era concebido por Max Weber como: a) uma ordem administrativa e jurídica; b) um aparato administrativo que é regulamentado por uma legislação; c) autoridade legal sobre as pessoas e atos praticados no seu território; d) a legitimidade para o uso da força.³

Assim, do ponto de vista sociológico, o cerne institucional do Estado moderno é formado por um aparelho administrativo legalmente constituído e altamente diferenciado, que monopoliza os meios legítimos de violência e obedece a uma interessante divisão do trabalho com uma sociedade de mercado que é livre no tocante às funções econômicas.

Quanto à “nação”, apesar de em alguns contextos políticos e jurídicos utilizarmos “nação” e “povo” como termos intercambiáveis, seu sentido está ligado a uma comunidade moldada pela cultura ou por uma escolha política comuns.

² HABERMAS, Jürgen. Realizações e limites do Estado nacional europeu. In: BALAKRISHNAN, Gopal (Org). *Um mapa da questão nacional*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2000. p. 297.

³ WEBER, Max. *Ciência e política: duas vocações*. São Paulo: Martin Claret, 2003.

De acordo com Bauman, essa fusão singular só aconteceu porque trouxe ganhos para os dois lados da equação. Estado e nação precisavam um do outro. Para a nação a união com o Estado era vital: “uma nação sem Estado estaria destinada a ser insegura sobre seu passado, incerta sobre seu presente e duvidosa de seu futuro, e assim fadada a uma existência precária.”⁴

O Estado, por seu turno, solucionou o problema da legitimação de sua autoridade. A forma hierárquica e tradicional de legitimidade política estava sendo minada em todas as suas bases de sustentação. De um lado o conflito entre as profissões de fé e as seitas que vieram na esteira das guerras religiosas levaram a um pluralismo que impossibilitou qualquer reivindicação de legitimação divina dos reis e acabou por exigir a secularização do Estado. Ou seja, a autoridade política precisava de outra legitimação que não a decorrente de uma visão religiosa do mundo, compartilhada por todos. De outro, vários processos de modernização arrancaram a população das relações tradicionais e a libertou dos laços corporativos das primeiras sociedades modernas⁵. Desse modo, a população confrontou-se com a experiência alienante de ser, ao mesmo tempo, mobilizada e isolada.⁶

O Estado nacional enfrentou estes desafios através da ativação política do povo. A nação, como primeira forma moderna de identidade coletiva, teve

⁴ BAUMAN, Zygmunt. *Identidade*. Op. Cit. p. 27.

⁵ HABERMAS, Jürgen. *Realizações e limites do Estado nacional europeu* Op. Cit..

⁶ A Revolução Industrial e a evolução dos meios de transporte e comunicação embaçam a distinção entre os que estão “dentro” e os que estão “fora” da comunidade. A mesmidade se evapora quando a comunicação entre os de dentro e o mundo exterior se intensifica e passa a ter mais peso que as trocas mútuas internas. A comunidade deixa de existir. Uma vez desfeita a comunidade acaba o aconchego de uma vida onde o lugar na sociedade está garantido, mas, além disso, a forma tradicional de justificação do político fica invalidada. Contudo, como observa Hobsbawn, “a palavra ‘comunidade’ nunca foi utilizada de modo mais indiscriminado e vazio do que nas décadas em que as comunidades no sentido sociológico passaram a ser difíceis de encontrar na vida real” (HOBBSAWN, Eric. *A Era dos Extremos: o breve século XX: 1914-1991*. 2ª Ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995. p. 429.) Isso significa que da busca por segurança e tranquilidade surge a necessidade de construir uma comunidade artificial, capaz de criar, pelo menos na imaginação, homogeneidade e segurança. No campo político, a busca por uma nova forma de legitimação encontra resposta com a construção de identidades nacionais. Essas identidades não criam comunidades reais, mas apenas comunidades imaginadas. (Para mais ver: BAUMAN, Zygmunt. *Comunidade: a busca por segurança no mundo atual*. Dentzien. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003 e ANDERSON, Benedict. *Comunidades imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo*. São Paulo: Companhia de Letras, 2008.)

uma função catalisadora para a transformação do Estado moderno primitivo em uma república democrática. Sobre isso, Habermas esclarece que:

O novo tipo de identidade nacional permitiu combinar uma forma mais abstrata de integração social num padrão modificado de processo político: os que tinham estado submetidos a um governo mais ou menos autoritário adquiriram então, gradativamente, a condição de cidadãos. O nacionalismo estimulou essa passagem da condição de súditos privados para a cidadania.⁷

Isso quer dizer que a consciência nacional do povo proporcionou um contexto cultural que facilitou a mobilização política dos cidadãos. A comunidade nacional gerou um novo tipo de vínculo entre pessoas que até então tinham sido estranhas umas às outras. A idéia de pertencer a uma comunidade nacional com uma só identidade formada por uma história, língua e cultura comuns tinha um apelo muito mais forte no coração e mente das pessoas do que as idéias um tanto abstratas de soberania popular e direitos humanos.

O Estado, através da implementação de processos democráticos, explorou essa nova fonte secular de legitimação. Certamente a definição de fronteiras sociais em termos de direitos de cidadania não era uma novidade. Todos os Estados modernos já se utilizavam deste meio para ditar quem está e quem não está incluído na comunidade legal. A diferença é que, antes dos Estados nacionais, ser membro de um determinado Estado significava apenas estar submetido a sua autoridade. Com a transição para o Estado nacional democrático, essa pertença organizacional legalmente atribuída mudou de sentido: a cidadania adquiriu então o significado político e cultural adicional de uma pertença conquistada por uma comunidade de cidadãos investidos de poder.

Isso explica porque a cidadania se explicita em um código duplo: para além do status legal, definido em termos de direitos civis, ela se estende aos

⁷ HABERMAS, Jürgen. *Realizações e limites do Estado nacional europeu*. Op. Cit. p. 299.

membros de uma comunidade culturalmente definida. Esses dois aspectos são complementares. Sem essa interpretação cultural dos direitos de participação política o Estado nacional não teria tido forças para criar um nível novo e abstrato de integração social definido em termos de participação democrática.

A construção de uma identidade nacional foi, portanto, essencial para a consolidação da democracia moderna. Como esclarece Habermas, “Somente a consciência de pertencer a uma mesma nação faz com que pessoas distantes, espalhadas por um vasto território, sintam-se politicamente responsáveis umas pelas outras.”⁸

No entanto, “Depois da era do ‘grande engajamento’ eram chegados os tempos do ‘grande desengajamento’”⁹. A sociedade contemporânea (que aparece sob o nome de “última sociedade moderna”, a “sociedade da segunda modernidade” de Ulrich Beck ou, como a chama Bauman, a “sociedade da modernidade fluida”) é um tempo de grande velocidade e aceleração, do encolhimento dos termos do compromisso, da “flexibilização”, da “redução”, da procura de “fontes alternativas”. A maioria dos pontos firmes que sugeriam uma situação social que era mais duradoura, mais segura e mais confiável que o tempo de uma vida individual não existem mais ou estão desacreditados.

Neste contexto, as afiliações sociais que são tradicionalmente atribuídas aos indivíduos como definição de identidade agora estão se tornando menos importantes e cada vez mais diluídas, principalmente nos países mais avançados do ponto de vista tecnológico e econômico.¹⁰

A identidade perde as âncoras sociais que a faziam parecer natural, predeterminada e inegociável. Como resultado, “a solidariedade de grupo que costumava fornecer o campo de desenvolvimento da democracia não tem

⁸ HABERMAS, Jürgen. *Realizações e limites do Estado nacional europeu*. Op. Cit. p. 302.

⁹ BAUMAN, Zygmunt. *Comunidade: a busca por segurança no mundo atual*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003. p. 41.

¹⁰ DENCİK, Lars. Transformation of identities in rapidly changing societies. In: CARLEHEDEN, Mikael et al. (Org) *The transformation of modernity: aspects of the past, present and future of an Era*. London: Ashgate, 2001.

tempo para fincar raízes e amadurecer”¹¹. Levando-se tudo isso em consideração, o significado de “cidadania” tem sido esvaziado de grande parte de seus antigos conteúdos, enquanto as instituições dirigidas ou endossadas pelo Estado que sustentavam a credibilidade desse significado têm sido progressivamente desmanteladas. Ulrich Beck vai mais longe e propõe que a globalização aponta para “a exclusão da política do quadro categorial do Estado nacional, e até mesmo do papel esquemático daquilo que se entende por ação ‘política’ e ‘não política’”¹².

A desintegração dos meios tradicionais de identificação gera insegurança. Flutuar sem apoio num espaço pouco definido onde não se faz parte de nenhuma comunidade, num lugar perturbadoramente “nem-um-nem-outro”, torna-se, em longo prazo, uma situação enervante e produtora de ansiedade. Daí a crescente demanda por encontrar ou criar novos grupos com os quais se vivencie o pertencimento e que possam facilitar a construção da identidade.

Nestes casos, as pessoas em busca de identidade encontram pouca segurança no Estado, o qual reteve apenas minguados remanescentes de uma soberania territorial que um dia já foi indomável e indivisível.¹³ Os direitos econômicos estão agora fora das mãos do Estado e os direitos políticos que ele pode oferecer são estritamente limitados.

A necessidade desesperada por um “nós” compartilhado leva a busca de critérios de identificação em fontes que, por sua auto-apregoadade antiguidade ou tradição, ofereçam a possibilidade de compromissos de longo prazo. Mas quais seriam estas fontes? Habermas responde que “Hoje em dia, o futuro político parece pertencer novamente às ‘potências originais’, entre as quais Hermann Lübbe conta ‘a religião, a confissão constituída de modo eclesial, por um lado,

¹¹ BAUMAN, Zygmunt. *Identidade*. Op. Cit. p. 36.

¹² BECK, Ulrich. *O que é globalização: equívocos do globalismo e respostas à globalização*. São Paulo: Paz e Terra, 1999. p. 13.

¹³ BAUMAN, Zygmunt. *Identidade*. Op. Cit. p.34.

e a nação, pelo outro’.”¹⁴ Hobsbawn faz uma análise muito parecida ao considerar que em tempos de desorientação social “as posições evidentes em que se recai são a etnia e a religião, isoladas ou em conjunto.”¹⁵

Tanto o separatismo nacional como a corrida para o fundamentalismo são sintomas compreensíveis da desorientação social, do esgarçamento e, às vezes, ruptura dos fios do que costumava ser a rede que ligava as pessoas na sociedade¹⁶. A força destes movimentos é o medo do desconhecido, das trevas em que podemos cair quando desaparecerem os marcos que parecem proporcionar uma delimitação objetiva, permanente e positiva de nosso pertencimento a uma sociedade.¹⁷

Essas considerações nos levam a atentar para o fenômeno da volta dos movimentos políticos nacionalistas em lugares nos quais a “questão nacional” parecia ter se resolvido a uns cem anos. Visto que os homens sempre nascem em algum lugar específico, que falam línguas específicas e que, eventualmente, fazem parte de um grupo étnico, a experiência humana de nascer em algo como que uma condição natural ainda assume grande importância. Nesse sentido, a nação aparece como a garantia última para aqueles que não podem pertencer a mais nada. A identidade nacional tem uma carga simbólica de unidade primordial, indivisibilidade e mesmidade que a fazem parecer como algo fixo, não escolhido, e, por isso mesmo, irrevogável.

Os movimentos políticos que surgem fundamentados neste pertencimento derradeiro buscam, por um lado, encontrar um modo de

¹⁴ HABERMAS, Jürgen. Cidadania e identidade nacional. In: *Direito e Democracia. Vol. II*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997. p. 147.

¹⁵ HOBSEBAWN, Eric J. Etnia e nacionalismo na Europa hoje. In: BALAKRISHNAN, Gopal (Org). *Um mapa da questão nacional*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2000. p. 278.

¹⁶ Em muitos locais a religião tende a se mesclar com o nacionalismo, insuflando-o com grande poder de atração e uma aura de “santidade”: é este o caso do catolicismo na Polônia e Croácia (como também, em um contexto diferente, na Irlanda), do cristianismo ortodoxo na Sérvia e Rússia, do evangelismo conservador nos Estados Unidos, de certas formas de judaísmo ortodoxo em Israel, do islã na Líbia e Irã. Em outros casos, a religião e o nacionalismo são rivais que se opõem ou mesmo forças em aberto conflito, como é o caso do fundamentalismo islâmico e do nacionalismo na Turquia e no Oriente Médio. (LÖWY, Michael. Nacionalismo e a nova desordem mundial. In: NOVAES, Adauto (Org.) *A crise do Estado-nação*. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2003.)

¹⁷ HOBSEBAWN, Eric. *Etnia e nacionalismo na Europa hoje*. p. 281.

proteger a comunidade local dos ventos da globalização, uma proteção que os Estados nacionais não podem mais fornecer. Por outro lado, buscam assumir um papel político de destaque frente ao enfraquecimento das estruturas estatais que forneciam as bases nas quais os relacionamentos sociais podiam ser rotineiramente conduzidos.¹⁸ Hobsbawn salienta que a mudança europeia geral que vai da política étnica para a política nacionalista assume duas formas que têm em comum o desejo de controlar a política estatal: o separatismo nacional e o xenofobismo.¹⁹

Contudo, frente à crise da soberania estatal e das instituições democráticas, estes novos movimentos apagam as referências específicas à ordem do Estado democrático de direito, à historiografia política e à dinâmica da comunicação de massas, e desconsideram as contribuições da identificação nacional para o estabelecimento da democracia. Eles propositalmente desconsideram a tradição revolucionário-democrática que acompanhou o nacionalismo do século XVIII e se consideram como descendentes apenas do tipo de nacionalismo cultural e romântico do século XIX, reutilizando os critérios lingüísticos e étnicos de pertencimento para estabelecer quem está “dentro” e quem está “fora” da comunidade.

Nesta esteira, este trabalho visa contribuir para o debate sobre o nacionalismo cultural e a democracia, fornecendo material para a discussão sobre as possibilidades democráticas para além de um nacionalismo excludente e xenófobo. Para isso, recupera o pensamento do autor cujos trabalhos forneceram, ainda no século XVIII, as bases para que os critérios de nacionalidade do século XIX fossem estabelecidos: Johann Gottfried von Herder. Fazendo isso buscamos compreender quais são os limites do nacionalismo cultural e, também, se sua utilização política desvinculada do

¹⁸ BAUMAN, Zygmunt. *Identidade*: entrevista com Benedetto Vecchi. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005.

¹⁹ HOBSEBAWN, Eric J. *Etnia e nacionalismo na Europa hoje*. Op. Cit. p. 274.

sentido revolucionário democrático é uma alternativa para o reforço das identidades coletivas na contemporaneidade.

A relevância do estudo de Herder reside no fato de que as questões por ele suscitadas permanecerem vivas e continuarem exercendo influência mesmo três séculos depois seu lançamento em lugar de terem perecido com a extinta sociedade de Weimar, na qual foram concebidas. Elas passaram a fazer, de algum modo, parte de nosso *background*, o espaço moral dentro do qual nos orientamos para decidir questões relevantes. Isto quer dizer que, mesmo que não saibamos exatamente de onde vêm essas idéias, é em parte com base nelas que tomamos nossas decisões diárias sobre o que é certo ou errado, bom ou ruim, razoável ou não. Isaiah Berlin comenta que o trabalho de Herder desempenhou um “papel principal na transformação dos critérios de seleção e interpretação dos fatos históricos, afetando assim a visão dos próprios acontecimentos.”²⁰

Isso bastaria para demonstrar a necessidade de recuperar o pensamento deste autor, existe, no entanto, motivo ainda mais forte. Com efeito, tanto a identidade pessoal quanto a organização social conhecida como Estado-nação, estão sendo desafiadas. Ora, é em tempos de crise que a necessidade de articular e explicitar as fontes de nossa constituição se torna mais aguda. Afinal, qualquer novo rumo a tomar depende do entendimento do que parece desmoronar. Assim é que a compreensão de Herder passa a ser essencial para enfrentar algumas das mais angustiantes questões contemporâneas, como a nova força exercida pela identificação religiosa e o renascimento dos nacionalismos em um mundo cada vez mais globalizado.

Para alcançar este objetivo o trabalho está dividido em 3 partes. Na primeira, pretendemos comprovar que Herder foi o precursor do nacionalismo romântico, para isso discutimos suas teses originais e em que medida elas influenciaram o desenvolvimento dos critérios de nacionalidade. Na segunda,

²⁰ BERLIN, Isaiah. *Vico e Herder*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1982. p. 5.

estudamos se as teses do autor podem ser consideradas como dentro da tradição do princípio da nacionalidade, e com isso verificaremos se em suas fontes o nacionalismo cultural tinha ambições políticas. Por último, focamos no critério lingüístico de nacionalidade para compreender qual foi o papel do nacionalismo cultural na formação de uma comunidade política.

1.

A filosofia de Herder e o nacionalismo

Na introdução, nos concentramos em explorar os conceitos de Nação e Estado, além do significado do projeto político nacionalista. Chegamos ao centro de nosso trabalho, onde buscaremos nas noções originais de Herder a gênese do pensamento revolucionário que permitiu a existência do nacionalismo enquanto movimento político. Para isso estudaremos o ambiente teórico-cultural do Século XVIII, onde as idéias de Herder foram elaboradas, e compreendemos de que forma a reação ao ideário Iluminista dominante gerou um pensamento voltado para a imaginação e a expressão.

A compreensão adequada do pensamento de Herder exige uma breve exposição do contexto da filosofia moral dentro do qual as idéias originais do autor foram concebidas. Este trabalho não busca, todavia, pesquisar exaustivamente este tema, mas somente fornecer as bases para que o pensamento de Herder seja compreendido da forma adequada. Todo o pensamento do autor depende de uma filosofia moral que coloca a *expressão* como parte do desenvolvimento interior do ser humano e a *autenticidade* como vocação.

1.1

Internalização das fontes morais

O mundo moral dos modernos é significativamente distinto do de civilizações precedentes. Toda a noção de ordem moral cósmica que conferia sentido à filosofia antiga desapareceu sob o peso do colapso das hierarquias sociais com base na honra, ou seja, aquelas intimamente ligadas à diferenciação e desigualdade, como a sociedade grega ou a de corte do *Anciën*

Regime. O esfacelamento dos tradicionais referenciais externos desencadeou um processo de busca das fontes morais no próprio homem que passou a ser, aparentemente, a única base sólida de valoração. Assim é que hoje, depois de todo este processo de internalização das fontes morais²¹, parece familiar que a forma “correta” ou “boa” de conduta humana seja determinada por algo dentro do ser.

Apesar deste sentimento de naturalidade, é necessário reconhecer que os séculos XVII e XVIII representaram uma grande descontinuidade com a tradição ocidental de pensamento²² acerca das questões morais.

Com efeito, desde os pré-socráticos a busca pela resposta de qual é o caminho para a verdade e para o bem viver está presente em nossa filosofia, foi Platão, no entanto, que se apresentou como figura chave no estudo da questão²³.

Na doutrina moral platônica o lugar ao qual deveríamos nos dirigir para obter acesso a um estado moral superior era o mundo das idéias. Para Platão, o êxito da vida ética dependia da busca do agente pelo conhecimento do Bem e pela organização da alma de acordo com ele. Conhecer o Bem significa saber a Verdade das coisas, pois ele é unívoco e não pode ser entendido de diversas maneiras. Nesse sentido, virtude é conhecimento. A menos que o homem seja

²¹ Este termo é utilizado por Charles Taylor em seu livro *As fontes do self* para designar o processo em estudo.

²² Isaiah Berlin propõe que podemos reduzir o pensamento ocidental a três proposições básicas: (i) a primeira é a questão da verdade. Para todas as perguntas reais deve haver uma, e somente uma, resposta correta; (ii) a segunda proposição diz respeito às questões de valor – como devemos viver, o que devemos fazer, o que é certo, o que é errado – ou seja, questões de filosofia moral; (iii) por último está a proposição da coerência, que diz que todas as respostas devem ser compatíveis para serem reais. Ver: BERLIN, Isaiah. *The assault on the french enlightenment*. John Danz Lectures, University of Washington, 22, 24 and 25 February 1971. 35,554. Disponível para consulta em <http://berlin.wolf.ox.ac.uk/lists/nachlass/assault1.pdf> no dia 30 de abril de 2009.

²³ Apesar de podermos encontrar desde os pré-socráticos algumas reflexões com o intuito de descobrir porque os homens devem se comportar de uma determinada maneira, existe um consenso sobre a figura de Sócrates como inaugurador de um estilo de pesquisa ética, analítica e argumentativa que permaneceria dominante por séculos. E Platão, seguindo a trilha aberta por Sócrates e organizando o pensamento de sua época, é considerado o melhor representante desta perspectiva moral de fontes externas que estamos analisando. Para mais ver: CELEDON, Esteban Reyes. *Do Prazer e do Bem na ética de Platão: um estudo a partir dos diálogos Protágoras e Górgias*. 1999. Dissertação (Mestrado) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Filosofia.

capaz de entender a realidade e a ele mesmo, ele não vai ser capaz de descobrir a forma correta de viver.

O que impede o homem de alcançar o mundo das idéias são os sentidos, que criam ilusões no processo cognitivo. Por isso o primeiro passo no caminho da moralidade é o controle dos impulsos. Platão é categórico neste sentido, o corpo constitui para a alma “uma espécie de prisão, através da qual ela devia forçosamente encarar as realidades, ao invés de fazê-lo por seus próprios meios e através de si mesma”²⁴. É função da filosofia libertar o homem da prisão formada pelos sentidos. Uma vez libertada do jugo dos sentidos, a alma restará ordenada pela razão e em ordem, desfrutando de concórdia e harmonia²⁵. Ao contrário, quem insiste em permanecer ligado às ilusões do que vê, ouve ou sente será infeliz: “Mais numerosas são as desgraças que atingem o homem escravizado a suas paixões”²⁶.

De acordo com Taylor, podemos perceber que na doutrina platônica as fontes morais aparecem como centralizadas, ou seja, a mente é um espaço unitário onde a pessoa encontra as formas mais elevadas de comportamento moral. Mas centralizar não é internalizar²⁷. De fato, a oposição entre interior e exterior não faz sentido dentro da argumentação de Platão. Isto porque a racionalidade está ligada à percepção da ordem. Mas essa ordem com a qual a razão está associada não é apenas aquela que seríamos tentados a chamar de interna, aquela entre as diferentes metas, apetites e elementos da alma. A ligação fundamental é com o cosmo (Κοσμος), a ordem que rege todas as coisas que existem, desde a configuração das estrelas até a alma humana.

²⁴ PLATÃO. *Fédon*. 82d. São Paulo: Abril, 1962. p. 94

²⁵ É interessante notar que na antiguidade o tema da ilusão sensível aparece como evitável. “As paixões podem interferir com o conhecimento, mas é sempre possível remover essa interferência, seja para permitir o funcionamento correto da vontade na produção do saber, seja para salvaguardar a objetividade do entendimento em sua função de propor à vontade diretrizes confiáveis.” ROUANET, Sergio Paulo. *A razão cativa: as ilusões da consciência: de Platão a Freud*. 3ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1990. p. 59.

²⁶ PLATÃO. *A República*. 2ª ed. São Paulo: Escala, 2007. P. 321.

²⁷ TAYLOR, Charles. *As Fontes do Self: a construção da identidade moderna*. 2ª ed. São Paulo: Loyola, 2005. p. 162.

Então, alcançar o Bem é, de certa forma, o descobrimento e a conformação com uma ordem pré-definida. A razão alcança sua plenitude na visão da ordem maior. Essa visão alcança uma espécie de clímax com a Alegoria da Caverna; o prisioneiro da caverna é uma sombra movendo-se entre outras sombras, mas pode aceder, pela inteligência, e sob a condição de não se deixar ofuscar pela luz, ao livre céu das idéias²⁸.

Como vimos na doutrina moral de Platão, a antiguidade concentrava as fontes constitutivas da moralidade em lugares externos ao homem. Esta noção permaneceu durante longo tempo como subjacente ao nosso sentimento moral, ainda na Idade Média o teísmo cristão faz o mesmo. Era natural para platônicos cristãos como Santo Agostinho ver Deus ocupando o lugar da idéia platônica de Bem (no sentido de que ambos fornecem o princípio supremo de ser e saber). Há, no entanto, uma diferença marcante entre os pensamentos de Platão e Agostinho que faz com que ele seja considerado por Taylor como o precursor das considerações sobre internalização das fontes morais²⁹.

De fato, em Agostinho a dicotomia interior/exterior ganha importância. Isso acontece porque, apesar de Deus poder ser conhecido por meio da ordem que criou, a verdade divina só é conhecida na medida do que o homem consegue apreender por meio da razão. E Deus é o alicerce básico de nossa atividade cognitiva: Ele não está só no que é visto, mas também o que capacita a visão. Desta forma, Deus não está apenas “lá fora” iluminando o mundo, é também uma luz interior que permite o entendimento.

Agostinho muda o foco do campo dos objetos de conhecimento para a própria atividade de conhecer; Deus pode ser encontrado aí. Isso explica porque a interioridade ganha importância, uma vez que o homem é o único ser capaz de conhecer.

²⁸ ROUANET, Sergio Paulo. *A razão cativa: as ilusões da consciência: de Platão a Freud*. 3a ed. - São Paulo: Brasiliense, 1990. p 59.

²⁹ Em seu livro “As fontes do Self”, Taylor comenta que “Não é exagero dizer que foi Agostinho quem introduziu a interioridade da reflexão radical e legou-a à tradição ocidental do pensamento.” TAYLOR, Charles. *As fontes do self*. p., 175.

No entanto, o caminho interior é somente um acesso para o que está além, Deus. A dicotomia interior/exterior adquire importância porque o caminho para conhecer Deus passa pelo interior.

A partir de Agostinho o ponto de vista da primeira pessoa torna-se fundamental para a epistemologia moderna, esse caminho culmina em Descartes e na noção do “eu penso” como algo externo à experiência do mundo. Em alguns sentidos Descartes é profundamente agostiniano: a ênfase na reflexão radical, a importância do *cogito*, o papel central de uma prova da existência de Deus que vem de “dentro”. Apesar disso, ele introduziu na interioridade agostiniana uma mudança radical: situa as fontes morais completamente dentro do ser.

No século XVII e início do século XVIII, o enorme sucesso das ciências físicas, o vasto triunfo de Galileu e Newton, naturalmente impressionaram. Se Newton podia, com algumas proposições muito simples, explicar fatos antes legados apenas à especulação, por que não aplicar seu método àquelas regiões onde a obscuridade e a confusão ainda existiam?

O período moderno foi dominado ao mesmo tempo pelo fato novo, pós-galilaico, da falibilidade estrutural dos sentidos e pela preocupação de assegurar o progresso da ciência, pressente a importância de eliminar os obstáculos ao conhecimento. Tudo isso tornava necessário ao pesquisador assumir uma postura de afastamento de seu objeto, para que o resultado não fosse contaminado.

Foi Descartes quem popularizou o conceito de razão baseado na dicotomia sujeito-objeto no qual o ser humano é compreendido como um agente desprendido, independente e afastado de tudo ao seu redor. Essa ênfase na separação entre o sujeito pensante e o objeto do conhecimento faz com que o homem seja visto como desengajado do mundo exterior.³⁰

³⁰ ROUANET, Sergio Paulo. *A razão cativa*. Op. Cit. p 42-43.

Por conseguinte, o sujeito cartesiano é construído sem a participação do externo, do outro. Esse ponto de vista reifica uma visão de sujeitos humanos como representações, definidos independentemente de encarnação e contexto social:

Isto quer dizer que, facilmente, nós vemos o agente humano como, na primeira instância, um sujeito de representações: representações, primeiro, sobre o mundo externo; e segundo, retratos/imagens de fins desejados ou temidos. Este sujeito é monológico. Está em contato com um mundo ‘externo’, inclusive outros agentes, os objetos com os quais eles lidam, seus corpos, mas este contato está através das representações que tem ‘por dentro’. O sujeito é, em primeira instância, um espaço ‘interior’, uma ‘mente’, para usar terminologia antiga, ou um mecanismo capaz de processar representações, se nós seguirmos o modelo inspirado no computador que está em moda hoje em dia. O corpo, outras pessoas podem formar os conteúdos das minhas representações. Mas o que ‘eu’ sou, como um ser capaz de ter tais representações, o espaço interior em si mesmo, é definido independentemente do corpo e do outro. É um centro de consciência monológica.³¹

O ser conhece a realidade afastada dele formando uma representação correta das coisas – um quadro interior correto de uma realidade exterior³². Por isso com Descartes modifica-se o sentido de autodomínio encontrado em Platão, ele consiste no controle dos sentidos para que a representação da realidade seja construída de forma apropriada. Nossos sentidos nos trazem uma percepção de mundo irremediavelmente confusa e obscura, da qual temos que nos libertar.

Essa nova noção de razão constitui a base para a ética de Descartes. É da hegemonia da razão em si que vem nosso maior contentamento. Essa hegemonia significa uma instrumentalização racional dos desejos³³. Na teoria

³¹ TAYLOR, Charles. The Dialogical Self. In: D. R. HILEY et al (Eds.) *The interpretive Turn: Philosophy, Science, Culture*, Ithaca: Cornell University Press, 1991. p. 307.

³² Descartes declara que está “seguro de que não posso ter conhecimento do que está fora de mim a não ser por meio das idéias que tenho dentro de mim.” In Carta a Gibieuf, 19 de janeiro de 1642; DESCARTES, René, *Philosophical Letters*, Oxford Univ. Press, 1970 Apud TAYLOR, Charles. *As Fontes do Self*. p. 190-191.

³³ A doutrina da hegemonia da razão já era defendida pelos estoicos. Porém há em Descartes uma mudança radical de interpretação em relação a essa corrente de pensamento. Para os estoicos a hegemonia da razão era a de uma certa visão de mundo, em que tudo que acontece vem da providência divina.

cartesiana o mundo se ordena tendo em vista sua funcionalidade. De acordo com Taylor, essa nova definição do que é o domínio da razão traz consigo uma internalização das fontes morais. Quando a hegemonia da razão passa a ser compreendida como controle racional, como a capacidade de objetificar o mundo, as fontes da força moral já não podem ser compreendidas como exteriores a nós. Se o controle racional significa que a mente domina o mundo, então o senso de superioridade do bem viver e a inspiração de chegar a ele devem vir da percepção que o agente tem de sua própria dignidade como ser racional³⁴.

1.1.1.

A natureza como fonte

Mas o passo decisivo para a internalização das fontes morais foi dado por Rousseau. O naturalismo iluminista de Descartes teve, obviamente, importância colossal na formação de nossa sociedade e cultura contemporâneas. Mas é igualmente óbvio que tenha sido contestado e criticado. Rousseau faz parte destas reações ao racionalismo naturalista do Iluminismo.

Em contraposição aos enciclopedistas, dos quais, aliás, começou como amigo, Rousseau acreditava em uma visão moral em que não havia espaço para uma definição unidimensional da vontade. Para o autor genebrino, o bem e o mal estão em conflito no ser humano, e não era a ascensão da razão que poderia salvar a humanidade da depravação moral. Como define Taylor:

³⁴ Charles Taylor acredita que o conceito moderno de dignidade da pessoa humana, entendida em termos universais, ganhou força neste período, através da internalização das fontes e da possibilidade da existência de uma humanidade despreendida. Para mais ver: TAYLOR, Charles. *As Fontes do Self*. p 200.

O mal humano não era o tipo de coisa que poderia ser compensado por um aumento de conhecimento ou de esclarecimento. De fato, a crença de que isso poderia acontecer era, ela própria, parte da distorção moral, e o apoio dela só agravava as coisas. O que era necessário era uma transformação da vontade³⁵.

A humanidade não precisa, argumentava Rousseau, de mais razão ou de mais cultura para se tornar melhor. Na verdade, o efeito das ciências aparece claro: é “a depravação, real, e nossas almas se corromperam à medida que nossas ciências e nossas artes se encaminharam para a perfeição.”³⁶ O mal humano não poderia ser superado por esforços intelectuais, somente um retorno às formas naturais de encarar a realidade, sem a interferência da racionalidade naturalista, poderia nos mostrar o bem viver.

Isso pode nos levar a pensar em Rousseau como um primitivista, defensor de um retorno à natureza e uma negação do progresso³⁷. Na verdade, sua tese é ainda mais polêmica e influente: a idéia de recuperar o contato com a natureza significa um escape da dependência calculista do outro, da força da opinião, das ambições e das aparências que multiplicam nossas necessidades e nos tornam mais dependentes. A liberdade que Rousseau propõe significa a *descoberta dos motivos das próprias ações dentro de si*. O problema da sociedade é que:

Hoje, que pesquisas mais sutis e um gosto mais fino reduziram a arte de agraciar a princípios, reina nos costumes uma vil e enganadora uniformidade, parecendo que todos os espíritos foram atirados num mesmo molde: a polidez sempre exige, o decoro ordena; sem cessar, todos seguem os usos, jamais o seu próprio gênio. Ninguém mais ousa parecer aquilo que é; e, nesse constrangimento perpétuo, os homens que formam esse rebanho chamado sociedade colocados nas mesmas circunstâncias farão todos as mesmas coisas, se motivos mais poderosos não os desviarem. Jamais saberemos bem a quem nos dirigimos: precisamos pois, para

³⁵ TAYLOR, Charles. *As Fontes do Self*. Op. Cit. p. 456.

³⁶ ROUSSEAU, Jean Jaques. *Discurso sobre as ciências e as artes*. p. 7. Disponível para consulta em http://www.dominiopublico.gov.br/pesquisa/DetalheObraForm.do?select_action=&co_obra=2242, no dia 11 de maio de 2009.

³⁷ Charles Taylor argumenta que o que é muitas vezes mal interpretado como primitivismo em Rousseau é sua defesa incontestada da austeridade contra uma civilização de necessidades de consumo cada vez maiores. TAYLOR, Charles. *As Fontes do Self*, Op. Cit. p. 460.

conhecer um amigo, esperar as grandes ocasiões, isto é esperar que não haja mais tempo, pois que é precisamente nesse tempo que seria essencial conhecê-lo.³⁸

O impulso original da natureza é correto, mas o efeito de uma cultura depravada é que perdemos o contato com ele³⁹. Sofremos essa perda porque não dependemos mais de nós mesmos e desse impulso, e sim das outras pessoas e suas opiniões a nosso respeito. Para retomar o caminho do bem devemos entrar em contato com o impulso da natureza dentro de nós. Às vezes Rousseau recorre a uma analogia auditiva: a natureza é comparada a uma voz interior. A consciência fala conosco a linguagem da natureza.

Como a razão não constitui fonte moral, é a voz interior de meus verdadeiros sentimentos que define o que é o bem⁴⁰. Na noção de natureza como fonte são os sentimentos que definem o que é uma ação boa. O bem é descoberto através de um voltar-se para dentro, de uma consulta às nossas profundezas sentimentais. A moralidade, portanto, diz respeito à atenção que cada homem presta à sua voz interior como uma forma de contato com sua natureza. Há aqui uma interioridade mais profunda e uma autonomia mais radical que em nenhum momento anterior.

A filosofia da natureza como fonte abriu ao sentimento um papel de destaque na vida moral. Isso revolucionou a posição ocupada pelo sentimento na psicologia moral e iniciou a virada expressivista que culminará no Romantismo.

³⁸ ROUSSEAU, Jean Jaques. *Discurso sobre as ciências e as artes*. p.6 disponível para consulta em http://www.dominiopublico.gov.br/pesquisa/DetalheObraForm.do?select_action=&co_obra=2242, no dia 11 de maio de 2009.

³⁹ “Vamos estabelecer como regra incontestável que os primeiros impulsos da natureza são sempre corretos; não há pecado original no coração humano.” (ROUSSEAU, Jean Jaques. *Emile*. Paris: Editions Garnier, 1964. Livro II, p. 81. Apud: TAYLOR, Charles. *As fontes do Self*. p. 458.)

⁴⁰ A valorização do sentimento é uma tendência mais antiga e já havia aparecido nas teorias morais de Shaftesbury e Hutcheson. Charles Taylor considera o pensamento destes autores como passos intermediários entre o deísmo naturalista e as futuras concepções éticas internalizadas. Ver TAYLOR, Charles. *As Fontes do Self*, capítulos 15 e 16.

1.1.2.

Autenticidade e Expressividade

Assim, na filosofia moral de Rousseau reside o ponto de partida para uma família de idéias do final do século XVIII que utilizam a representação da natureza como fonte interior. As noções de uma voz ou impulso interior, de que encontramos a verdade dentro de nós e, em particular, em nossos sentimentos, foram conceitos cruciais para o *Sturm und Drang* alemão e continuaram se desenvolvendo durante o período romântico, tanto na Inglaterra quanto na Alemanha. De acordo com Charles Taylor, “a descrição da natureza como fonte foi uma parte essencial do repertório conceitual em que o Romantismo surgiu e conquistou a cultura e a sensibilidade européias”⁴¹.

Foi a doutrina moral de Rousseau que forneceu as bases para o Romantismo. Mas o fato é que, talvez não tão curiosamente, os maiores desenvolvimentos teóricos do período se deram acerca de dois tópicos apenas implícito nas teorias rousseauianas: a importância da originalidade e da expressividade como constitutiva do ser humano.

De fato, as noções de autenticidade e expressão estão presentes todas as idéias morais de Rousseau sem serem, no entanto, foco de seu pensamento. A articulação destas idéias só ganha vulto com Herder e, como pretendemos demonstrar, exerce forte influência sobre os movimentos políticos nacionalistas.

Em primeiro lugar, necessário considerar que, se a natureza é a fonte moral interior, só é possível saber o que é o bem viver se a dimensão interna é articulada (ou seja, compreendida e organizada), de modo a tornar inteligíveis as profundezas interiores do ser humano. Uma vez articulado o impulso interior, ele se torna manifesto através da expressão. Desta forma, expressar os

⁴¹ TAYLOR, Charles. *As Fontes do Self*. Op. Cit. p. 471.

sentimentos no rosto, expressar os pensamentos através de palavras, expressar a visão das coisas por meio de uma obra de arte, todas são todas maneiras de articular a interioridade. A manifestação, por sua vez, ajuda a definir o que deve ser formulado; no ato de manifestar compreendo melhor meus sentimentos e isso pode modificá-los. De acordo com Taylor:

(...) a idéia de natureza como fonte intrínseca caminha junto com uma visão expressiva da vida humana. Realizar minha natureza significa comungar com o *élan*, a voz ou impulso, interior. E isso torna manifesto para mim e para os outros o que estava oculto. Mas essa manifestação também ajuda a definir o que deve ser realizado. A direção desse *élan* não estava e não podia estar clara antes dessa manifestação.⁴²

O desenvolvimento mental humano é visto como resultado da articulação da interioridade. De acordo com Taylor, Herder vê o crescimento como a manifestação de uma força interior (referida como *Kräfte*), lutando para se realizar externamente⁴³.

A noção de expressão cultivada principalmente por Herder neste período entre o Iluminismo e o Romantismo levou ao estudo da segunda noção que acima consideramos como original de Rousseau: a autenticidade. Somente cada ser pode se voltar para o interior e encontrar o bem, expressando o que estava oculto. Este é um trabalho individual, cujo objetivo é trazer à tona o que cada um tem de mais original, sua voz interna⁴⁴.

⁴² Ibid. p. 480-481.

⁴³ Essa concepção de crescimento mental como realização do potencial da natureza reflete um retorno maciço dos modelos biológicos de crescimento, em contraposição aos modelos mecanicistas de associação. Isso se deve muito à idéia aristotélica da natureza que realiza seu potencial. Mas há uma diferença importante. Aristóteles fala da natureza como algo exterior e impessoal, enquanto em Herder ela aparece como internalizada. (TAYLOR, Charles. *As fontes do Self*. p. 481). O *Kräfte* é uma força dinâmica, cuja noção foi muito provavelmente derivada de Leibniz, que não é descoberta nem atua de nenhuma maneira *a priori* ou transcendente, mas também não é descrita como suscetível de ser testada cientificamente. A natureza desta força constitui um quebra-cabeça para os comentaristas, mas é evidente que não parecia problemática para Herder. (Ver: BERLIN, Isaiah. *Vico e Herder*. p. 214).

⁴⁴ “Quando este ideal de autenticidade emerge com Herder, ele nos conclama a descobrir a nossa individualidade de forma monológica, ou seja, cada self deve voltar-se para seu interior. Contudo, o modo de ser do agente humano não é gerado apenas internamente, monologicamente.” NIGRO, Rachel Barros. *Charles Taylor : as fontes morais do self moderno*. Rio de Janeiro, 2003. Dissertação (Mestrado) - Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Filosofia, p. 87

Portanto para Herder cada indivíduo (e cada povo) possui um modo original de ser humano, todo ser humano é diferente e possui sua própria medida para qual é a melhor forma de vida. Por esse motivo, não é possível encontrar um modelo de bem viver fora de nós mesmos. A única maneira de alcançarmos a bem é pela fidelidade ao que somos. É tarefa do indivíduo a descoberta e articulação de sua própria originalidade.

Esta maneira de considerar a originalidade amplia consideravelmente a importância do contato com a natureza interior. Se em Rousseau o homem deveria evitar moldar sua vida de acordo com exigências da conformidade externa, em Herder nem sequer é possível encontrar fora de si um modelo pelo qual viver. Cada ser humano deve ser fiel a si mesmo, e isso significa ser fiel à própria originalidade. Nas palavras de Herder: “o valor moral é um fantasma que aparece para cada pessoa de uma maneira diferente, em outro formato: um verdadeiro Proteus que por meio de um espelho mágico sempre muda, e nunca se mostra como o mesmo.”⁴⁵

Mas nas teorias herderianas a idéia de originalidade como vocação não foi limitada à esfera individual. A noção de cultura nacional também é dependente da idéia de originalidade. Taylor destaca que Herder aplicou seu princípio de originalidade em dois níveis: i) na pessoa individual e sua relação com os demais; ii) aos povos dotados de cultura entre outros povos. Assim como os indivíduos, um *Volk* deve ser fiel a sua própria cultura, ou seja, a sua matriz de valores.

A moralidade humana é, por conseguinte, formada em duas frentes: uma individual e a outra e a do grupo. Isso está ligado, em grande parte, ao papel que Herder atribui ao grupo e a convivência com o outro na formação do homem.

⁴⁵ HERDER, Johann Gottfried. On the Change of Taste. IN: FORSTER, Michael (Org), *Herder: Philosophical Writings*. New York: Cambridge University Press, 2002. p. 247. No original: “moral value is a phantom that appears to each person in another way, in another shape: a true Proteus who by means of a magic mirror ever changes, and never shows himself as the same”.

Pedro Caldas afirmou que, para Herder, o mais importante para entender cada nação seria penetrar em sua alma e conhecer o que de natural cada uma possuía. A noção de naturalidade aproxima-se aqui da idéia de originalidade; cada nação é mais natural na mesma medida em que não há nela imitação e sim a expressão de suas próprias características. A naturalidade da nação consiste em sua espontaneidade, na ausência de intencionalidade em suas representações, em sua capacidade de mostrar si mesma. Senão, vejamos o que Caldas nos diz a esse respeito:

Parece-nos fundamental enfatizar que, para Herder, dadas as bases antropológicas por ele levantadas, não há princípio imitativo na alma. Esta não imita, e é sempre algo que se mostra como algo individualizado, infenso a reduções e que somente pode ser vislumbrada desde si mesma. Não é de origem animal nem de origem divina. Está só e individualizada.⁴⁶

Essa transformação de ‘a cultura’ para ‘minha cultura’ representa, para Julien Benda, o sinal da Idade Moderna, sua contribuição insubstituível e fatídica para a história moral da humanidade.⁴⁷ A cultura passa a ter dois significados, por um lado é o domínio no qual se desenvolve a atividade espiritual e criadora do homem; por outro, o espírito do povo que impregna o pensamento mais nobre e os gestos mais simples da existência cotidiana.

A articulação destas noções de autenticidade e expressividade, latentes nos estudos de Rousseau, garante o fundamento sobre o qual Herder constrói todo o seu pensamento: desde filosofia política e sua filosofia da linguagem até sua teoria da história. Por isso, ao analisarmos as teses originais de Herder, que marcaram profundamente o pensamento ocidental, devemos ter em mente que elas são parte desta filosofia moral que coloca a expressão como parte do desenvolvimento interior do ser humano e a autenticidade como vocação.

⁴⁶ CALDAS, Pedro Spinola Pereira. *Teologia da história: o fundamento do historicismo em Johann Gottfried Herder*. Dissertação de Mestrado defendida pelo Departamento de História da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, em 30 de agosto de 1999, p. 64.

⁴⁷ BENDA, Julien. *La Trahison des clercs*. Paris: Pluriel, 1977. p.

1.2.

As noções originais de Herder

A fama de Herder deve-se ao fato dele ser o pai das noções relacionadas com o nacionalismo, o historicismo e o *Volksgeist*⁴⁸, bem como o líder da romântica revolta contra o classicismo, o racionalismo e a fé na onipotência do método científico.

De acordo com a visão geral do autor, ao se colocar contra a concepção Iluminista dominante que acreditava em uma realidade ordenada em termos de leis universais, eternas, objetivas e imutáveis, que poderiam ser descobertas através da pesquisa racional, Herder estimulou o crescimento do particularismo, do nacionalismo e do irracionalismo literário, político e religioso, e, conseqüentemente, desempenhou um papel de destaque na transformação do pensamento e da ação dos homens da geração que lhe seguiu.

No entanto, não podemos resumir seu pensamento a uma crítica ao racionalismo, ao método científico e à autoridade universal das leis inteligíveis. A influência indubitável de Herder sobre o *background* do homem ocidental, além das conseqüências políticas e sociais mais duradouras daí advindas, não se devem somente ao conjunto de críticas dirigidas ao pensamento Iluminista.

De fato, sua atitude frente às ciências naturais de sua época é um ponto importante de seu pensamento (embora não exatamente bem compreendido⁴⁹),

⁴⁸ De acordo com Isaiah Berlin, o conceito de *Volksgeist* aparece pela primeira vez no livro de Herder “*Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*”, de 1774. BERLIN, Isaiah. *Vico e Herder*. Op. Cit.

⁴⁹ A relação de Herder com as ciências naturais não é plana. Ao mesmo tempo em que se sentia fascinado e era influenciado pelas descobertas das ciências, ele pensava que muitas vezes delas eram deduzidas falsas evidências. Um exemplo é que durante toda a sua vida ele foi um crítico severo e impiedoso dos enciclopedistas, mas sempre aceitou, até mesmo aprovou, as teorias científicas sobre as quais eles baseavam suas doutrinas éticas e sociais. Sua aversão era não à evolução científica, mas às propostas de reformulação social que supostamente eram nelas baseadas e que iam de encontro ao que qualquer observador e estudioso dotado de sensibilidade sabia ser próprio da experiência e atividade humana. Para mais ver BERLIN, Isaiah. *Vico e Herder*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1982.

mas não o que há de mais original em sua obra. Foram suas noções originais, todas elas contrárias à principal corrente de pensamento de sua época, que desempenharam papel significativo no desenvolvimento de seus desdobramentos mais célebres: o nacionalismo e o historicismo. Por isso, se queremos compreender nossa visão do mundo contemporâneo, cabe retornar aos escritos do autor e tentar explicitar o que de efetivamente novo e radical foi ali engendrado.

Cabe então perguntar: quais são essas noções que desafiam o tempo e se transformaram em parte da própria forma que o homem ocidental tem de ver o mundo? Amparados por Isaiah Berlin destacamos três idéias centrais cuja força e influência resistem ao tempo:

1. a valorização da cultura enquanto formadora dos seres humanos, que Berlin chama de Populismo;
2. o Expressionismo, ou doutrina baseada em que a atividade humana expressa a personalidade do indivíduo;
3. e o Pluralismo, a crença na incomensurabilidade dos valores de diferentes culturas e, além disso, na incompatibilidade dos ideais igualmente válidos, junto com a implicante consequência de que uma sociedade e um homem ideais são incoerentes⁵⁰.

As três teses são interligadas e a correta compreensão de cada uma delas depende de elementos da outra: *“No imensamente rico, ilimitável e variado panorama oferecido pelos trabalhos de Herder, tudo está interligado.”*⁵¹

⁵⁰ Essa classificação das idéias centrais de Herder não é, de nenhuma forma, pacífica. A adotamos simplesmente porque evidencia os pontos cruciais para nossa pesquisa. Existem, no entanto, outras classificações possíveis. Charles Taylor, por exemplo, se concentra na filosofia da linguagem para classificar as principais contribuições de Herder como: 1) a expressão como constitutiva da dimensão lingüística – a fala é a expressão do pensamento, mas não é apenas o revestimento exterior de algo que possa existir independentemente. Ela é constitutiva do pensamento; 2) o holismo do significado – uma palavra só tem significado no âmbito de um léxico e de um contexto de práticas lingüísticas, que se acham embutidas em última análise numa forma de vida. Para mais ver: TAYLOR, Charles. *Philosophical arguments*, Cambridge, Mass. : Harward University Press, 1995, p. 92-99

⁵¹ BERLIN, Isaiah. *Vico e Herder*. Op. Cit. p 140.

1.2.1.

Valorização da cultura⁵²

Começamos pelo estudo do que Isaiah Berlin chama de populismo⁵³. Ao utilizar este termo o autor se refere à idéia original de Herder segundo a qual os homens, se desejarem empregar todas as suas faculdades, para assim atingir tudo quanto podem chegar a ser, necessitam pertencer a grupos de comunidades identificáveis, cada um com suas próprias perspectivas, estilo, tradição, memórias históricas e linguagem.⁵⁴

Herder tem uma idéia particular do que significa pertencer a um grupo. Essa idéia ganha importância porque é tratada dentro de um contexto de desafio às concepções clássicas cartesianas de formação monológica do ser e supremacia da razão instrumental.

⁵² De acordo com Vicki Spencer, Herder utilizava o termo “Cultur” para se referir a todos os empreendimentos criativos humanos. Arte, indústria, comércio, ciência, instituições políticas e literatura, bem como idéias, credos, costumes e mitos são reconhecidos por ele como partes constituintes de uma comunidade cultural. Por esse motivo é que o autor alemão é considerado como o primeiro a utilizar o termo cultura no sentido antropológico moderno para denotar um modo particular de vida de um grupo. Spencer acrescenta que, Herder constantemente rejeitava a visão de autores como Voltaire que ligavam a concepção de cultura a noções de civilidade e bom gosto. Ver: SPENCER, Vicki. In Defense of Herder on Cultural Diversity and Interaction. *The review of Politics*: Cambridge Journals, n. 69, p. 79-105, 2007. Disponível para consulta em: http://journals.cambridge.org/download.php?file=%2FROP%2FROP69_01%2FS0034670507000320a.pdf&code=1998efd46156e26a7005a5003ed21b36, no dia 23 de março de 2009.

⁵³ Isaiah Berlin escolhe este nome para a tese original de Herder porque para ele o herdeiro desta teoria não é a política do poder, mas o que veio a ser chamado de populismo. Em suas palavras “Tenho-o chamado populismo porque esse movimento, tanto na Europa como fora dela, me parece ser a aproximação mais estreita do ideal de Herder. Ele é, como norma, pluralista, considera os governos como um mal, tende, seguindo a Rousseau, a identificar ‘o povo’ com os pobres, os camponeses, gente comum e as massas plebéias não corrompidas pela riqueza ou pela vida da cidade (...) O populismo está baseado nas estruturas amplas, associações voluntárias e laços naturais, e é violentamente oposto aos exércitos, burocracias e sociedades ‘fechadas’ de qualquer classe.” (BERLIN, Isaiah. *Vico e Herder*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1982, p. 164.) Voltaremos a esse tema no capítulo 3.

⁵⁴ Essa noção pode ser considerada original apesar de outros autores terem ousado anteriormente desafiar as noções iluministas de cultura. Montesquieu foi o primeiro a efetivamente elaborar a noção de que em lugares diferentes são aceitas como certas coisas diferentes, mas até mesmo ele não foi subversivo o bastante. Ele não negava que todos os homens querem paz e não guerra, calor e não frio, procriação sexual e não celibato, e outras coisas do tipo. Somente os meios para conseguir essas coisas mudavam. Ver: BERLIN, Isaiah. *The Assault on the French Enlightenment*. John Danz Lectures, University of Washington, 22, 24 and 25 February 1971. 35,554. Disponível para consulta em <http://berlin.wolf.ox.ac.uk/lists/nachlass/assault1.pdf> no dia 30 de abril de 2009.

O autor alemão considerava que a racionalidade instrumental poderia, de fato, proporcionar um avanço do conhecimento do mundo e desenvolvimento tecnológico. Contudo, esse tipo de racionalidade não era a mais apropriada para o estudo dos homens e das sociedades. Às noções das leis universais, dos princípios absolutos, das verdades definitivas, e dos modelos e padrões aplicados à matemática, Herder opunha uma distinção radical entre o método adequado ao estudo da natureza física e o exigido pela mudança e desenvolvimento do espírito humano⁵⁵.

Essa distinção de métodos era necessária porque a tendência objetificante da razão instrumental reduz o comportamento humano e todo o universo natural a um rol de lei matemáticas universais, absolutamente despojadas de paixão e espontaneidade⁵⁶. Mais do que isso, para Herder a maneira como a razão instrumental compreendia o ser humano desconectava as pessoas da fonte de sentido e conhecimento presente no outro, criando assim uma concepção plana da existência humana⁵⁷. Ou seja, a concepção monológica do ser humano acabava por colocá-lo como dependente de leis universais de conduta e retirada da vida humana a importância do outro como formador de caráter.

Herder argumenta que esta concepção vai contra a mais básica pesquisa empírica de qualquer observador. A consequência final de um pensamento baseado exclusivamente na razão instrumental é uma filosofia inconsistente com a realidade humana. De acordo com Isaiah Berlin:

Herder mantinha que qualquer atividade, situação, período histórico ou civilização estava dotado de um caráter exclusivamente próprio, de forma que a tentativa de reduzir estes fenômenos a combinações de elementos uniformes, e descrevê-los ou

⁵⁵ BERLIN, Isaiah. *Vico e Herder*. p. 133.

⁵⁶ CHIROT, Daniel. Herder's Multicultural Theory of Nationalism and Its Consequences. *Eastern European Politics and Societies*, (Winter 1996) vol. 10, nº 1. p. 6. Disponível para consulta em <http://eep.sagepub.com/cgi/reprint/10/1/1>, em 10 de março de 2009.

⁵⁷ SEMKO, Jessé Joseph Paul. *Isaiah Berlin and Charles Taylor on Johann Gottfried Herder: A Comparative Study*. Saskatoon, 2004. Thesis (Master) - Department of Political Studies of University of Saskatchewan.

analisá-los em termos de regras universais tendia, precisamente, a obliterar as diferenças cruciais que constituíam a qualidade específica da matéria em estudo, tanto no âmbito da natureza quanto no da história.⁵⁸

Os seres humanos são concebidos por Herder não como “engrenagens sem vida de uma imprevidente máquina de madeira”⁵⁹. Eles são criaturas cujo desenvolvimento contínuo depende de sua interação e exposição à vários ambientes sociais, culturais e históricos. Os indivíduos se constituem imersos em um universo cultural com o qual interagem e sua identidade é formada pela contínua conversação com os demais. A formação do ser humano é dialógica:

Isto significa dizer que nós nos transformamos em agentes humanos plenos, capazes de compreender a nós mesmos e aos demais e, portanto, de definir nossa identidade, através da aquisição de significações compartilhadas, de formas de expressão social. E só aprendemos essas formas de expressão através de nossa interação com os demais, especialmente aqueles que são mais importantes para nós.⁶⁰

Nesse contexto, Herder, em seu primeiro ensaio sobre a filosofia da história (*Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*, de 1774), expõe a idéia de que o homem tem sua origem a partir e dentro de uma cultura. Sua educação, formação e modo de pensar são determinados por essa cultura; assim sendo, os homens só podem ser completamente compreendidos (e avaliados) em termos dos seus próprios costumes e tradições. “Para Herder, o homem é formado e deve ser definido em termos de sua associação com os demais.”⁶¹

Se a maneira de entender o mundo é determinada pela cultura do grupo, um homem que não pertença a nenhuma comunidade particular (ou seja, o perfeito ideal cosmopolita do Iluminismo) não pode existir, ou então seria um

⁵⁸ BERLIN, Isaiah. *Vico e Herder*. Op. Cit. p. 133.

⁵⁹ HERDER, Johann Gottfried. On Cognition and Sensation of the Human Soul. IN: FORSTER, Michael (Org), *Herder: Philosophical Writings*. New York: Cambridge University Press, 2002. p. 181.

⁶⁰ NIGRO, Rachel Barros. *Charles Taylor : as fontes morais do self moderno*. Rio de Janeiro, 2003. Dissertação (Mestrado) - Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Filosofia. p. 46

⁶¹ BERLIN, Isaiah. *Vico e Herder*. Op. Cit. p. 152.

ser incompleto e incapaz de formular juízos sobre a realidade. No livro “Idéias para uma filosofia da história da humanidade” (*Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, 1784-1791), existem muitas menções a este tipo-ideal de homem do Iluminismo. Eles são vistos como “cosmopolitas mortos”, criaturas desumanizadas, desenraizados, aleijados morais, parasitas, escravos acorrentados.

O ser humano não pode prescindir da comunidade. Por isso deve proteger suas tradições e instituições da eliminação provocada pela conquista de uma sociedade por outra.

É fácil perceber como esta idéia, absolutamente nova e incompatível com as doutrinas centrais históricas, morais e estéticas do Iluminismo, foi uma das gêneses do movimento político nacionalista. A partir do momento em que o homem é visto não como um ser de natureza única e universal, mas como um produto de realidades culturais específicas que devem ser protegidas da intervenção umas das outras, o caminho está aberto para que se chegue a conclusão que cada grupo só pode ser comandado por participantes da própria comunidade cultural e que a dominação política por membros de outras culturas é inaceitável. Estado e nação estão ligados e está pronto o princípio da nacionalidade⁶².

⁶² Talvez não seja de se estranhar que outras formas de crítica ao modelo liberalista de formação da comunidade política também façam uso deste conceito inovador de Herder. A proposta de Habermas de legitimação política baseada em uma fidelidade à constituição e aos direitos fundamentais só faz sentido dentro de sua Teoria do Discurso. Segundo a leitura habermasiana, “o modelo de contrato de direito privado entre participantes do mercado é substituído pela prática da consulta entre participantes do processo de comunicação, que gostariam de chegar a decisões motivadas pelo bom senso. A formação da opinião e da vontade política não se realiza apenas na forma dos compromissos, mas também segundo o modelo dos discursos públicos, que visam a aceitabilidade racional das regras, à luz de interesses generalizados, de orientações de valor compartilhadas e de princípios fundamentados. Desse modo, esse conceito não-instrumental de política apóia-se no conceito da pessoa que age comunicativamente (...) Um processo legislativo e de tomada de decisões políticas instruído de modo discursivo (...) tem de respeitar tanto as preferências existentes quanto os valores e as normas. Desse modo, esse processo se qualifica muito bem para a tarefa de assumir o papel de fiador político em caso de inadimplência das funções de integração, ocorrida em algum outro ponto.” HABERMAS, Jürgen. *A inclusão do outro: estudos de teoria política*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2004. p. 158.

1.2.2.

O expressionismo

A doutrina da expressão de Herder é baseada na idéia de que toda a atividade humana expressa a personalidade completa do indivíduo ou do grupo, e é inteligível unicamente até o limite em que assim o faz. Isso está relacionado com as noções mais avançadas de que cada forma de auto-expressão humana é, em certo sentido, artística, e de que a auto-expressão forma parte da essência dos seres humanos como tais.

A personalidade autêntica que é expressa por todo empreendimento humano é construída pela articulação das fontes morais interiores. Para Herder, essa articulação se dava necessariamente por meio de palavras.

Herder derivou de Hamann sua noção de que as palavras e as idéias são uma coisa só⁶³: “sem a palavra, nem razão nem mundo”. Os homens não pensam, por assim dizer, em pensamentos e idéias, para depois procurarem palavras com as quais revesti-los.

Pode-se argumentar que a afirmação de que razão é *logos*, linguagem, já se encontrava na filosofia grega e que, portanto, as observações de Hamann não oferecem nada de novo. No entanto, a identificação entre razão e linguagem que orienta o expressivismo alemão não pode ser reduzida a concepção grega de *logos*. Seguindo a concepção aristotélica que dominou a filosofia ocidental até Kant, a linguagem resta como um instrumento mediador, com função de designação de objetos por meio de palavras. As coisas reais produzem imagens em nossa alma (ou mente) e nós produzimos sons para expressá-las. Os sons e os signos escritos podem variar, visto que são

⁶³ De acordo com Isaiah Berlin, a aparição deste conceito de linguagem pode ser localizada na crítica feita por Hamann a Kant em 1784 no texto “*Metakritik über den Purismus der Vernunft*” (citado no breviário sobre Hamann “Vom Magnus im Norden und Verwegenheit des Geistes”, editado por S. Majestschak, Munich, 1988, p. 205-212). BERLIN, Isaiah. *Vico e Herder*. Op. Cit.

convencionais, mas as imagens que aparecem na alma são as mesmas para todos, devido à identidade do mundo exterior e a organização da sensibilidade humana⁶⁴. A linguagem é o instrumento da razão humana invariável.

Hamann problematiza tal concepção, ao considerar que nossa experiência encontra-se determinada e constituída pela linguagem. Herder adota esta visão da linguagem humana e considera que é impossível formular pensamentos a não ser por meio da linguagem. Aprofundando este pensamento, chega-se a conclusão que a única forma de articular minha fonte moral interior e expressar minha personalidade é a linguagem, somente por meio de palavras consigo fazer essa descoberta de minha interioridade.

O local de nascimento da linguagem é o *Volk*:

(...) é relevante notar que o locus primário da fala é a conversação. Os homens falam juntos, um para o outro. A linguagem é criada e se desenvolve principalmente não no monólogo, mas no diálogo, ou melhor, na vida da comunidade lingüística. Por isso a noção de Herder de que o primeiro locus da linguagem é o Volk que a carrega. Humboldt tem o mesmo insight. A linguagem é moldada pelo discurso, e por isso só pode crescer em uma comunidade lingüística.⁶⁵

Da mesma forma que a linguagem, diz Herder, o ser humano também é formado no contato com o outro. Como já mencionado, o autor considera que o indivíduo é construído e deve ser definido nos termos de sua associação com os demais. Tal dimensão dialógica deve ser pensada em termos lingüísticos, no sentido de que as pessoas interagem com os outros em relações mediadas pela linguagem, ou seja, de modos de expressão em geral: língua, arte, música,

⁶⁴ O trecho clássico de Aristóteles, onde este explica o processo de significação que será o modelo da filosofia posterior encontra-se em *De Interpretatione*: “Pois bem, os sons vocais são símbolos das afecções da alma e as letras são (símbolos) dos sons vocais. E assim como a escrita não é a mesma para todos, tampouco os sons vocais são os mesmos. Mas aquilo de que estes (sons) são primariamente signos, as afecções da alma, são as mesmas para todos, e aquilo de que estas são imagens, as coisas reais, são também as mesmas” ARISTÓTELES, *De Interpretatione* I, 16a 1 Apud: LAFONT, Cristina. *La Razón como Lenguaje – Una revisión Del ‘giro lingüístico’ en la filosofía de lenguaje alemana*. Visor Dis: Madrid, 1993. p. 23.

⁶⁵ TAYLOR, Charles. *Philosophical Papers I: Human Agency and Language*. Cambridge University Press, 1985. p. 234. No original: “then it becomes relevant to note that the primary locus of speech is in conversation. Men speak together, to each other. Language is fashioned and grows not principally in monologue, but in dialogue, or better, in the life of the speech community.”

gestos, etc. É no diálogo que são transmitidas significações compartilhadas e formas de expressão social.

Assim, a linguagem é responsável pela criação do próprio espaço público: “Deste ponto de vista, podemos ver que não é somente a comunidade lingüística que molda e constrói a língua, mas a linguagem que constitui e sustenta a comunidade lingüística.”⁶⁶

Neste sentido, a linguagem é o agregador da comunidade, é ela que determina as unidades nas quais é “natural” que os homens vivam. Para Herder, na linguagem reside a totalidade do mundo de uma sociedade, constituído pela tradição, a história e princípios de vida:

Terá alguma nação coisa mais preciosa [que a língua de seus pais]? Partindo do estudo das literaturas nativas, temos aprendido a conhecer épocas e povos mais profundamente que ao longo do triste e decepcionante caminho da história política e militar. Nesta última, raramente é possível ver nada que não seja a forma em que o povo foi dominado, como ele se deixou massacrar; na primeira, aprendemos como esse povo pensava, quais eram seus anseios e desejos, como apreciava seus prazeres, de que maneira era dirigido por seus mestres ou suas inclinações.⁶⁷

Herder tinha a crença de que a linguagem era uma parte essencial do processo natural do crescimento da consciência e da solidariedade humana, já que esta é baseada na comunicação entre os homens. Ser completamente um homem é pensar, e pensar é comunicar-se; a sociedade e o homem são igualmente inconcebíveis sem que existam um para o outro.

O impacto desta teoria nos movimentos políticos nacionalistas foi considerável. Certamente, a primeira onda de formação das nações modernas, anteriores ao nacionalismo herderiano, basearam-se na coesão política. No entanto, logo em seguida, também aderiram ao novo princípio de coesão social que, a partir daí, tornou-se dominante: a língua⁶⁸. Com efeito, a língua,

⁶⁶ TAYLOR, Charles. *Philosophical Papers I: Human Agency and Language*. Op Cit., p. 234.

⁶⁷ HERDER, Johann Gottfried. *Sämtliche Werke*. Berlin: Suphan, 1877-1913. Vol. XVIII, p. 137. Apud: BERLIN, Isaiah. *Vico e Herder*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1982, p. 152-153.

⁶⁸ O papel da linguagem para os movimentos políticos nacionalistas voltará a ser abordado no capítulo quatro.

segundo tal visão ‘expressiva’, surge como base para as formulações nacionalistas dogmáticas dos séculos XIX e XX.

Em parte com base nesta noção original de Herder, a língua ganhou relevância nas definições de nacionalidade. Não se pode negar que pessoas que falam línguas mutuamente incompreensíveis e que vivem lado a lado irão identificar a si mesmos como de sua língua e aos membros de outras comunidades como de outras línguas. Mas esse fator só ganhou relevância política com a atividade dos movimentos políticos nacionalistas.

A noção de que cada povo possui um caráter especial, isto é, uma identidade singular que faz dele mais do que um agregado de pessoas, e que este caráter pode ser expresso através da língua nacional, constitui uma das mais potentes idéias da modernidade. A língua torna-se o veículo privilegiado para trazer à luz a identidade nacional, visto que ela assume de modo definitivo o papel de constituição e definição de um determinado povo.

1.2.3

O pluralismo

Uma das doutrinas centrais da tradição ocidental, pelo menos a partir de Platão, tem mantido que existe uma resposta verdadeira para cada pergunta real, porém muitas falsas. Adotando uma postura revolucionária, Herder acreditava na incomensurabilidade dos valores de diferentes culturas e sociedades e, além disso, na validade intrínseca destes valores, junto com a consequência de que as noções clássicas de um homem e uma sociedade ideal são incoerentes e sem significado.

Herder foi um dos primeiros oponentes da uniformidade como inimiga da vida e da liberdade, na definição de Isaiah Berlin um “paladino da variedade”:

Todos os regionalistas, todos os defensores do local contra o universal, todos os paladinos das formas de vida profundamente enraizadas, tanto os reacionários como os progressistas, os humanistas autênticos como os obscurantistas opostos ao avanço científico, consciente ou inconscientemente, devem algo às doutrinas de Herder (...) introduziu no pensamento europeu.⁶⁹

Nas teorias herderianas a variedade é algo desejável por si mesmo, e não apenas um fato⁷⁰. Desde Platão até Voltaire, a diversidade humana comparecera diante do tribunal de valores. Herder condena pelo tribunal da diversidade os valores universais do Iluminismo. Essa rejeição dos valores absolutos, acompanhada da idéia de que os homens só se desenvolvem completamente em circunstâncias adequadas, onde consegue se relacionar utilmente com o ambiente que o tem modelado e ao qual, por sua vez, ele modela, implica que não existe uma resposta à questão formulada ao longo de toda a história registrada, e exposta com tamanha clareza e autoridade pelas grandes *lumières* do século XVIII, qual seja: Qual é a melhor vida para os homens? E, mais especificamente, qual é a sociedade mais perfeita? Se aceitarmos a noção mantida por Herder de igualdade de validade de todas as culturas, os conceitos de um Estado e de um homem ideais tornam-se incoerentes.

⁶⁹ BERLIN, Isaiah. *Vico e Herder*. Op Cit. p. 158.

⁷⁰ Benedict Anderson lembra que “No correr do século XVI, a ‘descoberta’ feita pela Europa das grandiosas civilizações de que até então só se ouvira falar vagamente – na China, Japão, Sudeste da Ásia e no subcontinente indiano – ou que eram completamente desconhecidas – o México asteca e o Peru incaico – sugeria um irremediável pluralismo humano”, principalmente porque, em sua maior parte, essas civilizações haviam-se desenvolvido completamente isoladas da história conhecida da Europa. Essa descobertas tiveram impacto sobre a literatura da época, que se voltou para imagens de sociedades ideais e idílicas (*A Utopia* de Thomas Morus, de 1516; *A Nova Atlântica*, de Francis Bacon, 1626; *A majestosa Ilha dos Houyhnhnms*, de Swift, 1726, dentre muitos outros exemplos). Ainda de acordo com Anderson, “Na esteira dos utopistas, vieram os astros do Iluminismo, Vico, Montesquieu, Voltaire e Rousseau que, cada vez mais, exploraram uma não-Europa ‘real’ para uma bateria de obras subversivas dirigidas contra as instituições sociais e políticas européias então vigentes.” (Ver: ANDERSON, Benedict R. *Nação e consciência nacional*. São Paulo: Ática, 1989. p. 79-80). Mas, como pontua Berlin, Herder ultrapassa o pensamento destes autores ao comparar, e colocar em pé de igualdade, a sociedade européia não com uma sociedade utópica e apenas por acaso situada no novo mundo descoberto, mas com todas as sociedades realmente existentes. (Ver: BERLIN, Isaiah. *The Assault on the French Enlightenment*. John Danz Lectures, University of Washington, 22, 24 and 25 February 1971. 35,554. Disponível para consulta em <http://berlin.wolf.ox.ac.uk/lists/nachlass/assault1.pdf> no dia 30 de abril de 2009.)

Qualquer coisa é preferível a um sistema que impõe o ideal de uma cultura a outra e dispõe, ajusta e tende a estabelecer ‘fisiognomias’ uniformes, em contraposição a uma condição que é ‘natural’ no qual vive a individualidade e a liberdade. A liberdade caracteriza-se como um fator essencial na formação do próprio homem, porque ele somente desenvolve sua autenticidade neste em um ambiente livre. Somente podem ser verdadeiramente livres as sociedades humanas capazes de seguir um líder, mas sem obedecer qualquer dono. Herder elabora que “O homem que necessita de dono é um animal; tão logo ele se torne humano, não necessita mais nenhum dono para nada”⁷¹. Isso é especificamente dirigido contra a filosofia da história de Kant.⁷²

Nesse espírito, a reforma política deve vir de baixo, porque: “mesmo quando o homem abusa mais desprezivelmente de sua liberdade, ainda se conserva rei, já que ele ainda pode escolher, nem que escolha o pior; ele pode mandar em si mesmo, nem que seja para decidir ser uma besta.”⁷³

⁷¹ HERDER, Johann Gottfried. *Sämtliche Werke*. Berlin: Suphan, 1877-1913. Vol. XII, p. 383. Apud: BERLIN, Isaiah. *Vico e Herder*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1982, p. 213.

⁷² Esse era um dos motivos pelos quais Herder se indignava com a filosofia da história de Kant, de acordo com a qual os vícios da humanidade – o desejo de poder, o domínio dos escassos recursos da terra – são os que estimulam a competição e a luta e, conseqüentemente, o progresso, com o corolário de que os sofrimentos do indivíduo são indispensáveis para o melhoramento da espécie (doutrina essa destinada a atingir seu mais alto grau de desenvolvimento em Hegel e, sob outra forma, na doutrina revolucionária de Spencer e nas fantasias do darwinismo social). Herder repudiava qualquer doutrina que predicasse o sacrifício dos indivíduos no altar das grandes abstrações, isto é, das espécies humanas, sociedade, civilização ou progresso (que outros pensadores mais recentes iriam chamar de raça, Estado, classe e elites escolhidas). BERLIN, Isaiah. *Vico e Herder*. Editora Universidade de Brasília, 1982, p. 148.

⁷³ HERDER, Johann Gottfried. *Sämtliche Werke*. Op. Cit. p. 213.

2.

Herder era nacionalista?

Robert Ergang⁷⁴ aponta para a especificidade do nacionalismo moderno, autoritariamente definido pelo autor mais influente do assunto, Ernest Gellner, como “primeiramente um princípio político, que diz que as unidades políticas e nacionais deveriam ser congruentes”⁷⁵. Da mesma forma, vários autores contemporâneos, de posição intelectual tão diferenciada como Benedict Anderson e Anthony Smith, concordam que para os nacionalistas modernos a nação precisava do Estado e vice-versa.

Não existe muito debate, portanto, sobre a abordagem prioritariamente política dos pensadores modernos sobre a nação. No entanto, Herder encontra-se em um período de transição. Como já apontamos, suas teorias foram formuladas entre a época de maior preponderância iluministas e a ascensão do Romantismo, antes, portanto, das grandes transformações nacionais do Século XIX e da criação dos movimentos políticos nacionalistas. Dentro deste contexto cabe perguntar qual é a posição de Herder quanto ao principal argumento nacionalista, a ligação necessária entre Estado e nação.

2.1

Herder como nacionalista político

Alguns estudos recentes reafirmam a visão de Herder como o primeiro nacionalista político no sentido gellneriano. Para Paul Gilbert, por exemplo, alega que no tratado “Idéias para uma filosofia da história da humanidade”

⁷⁴ ERGANG, Robert. *Herder and the Foundations of German Nationalism*. New York: Columbia University Press, 1931.

⁷⁵ GELLNER, Ernest. *Nation and nationalism*. New York: Cornell University Press, 1983. p. 20. No original: “Nationalism is primarily a political principle, which holds that the political and the national unit should be congruent.”

Herder adota o argumento da naturalidade do Estado, defendendo que as nações, como divisões naturais do homem, deveriam definir fronteiras políticas⁷⁶.

Daniel Chirot considera que a naturalidade com que Herder encara as relações humanas com base na língua justifica uma interpretação das “nações como entidades não harmonizáveis, distintas lingüística e culturalmente, cada uma merecendo seu próprio governo independente.”⁷⁷ Da mesma forma, Homann e Albrecht defendem que as divisões culturais e lingüísticas dariam origem ao Estado⁷⁸. Penrose e May afirmam que para Herder as fronteiras políticas deveriam ser estabelecidas de acordo com grupos culturais pré-estabelecidos⁷⁹.

Alguns, como Max Rouché, levaram essa interpretação política do nacionalismo de Herder ao extremo de vê-lo como um “precursor da teoria hitleriana de *Blut and Boden*”⁸⁰. Seguindo esta linha de pensamento, Liah Greenfeld classifica Herder na tradição dos nacionalistas românticos patrióticos⁸¹.

2.2

Herder como um nacionalista cultural

⁷⁶ GILBERT, Paul. *The Philosophy of Nationalism*. Oxford: Westview Press, 1998. p. 46.

⁷⁷ CHIROT, Daniel. *Herder's Multicultural Theory of Nationalism and its Consequences*. East European Politics and Societies 10 (1996). p. 9. Disponível para consulta no site <http://eep.sagepub.com/cgi/reprint/10/1/1>, no dia 01 de abril de 2009.

⁷⁸ HOMANN, Harald; ALBRECHT, Clemens. *Die europa"ische Bedeutung des Herderschen Kulturbegriffs*. In: Forum für Philosophie Bad Homburg, Die Europaidee im deutschen Idealismus und in der deutschen Romantik. Bad Homburg: Forum für Philosophie, 1993. p. 81. Apud: EGCEL, Dominic, LIEBICH, Andre; MANCINI-GRIFFOLI, Deborah (2007). Was Herder a Nationalist?. *The Review of Politics*, 69, p. 52.

⁷⁹ PENROSE, Jan; MAY, Joe. *Herder's Concept of Nation and its Relevance to Contemporary Ethnic Nationalism*. Canadian Review of Studies in Nationalism 18 (1991). p. 173. Disponível para consulta no site <http://www.nationalismproject.org/journals.htm>, no dia 08 de novembro de 2008.

⁸⁰ ROUCHÉ, Max. *La philosophie de l'histoire de Herder*. Paris: Lês Belles-lettres, 1940. p. 91.

⁸¹ GREENFELD, Liah. *Nationalism: Five Roads to Modernity*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1992. p. 384.

Essas interpretações não estão livres de críticas. Muitos comentadores relutam em classificar Herder como um pensador político e enfatizam a cultura, e não a política, como fator dominante no pensamento do autor, significando que o seu pensamento não necessariamente exigia a criação de estados⁸². Hans Kohn está entre os influentes pensadores que consideram Herder como um nacionalista cultural. Kohn diz que Herder via a nação como um conceito moral e espiritual que não demanda a criação de Estados nacionais nem a unificação das nações⁸³.

Outras vozes se levantam para descrever Herder como um nacionalista cultural, Georg Iggers descreve o nacionalismo de Herder como, acima de tudo, literário e estético⁸⁴. Isaiah Berlin também considera que o nacionalismo de Herder não assume de nenhuma formulação política.

De acordo com todos esses autores, podemos dizer que, apesar da genética da idéia nacional partindo do pensamento herderiano ser clara, não podemos dizer que Herder previa esse desdobramento de suas teorias. Com isso querem dizer que o nacionalismo nos moldes apresentados pelo autor não busca uma expressão na vida política, seja na forma de um Estado, seja na tentativa de prevalecer sobre outras culturas, pela guerra ou pela dominação política.

Para Herder os grupos culturais deveriam ser valorizados enquanto formadores do homem, mas isso não implicava a necessidade de uma unidade política comum. Duas ou mais culturas poderiam conviver sob a tutela da mesma autoridade, ou não viver sobre autoridade nenhuma, desde que suas particularidades fossem respeitadas. A organização política não era importante,

⁸² Quando neste trabalho descrevemos o nacionalismo cultural como não político, queremos dizer que este tipo de visão não adota as teorias de Gellner que explicitamente demandam a criação de Estados-nação. Isso, claro, não os isenta do caráter político geral.

⁸³ KOHN, Hans. *Nationalism – Its Meaning and History*. Princeton: D. Van Nostrand, 1955. p. 31.

⁸⁴ IGGERS, Georg. *Deutsche Geschichtswissenschaft: eine Kritik der traditionellen Geschichtsauffassung von Herder bis zur Gegenwart*. St. Ingbert: Röhrig Verlag, 1987. apud: EGGEL, Dominic, LIEBICH, Andre; MANCINI-GRIFFOLI, Deborah (2007). Was Herder a Nationalist?. *The Review of Politics*, 69, p. 52.

afinal: “A natureza cria as nações e não os Estados”⁸⁵. Os homens devem viver em unidades naturais, isto é, em sociedades unidas por um sentimento comum.

A premissa do pensamento de Herder é que a condição natural dos homens é a vida em sociedade, isso significa que no estado de natureza as comunidades humanas já possuíam leis e estruturas de governo naturais⁸⁶.

A primeiro estágio de tal governo natural funda-se no sentimento de companheirismo. Isso envolve os laços familiares, mas não se limita a eles, também inclui os sentimentos de amizade, de amor e de caridade. Este primeiro estágio de governo é o fundamento natural sobre o qual entendimentos e necessidades constroem estruturas nobres, porém imperfeitas⁸⁷. Essas estruturas são aperfeiçoadas em um segundo estágio, quando as tribos e clãs descobrem que têm interesses comuns. Neste ponto, eles entram em relações cooperativas ou participativas instituídas em tratados e mandatos. Herder utiliza como ilustração dessa forma pré-moderna de organização social que une várias tribos sob regras e costumes comuns os Hebreus sob as leis de Moisés⁸⁸. Mas essa feliz condição entre a barbárie e a civilização não estava reservada apenas para sociedades patriarcais maduras,

⁸⁵ HERDER, Johann Gottfried. *Sämtliche Werke*. Berlin: Suphan, 1877-1913. Vol. XIII, p. 340. Apud: BERLIN, Isaiah. *Vico e Herder*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1982, p. 147.

⁸⁶ Frederick Barnard enfatiza que “Seguindo Hume ele [Herder] nega tanto o estado pré-político de natureza quanto a formação da sociedade civil com base em um contrato social” (Following Hume he denies both a pré-political state of nature and the formation of civil society on the basis of a social contract): Introdução de BARNARD, Frederick ao livro *J. G. Herder on Social and Political Culture*. HERDER, Johann Gottfried. Cambridge: Cambridge University Press, 1969. p. 45.

⁸⁷ EGCEL, Dominic, LIEBICH, Andre; MANCINI-GRIFFOLI, Deborah (2007). Was Herder a Nationalist?. *The Review of Politics*, 69, p. 58.

⁸⁸ Dominic Eggel, Andre Liebich e Deborah Mancini consideram que podem ser estabelecidos paralelos entre as análises de Herder e de Rousseau sobre a evolução das organizações sociais, considerando que ambos utilizam um esquema tripartido em que o estágio intermediário é o mais feliz. Na segunda parte de seu “Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens”, Rousseau dispõe que existem três estágios de sociabilidade: (i) a família; (ii) um estágio intermediário que ele define como “tendo uma justa média entre a indolência do estado primitivo e a petulante atividade de nosso amor próprio, essa tinha que ser a época de maior êxito e a mais durável” (tenant un just milieu entre l’indolence de l’état primitif et la pétulante activité de notre amour-propre, dut être l’époque la plus heureuse et la plus durable); e (iii) a sociedade civil corrompida. ROUSSEAU, Jean-Jaques. *Discours sur l’origine et les fondements de l’inégalité parmi les hommes*. In: Jean-Jaques Rousseau, *Oeuvres Complètes*, Org: GAGNEBIN, B; RAYMOND, M. Paris: Gallimard, 1964. apud: EGCEL, Dominic, LIEBICH, Andre; MANCINI-GRIFFOLI, Deborah (2007). *Was Herder a Nationalist?*. *The Review of Politics*, 69, p. 57.

ela poderia também ser experimentada nas repúblicas clássicas e nas sociedades da Europa medieval⁸⁹.

Apesar de, para Herder, o segundo estágio ser o mais apto a proporcionar felicidade aos membros do grupo, a história humana evoluiu para um terceiro estágio: o Estado. Este, no entanto, não é uma formação natural e é incapaz de produzir a felicidade para toda a nação: o Estado é instrumento para a felicidade de um grupo, e não dos seres humanos enquanto tais⁹⁰.

No mundo ideal de Herder, os seres humanos compartilham sentimentos de afeição e compaixão um pelo outro vivem juntos pacificamente sem a necessidade de um corpo político externo, como membros de uma família ou um círculo de amigos próximos.

Na verdade, Herder, assim como Hamann, via no Estado um potencial destruidor de diversidades, por isso mesmo sua idéia de nação não poderia assumir uma forma ligada a essa entidade política, cujo principal objetivo parecia ser a centralização, coerção e conquista⁹¹. Apesar de notar que a ligação entre comunidade cultural e autoridade política poderia ser uma forma eficaz de proteção às tradições locais, ele não considera essa hipótese. Os possíveis ganhos são em muito superados pela perda certa de heterogeneidade que o Estado traz consigo.

89 FÖRSTER, Wolfgang. *Herders Zivilisationskritik als Bestandteil seiner Auffassung von der Nation*,” in Regine Otto, ed., *Nationen und Kulturen: zum 250. Geburtstag Herders* (Würzburg: Königshausen & Neumann, 1996), 168–171. apud: EGCEL, Dominic, LIEBICH, Andre; MANCINI-GRIFFOLI, Deborah (2007). *Was Herder a Nationalist?*. *The Review of Politics*, 69 , p. 57.

⁹⁰ HERDER, Johann Gottfried. *Sämtliche Werke*. Berlin: Suphan, 1877-1913. Vol. XVIII, p. 137. Apud: BERLIN, Isaiah. *Vico e Herder*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1982, p. 152-153.

⁹¹ Já na década de 1860, Lord Acton, também preocupado com o possível surgimento de totalitarismos baseados na ligação política necessária entre Estado e nação, considerava que qualquer tendência desta natureza levava, inevitavelmente, a políticas absolutistas, destruía o princípio do governo limitado e minava as bases pluralistas da verdadeira liberdade. De acordo com ele, “O maior adversário dos direitos de nacionalidade é a moderna teoria da nacionalidade. Ao tornar teoricamente equivalentes o Estado e a nação, ela praticamente reduz a uma consição subalterna todas as outras nacionalidades que possam existir dentro das fronteiras. Não pode aceitá-las em igualdade com a nação dominante que constitui o Estado porque, neste caso, o Estado deixaria de ser nacional, o que estaria em contradição com o princípio de sua existência.” (ACTON, Lord. *Nacionalidade*. In: BALAKRISHNAN, Gopal (Org). *Um mapa da questão nacional*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2000. p. 41.)

O potencial destrutivo da idéia nacional não era ignorado por Herder, que advertia existir uma diferença entre o bom sentimento de pertencer a uma comunidade cultural e a detestável ostentação que leva à guerra e ao esmagamento de outras culturas. Na concepção de Herder, nenhuma nação é superior e por isso nenhuma cultura pode se arrogar o direito de prevalecer sobre as outras como a mais adequada. Uma nação é feita o que é pelo seu “clima”⁹², educação, relações com seus vizinhos e outros fatores mutáveis e empíricos. Por isso “Jactar-se de pertencer a um país é a forma mais estúpida das jactâncias. Uma nação é um jardim desarrumado, cheio de plantas boas e más, de vícios e loucuras misturados com méritos e virtudes.”⁹³ Somente “Um afeiçoamento inocente à família, à linguagem, à própria cidade ou ao próprio país e suas tradições, não devem ser condenados”⁹⁴. Esta é a diferença entre o patriotismo, que é agressivo e destruidor, e o nacionalismo, manso afeiçoamento.⁹⁵

A razão desta abordagem apolítica da idéia nacional merece uma atenção maior. Por que motivo o autor adota essa postura? Uma hipótese normalmente utilizada para aclarar este ponto é que o nacionalismo político teria apresentado uma perspectiva pouco realista em um território dividido e debilitado como a Alemanha do século XVIII.

Isaiah Berlin, contudo, nos aconselha a abandonar esta explicação simplista. Segundo o autor “inclusive a alegação deste motivo, demonstra uma falta de sentido histórico.”⁹⁶ Isso porque: “Os italianos, por exemplo, que não

⁹² Herder utiliza a expressão de Montesquieu “clima” para designar todos os fatores ambientais, coletivamente considerados. Como ensina F. M. Bernard, Herder identifica clima com “a totalidade do ambiente no qual as pessoas nascem, e inclui nele elementos das mais diversas naturezas: instituições de ensino, constituições, padrões de vida, vestimenta, postura, diversões, e as artes, bem como os produtos naturais e as preferências culinárias”. BERNARD, Frederick M., *Herder on Nationality, Humanity and History*, Montreal and Kigston: McGill-Queen’s University Press, 2003, p. 123-124.

⁹³ HERDER, Johann Gottfried. *Sämtliche Werke*. Berlin: Suphan, 1877-1913. Vol. XVII, p. 211. Apud: BERLIN, Isaiah. *Vico e Herder*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1982, p. 143.

⁹⁴ Ibid. p. 319.

⁹⁵ Não pretendemos aqui nos referir ao debate contemporâneo acerca das diferenças entre nacionalismo e patriotismo.

⁹⁶ BERLIN, Isaiah. *Vico e Herder*. Op. Cit. p. 144.

estavam menos divididos nem eram menos politicamente impotentes, tinham desenvolvido um claro e ardente desejo pela unificação política (...)”⁹⁷ Em contraposição à essa teoria, Berlin encontra a resposta para a questão no próprio pensamento multifacetado de Herder.

Os estudos de Berlin nos permitem concluir que a concepção apolítica da nação se deve a uma peculiar combinação entre universalismo religioso e consciência da importância do particular. Essa combinação entre o particular e o universal provoca uma tensão no pensamento de Herder, que tem em toda a sua obra o desafio de conciliar unidade e diversidade. Sua filosofia tem a pretensão de compreender a dinâmica estabelecida entre o individual e o universal, buscando o ponto exato onde o indivíduo passa a ter mais relevância do que a espécie.

Em primeiro lugar, temos que considerar que Herder é um cristão comprometido com as doutrinas bíblicas. Apesar de não acreditar em uma natureza humana única e imutável, ele considerava que todos os homens são irmãos porque estão unidos pelo mais indissolúvel dos laços: o divino. Todos somos filhos do mesmo Deus, apesar de diferentes entre nós.

Não faz sentido, portanto, criar barreiras intransponíveis entre os diferentes povos, que são, na verdade, um só. O mancebo afeiçoamento a terra e a língua natais não fere esta igualdade entre todos os povos. Ele é benéfico, na medida em que permite o pleno desenvolvimento do indivíduo. O patriotismo agressivo, por outro lado, ao buscar na exaltação nacional uma forma de considerar um povo superior ao outro, é prejudicial à unidade eterna e imutável do povo de Deus. Neste sentido é que Herder diz: “Todas as grandes guerras são, essencialmente, guerras civis, já que todos os homens são irmãos, e são, portanto, fratricídios abomináveis.”⁹⁸ Logo, o Estado não fazia sentido para Herder como garantidor da segurança externa porque os limites por ele

⁹⁷ Ibid. p. 144-145.

⁹⁸ HERDER, Johann Gottfried. Op Cit. p. 261.

defendidos são artificiais. Os limites naturais, ou seja, aqueles impostos pela cultura, são difusos e não precisam do tipo de segurança proporcionado pelo Estado.

Não obstante esse universalismo religioso, Herder tinha em alta conta o papel das comunidades culturais enquanto formadoras do homem. Estas comunidades são naturais e formadas pelas verdadeiras relações travadas entre os homens – entre pais e filhos, marido e mulher, amigos – e que ganhavam unidade e continuidade através de tradições e instituições duradouras. O vínculo que une estas sociedades é cultural, e não político. O objetivo destas comunidades é a plena realização de cada ser humano. Nesse contexto, a forma de organização política estatal perde seu brilho. Não importa como essas comunidades vão ser governadas, desde que seja mantida a liberdade necessária para a permanência da cultura e o desenvolvimento individual. Isaiah Berlin chega a dizer que para Herder “quanto menos governo tenham [as comunidades humanas] tanto melhor.”⁹⁹

Esta era a comunidade natural, qualquer outro fundamento para a sociedade, principalmente o consentimento, soava falso para Herder:

Herder considerava o consentimento como uma base falsa da sociedade, já que, em última instância, por muito racional ou voluntário que ele seja, não deixa de ser uma forma de ceder ante a força, enquanto as relações humanas devem apoiar-se no respeito, na afeição, no parentesco e na igualdade, e não no medo ou na prudência e no cálculo utilitário.¹⁰⁰

Por causa desta insistência de Herder de afastar o Estado e o aspecto político de sua compreensão de nação alguns autores têm apontado tendências anarquistas em seu pensamento. De acordo com Frederick Beiser, Herder pode ser visto como um proto-anarquista porque “contrário ao nacionalismo

⁹⁹ BERLIN, Isaiah. *Vico e Herder*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1982, p. 162.

¹⁰⁰ Ibid. p. 146.

moderno [Herder] destinava a nação antes a substituir do que a justificar o Estado centralizado e burocrático”¹⁰¹.

Neste ponto é necessário fazer um esclarecimento. Mesmo considerando que o pensamento de Herder não admitia a ligação necessária entre Estado e nação, não podemos negar que suas idéias tiveram repercussão política. Barnard, por exemplo, assegura que a significação política das idéias de Herder é inegável. Afinal, foi sua ênfase na cultura que forneceu o marco teórico para a transformação das bases da legitimidade estatal de união política em laços sociais.¹⁰² Otto Dann sublinha como principal marco político de Herder sua audácia em considerar equivalentes os termos nação e “*Volk*”, que naquele tempo era usado para significar as “massas vulgares”. Nesse sentido é graças a Herder que a nação deixou de ser um “grupo de cidadãos unidos sob uma soberania comum” para significar também “unidades naturais separadas cujas reivindicações de reconhecimento político baseavam-se na posse de uma língua comum.”¹⁰³

Qualquer que seja a forma como entendamos o pensamento de Herder, como nacionalista, romântico ou anarquista, o certo é que o Estado não se encaixava em suas teorias como ator principal. A ele era apenas reservado um papel subsidiário de estágio equivocado da evolução social. Fica claro com isso que Herder não foi defensor da *raison d'État*, e que sua concepção de nacionalismo não corrobora as posteriores apropriações pelo nacionalismo chauvinista alemão. Os autores não podem ser responsabilizados pela utilização que fazem de suas obras. No caso de Herder, é essencial frisar este ponto porque, os efeitos completos de sua doutrina foram realizados somente no Século XIX, principalmente através de seus discípulos.

¹⁰¹ BEISER, Frederick C. *Enlightenment, Revolution and Romanticism: The Gênesis of Modern German Political Thought. 1790-1800*. Cambridge: Harvard University Press, 1992. p. 213. No original: “contrary to modern nationalism [Herder] intended the nation to replace rather than to justify the centralized, bureaucratic state”

¹⁰² Introdução de BARNARD, Frederick ao livro *J. G. Herder on Social and Political Culture*. HERDER, Johann Gottfried. Cambridge: Cambridge University Press, 1969.

¹⁰³ Ibid p. 59.

3.

Crítérios de nacionalidade e política nacional

O capítulo anterior discutiu a posição das teorias nacionais de Herder na filosofia do século XVIII e procurou compreender até que ponto o autor pode ser considerado um verdadeiro nacionalista político.

Independente das posições pessoais do autor, no entanto, sabemos que seu pensamento exerceu grande influência sobre os movimentos nacionalistas do século XIX, tanto que as bandeiras mais pungentemente levantadas, da linguagem como fator de integração nacional e da história como definidor da nação, são claramente inspiradas em Herder.

O séc. XIX foi farto em reivindicações com base no princípio da nacionalidade. O esforço pela materialização deste princípio se espelha nas lutas pela unificação alemã e pela liberdade italiana, a libertação da Grécia, Romênia, Sérvia e Bulgária do domínio turco, a luta dos irlandeses por um governo interno e a dos poloneses pelo restabelecimento de seu Estado, assim como a separação dos Estados latino-americanos da Espanha.

Este fenômeno foi tão marcante para o século que muitos caem na tentação de identificar o nacionalismo com este período histórico. Não obstante, quando se fala em Estado-nação pensa-se de imediato no liberalismo e nos ideais democráticos de 1789. O contexto é um tanto confuso e pode levar à impressão enganosa que essas duas ordens de eventos são historicamente análogas. Para evitar o erro deve-se necessário atentar para o fato, já apontado por Gellner, de que os dois processos utilizam-se de conceitos distintos de nação moderna: um deles baseado na vontade como marco nacional, o revolucionário-democrático, e o outro na cultura, o nacionalista¹⁰⁴.

¹⁰⁴ GELLNER, Ernest. O advento do nacionalismo e sua interpretação: os mitos da nação e da classe. In: BALAKRISHNAN, Gopal (Org). *Um mapa da questão nacional*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2000.

Para a visão nacionalista, a inclusão do povo na criação de entidades políticas derivava da existência anterior de comunidades distintas, particulares. Já para a concepção revolucionária-democrática, o conceito central era o da soberania do povo/cidadão. Nas palavras de Hobsbawm:

(...) a equação Estado = nação = povo ajustava-se a ambos, mas para os nacionalistas a sua inclusão na criação de entidades políticas derivava da existência anterior de algumas comunidades distintas de outras, estrangeiras, enquanto que para a visão revolucionária-democrática o conceito central era o de soberania do povo-cidadão = Estado, a qual constituía uma ‘nação’ em relação ao restante da raça humana.¹⁰⁵

O significado revolucionário-democrático prevaleceu tanto na revolução francesa quanto na americana. Era um sentido impregnado da cultura política liberal que colocava em primeiro plano o fator da participação voluntária de indivíduos racionais. A nação consistia no corpo de cidadãos cuja soberania coletiva os constituía como um Estado concebido como sua expressão política. A grande importância da nacionalidade num Estado consiste no fato de que ela é a base da capacidade política. Assim, para os adeptos deste conceito, a nação sempre incluiria o elemento da cidadania e da escolha ou participação de massa.

Segundo Habermas, a criação dos Estados nacionais disparou o processo de ativação política do povo. O novo tipo de identidade coletiva permitiu a passagem do status de súditos particulares para o de cidadãos. No curso desse processo de extensão dos direitos civis e políticos à população como um todo, emergiu um novo nível de solidariedade legalmente mediada entre os cidadãos: a cidadania¹⁰⁶. Podemos afirmar que, após a Revolução Francesa, o sentido de nação como titular da soberania¹⁰⁷ transforma-se na

¹⁰⁵ HOBSBAWM, Eric J. *Nações e nacionalismo desde 1780: programa, mito e realidade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990. p. 35.

¹⁰⁶ HABERMAS, Jürgen. Cidadania e identidade nacional. In: *Direito e Democracia*. Vol. II. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997.

¹⁰⁷ Sieyès pode ser considerado o pai da idéia de Nação como titular da soberania. Grande teórico da Revolução Francesa, especialmente por sua obra “O que é o Terceiro Estado?”, Sieyès denuncia a ilegitimidade das classes privilegiadas (primeiro e segundo estado, a nobreza e o clero

característica constitutiva da identidade política dos membros de uma comunidade democrática. Nesse mesmo sentido, Lord Acton considera que, na Revolução Francesa, “a idéia de soberania do povo, não controlada pelo passado, deu origem à idéia de nacionalidade, independentemente da influência política da história.”¹⁰⁸

Entretanto, os adeptos desta concepção de nação não buscam uma resposta razoável para o que efetivamente constitui “um povo”. De fato, para os nacionalistas liberais “não há conexão lógica entre o corpo de cidadãos de um Estado territorial, por uma parte, e a identificação de uma ‘nação’ em bases lingüísticas, étnicas ou em outras características que permitam o reconhecimento coletivo do pertencimento de grupo.”¹⁰⁹ Do ponto de vista revolucionário, se “a nação” tem algo em comum, não era, em qualquer sentido, a etnicidade ou a língua, o que caracterizava o povo-nação era precisamente o fato de ele representar o interesse comum contra os interesses particulares e o bem comum contra o privilégio. É neste sentido que Maurice Block declara que “a Revolução Francesa foi completamente estranha ao princípio e ao sentimento de nacionalidade; era inclusive hostil a ele”¹¹⁰.

O nacionalismo que desponta no séc. XIX, por seu turno, encontra uma resposta bastante diferente da revolucionária-democrática para definir o que, afinal de contas, une um conjunto de pessoas em um mesmo corpo nacional. Os marcos da nação passam a ser a consciência nacional e o sentimento

respectivamente) que consideram o Estado como seu patrimônio, deixando para o terceiro estado apenas o trabalho penoso. Tendo em vista que o Terceiro Estado é tudo, ou seja, as reais forças sociais estão nele contidas, Sieyès defende que os votos sejam emitidos “por cabeça e não por ordem”; que os representantes do terceiro Estado sejam escolhidos apenas entre os cidadãos que realmente pertencem à Burguesia e que seus deputados sejam em número igual ao da nobreza e do clero. Enfim, conclama o Terceiro Estado a se reunir separadamente e formar a Assembléia Nacional que então representará toda a nação francesa, já que ficariam excluídos apenas duzentas mil cabeças num universo de vinte e cinco milhões de cidadãos. Os representantes do Terceiro Estado são os verdadeiros depositários da vontade nacional e toda nação tem direito a autodeterminação política.

¹⁰⁸ ACTON, Lord. Nacionalidade. In: BALAKRISHNAN, Gopal (Org). *Um mapa da questão nacional*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2000. p. 28.

¹⁰⁹ HOBBSBAWM, Eric J. *Nações e nacionalismo desde 1780*. p. 32.

¹¹⁰ BLOK, Maurice. *Nacionalities, principle of*, IN: LALOR, J. (org.), *Encyclopedia of political science*, vol. II, p. 939. Apud: HOBBSBAWM, Eric J. *Nações e nacionalismo desde 1780: programa, mito e realidade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990. p. 32.

nacional, ambos ampliados pelo desenvolvimento burguês e forçados pelas Guerras Napoleônicas. Deste modo, a nacionalidade é vista como um poder vivo e eficaz que se encontra naturalmente dentro de cada um e age moldando originalmente seu caráter.

Os critérios para a definição de que fatores exteriores demonstrariam a força da nacionalidade foram intensos. Linguagem, etnia e história comum foram comumente apontados como os laços externos que demonstrariam o pertencimento ao espírito da nação.

A razão dos argumentos étnicos ou lingüísticos adquirirem com tanta frequência a primazia nos projetos dos movimentos nacionais do século XIX em diante é explicada de diversas formas. Miroslav Hroch, por um lado, entendia que quando a agitação nacional teve início naquele século a sociedade civil ainda se mostrava basicamente ausente na maioria dos Estados. Nessas condições, dificilmente seriam eficazes os apelos do discurso político dos direitos civis e humanos. “A realidade de uma língua e de costumes comuns podia ser aprendida com muito mais facilidade e rapidez do que as concepções remotas de liberdade constitucional”¹¹¹. Os apelos lingüísticos e culturais serviam, na opinião do autor, como substitutos de demandas políticas articuladas.

John Breuilly, por seu turno, considera que apesar de a solução liberal e política da nacionalidade ter tido a primazia, o liberalismo, primeira grande doutrina política da modernidade, teve dificuldade em se haver com a idéia de interesses coletivos ou comunitários aos quais se devesse reconhecimento político. De acordo com o autor:

Do mesmo modo, porém, muitos grupos não conseguiram conciliar-se com o caráter abstrato e racional do liberalismo, especialmente quando os direitos formais de participação mascaravam uma desigualdade real, socialmente estruturada. Tais

¹¹¹ HROCH, Miroslav. Do movimento nacional à nação plenamente formada: o processo de construção nacional na Europa. In: BALAKRISHNAN, Gopal (Org). *Um mapa da questão nacional*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2000. p. 98.

grupos podiam sentir-se atraídos por um nacionalismo capaz de transformar a identidade cultural num projeto político.¹¹²

As diferenças entre os dois conceitos de nação são marcantes e já eram apontados por Otto Bauer, que define de modo claro o que separa as duas teorias:

Mas, embora já nos seja conhecida a teoria que procura fazer da consciência nacional, do conhecimento da pertença comum, o marco da nação, e embora ela seja intelectualista, a doutrina que aponta a essência da nação no desejo de unidade e liberdade política é, por sua vez, voluntarista.¹¹³

Deste modo, não é possível “ler na nação revolucionária nada parecido com o programa posterior de estabelecer Estados-nações para corpos (sociais) definidos em termos dos critérios tão intensamente debatidos pelos teóricos do século XIX, tais como etnicidade, língua, território e lembranças históricas.”¹¹⁴

Esses dois conceitos de nação – um corpo de cidadãos e uma coletividade cultural – parecem conflitantes. Na prática, o nacionalismo tem sido uma espécie de “passe de mágica ideológico” que procura vincular essas duas idéias.¹¹⁵

Herder foi o precursor do conceito de nação típico dos nacionalismos do século XIX. No entanto, suas teorias, assim como a dos primeiros adeptos do

¹¹² BREUILLY, John. Abordagens do nacionalismo. In: BALAKRISHNAN, Gopal (Org). *Um mapa da questão nacional*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2000. p. 175.

¹¹³ BAUER, Otto. A Nação. In: BALAKRISHNAN, Gopal (Org). *Um mapa da questão nacional*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2000. p. 76

¹¹⁴ HOBBSBAWM, Eric J. *Nações e nacionalismo desde 1780*. Op. Cit. p. 33.

¹¹⁵ Mesmo na França, onde o conceito liberal de nação foi tão útil à destituição do Antigo Regime, o conceito cultural assume importância quando da restauração. A partir desta época os pensadores tradicionalistas passaram a acusar os jacobinos de terem profanado, por teorias abstratas, o espírito nacional. De acordo com eles, ao pretender fundar a nacionalidade em um acordo de vontades soberanas os revolucionários incorreram em erro e investiram contra os traços distintivos da história francesa. De acordo com Joseph de Maistre, por exemplo, “Uma assembléia qualquer de homens não pode constituir uma nação. Uma empresa desse gênero deve mesmo obter um lugar entre os mais memoráveis atos de loucura.” (MAISTRE, Joseph de. *Oeuvres complètes*, vol. 1. Lyon: Vite, 1884. p. 230. Apud: FINKIELKRAUT, Alain. *A derrota do pensamento*. São Paulo: Paz e Terra, 1989. p. 24.) Os tradicionalistas combatem a idéia de livre associação contra a de totalidade globalizante, e, ao modelo rousseauiano da vontade geral, eles opõem, sem ainda empregar a expressão, o conceito de inconsciente coletivo.

“espírito do povo”, não abalizava a visão da nação como fundação “natural” do Estado, muito menos a criação de um princípio político da nacionalidade que pregasse esta ligação como necessária. Tradicionalmente, a equação que unia Estado e nação estava baseada nas teorias voluntaristas das revoluções francesa e americana.

De fato, os critérios defendidos por Herder como definidores da nacionalidade foram aplicados de forma programática no século XIX e ganharam notável intensidade na Alemanha, onde as noções de *Volkgeist* e *Volkstum* emergiram como explosivas idéias políticas.

Habermas sintetiza essas opiniões ao afirmar que

Foi apenas a consciência nacional propagada por intelectuais e sábios, que se espalhou lentamente a partir da burguesia urbana e culta e se cristalizou em redor da ficção de uma ascendência comum, da construção de uma história compartilhada e de uma língua escrita, gramaticalmente simplificada, aquilo que certamente transformou os súditos em cidadãos politicamente conscientes, que se identificam com a constituição da república e com seus fins declarados.¹¹⁶

O estudo do papel do critério lingüístico de nacionalidade na consolidação da identidade nacional pode nos dar mais pistas sobre a questão.

3.1

A língua como critério de nacionalidade

Podemos verificar, portanto, que o caráter dos nacionalismos de segunda fase que, entre 1820 e 1920, alteraram a fisionomia do Velho Mundo, apresenta pelo menos um traço distintivo marcante de seus precursores, que inspiraram as revoluções francesa e americana. Em quase todos, as “línguas nacionais” foram de fundamental importância ideológica e política.

A discussão sobre a verdadeira função da linguagem na formação das nacionalidades é extensa. Otto Bauer, por exemplo, adota uma postura bem

¹¹⁶ HABERMAS, Jürgen. *Cidadania e identidade nacional*. Op. Cit. p. 152.

similar a de Herder quando se trata da importância da língua na formação do caráter nacional. Para ele, “A diferença cultural transmitida pela língua faz com que elas se mantenham como nações independentes, nitidamente separadas uma da outra”¹¹⁷.

Apesar da ênfase de Bauer na importância da herança étnica, podemos dizer que ele também aponta para a cultura como formadora do homem. De acordo com o autor, o caráter do indivíduo nunca é a simples totalidade das propriedades hereditárias, é também determinado pela cultura que lhe é transmitida e que atua sobre ele: pela educação de que ele goza, pela legislação a que está sujeito, pelos costumes segundo os quais vive, pelas idéias que lhe são transmitidas sobre Deus e o mundo, sobre o que é adequado e inadequado, bonito e feio, pela religião, filosofia, ciência, arte e política que surtem efeitos nele. E o grande instrumento da comunicação de cultura é a língua:

(...) ela [a língua] é o instrumento da educação e de toda comunicação econômica e intelectual. A extensão efetiva da cultura é marcada pela possibilidade de compreender através da linguagem. (...) A cultura transmitida através da língua materna influenciou minha infância, os anos da mais intensa receptividade, e formou meu caráter inicial; todas as impressões posteriores, tanto quanto são adotadas e adaptadas a uma individualidade já existente, passam por uma mudança no próprio processo de adoção.¹¹⁸

Não se pode negar que pessoas que as pessoas têm uma comunicação mais estreita com as pessoas que compartilham uma língua comum. Para Bauer, assim como para Herder, isso parece o bastante para comprovar que as barreiras lingüísticas podem separar entidades que poderiam ser nações ou potenciais nacionalidades. Mas será assim mesmo? A resposta afirmativa a essa pergunta equivale a dizer que no conjunto caótico dos dialetos medievais podemos encontrar a liga que une os povos em um corpo e cria a nação (ou a faz acordar de seu adormecimento, a gosto das posições teóricas do autor).

¹¹⁷ BAUER, Otto. A Nação. In: BALAKRISHNAN, Gopal (Org). *Um mapa da questão nacional*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2000. p. 60

¹¹⁸ Ibid. p. 59

O fato é que na época anterior à generalização da educação primária não havia, nem podia haver, nenhuma língua “nacional” falada, a não ser certos idiomas literários ou administrativos. A “língua materna”, isto é, o idioma aprendido pelos filhos com seus pais e falado para o uso cotidiano não era, em qualquer sentido, uma língua nacional.

Gellner relaciona o aparecimento das línguas nacionais com a necessidade de homogeneização cultural imposta pelo moderno capitalismo. Sustenta o autor que nas sociedades industriais o trabalho passou a implicar a rápida manipulação de significados, isso torna imprescindível uma comunicação impessoal e livre do contexto altamente específico dos dialetos locais. O novo modelo de trabalho exige que os membros da massa compartilhem as mesmas regras de formulação e decodificação de mensagens. Para que a sociedade funcione, a comunicação fica atrelada a uma “cultura superior”, isto é, um sistema de idéias ordeiro e padronizado, servido e imposto por um corpo de letrados com a ajuda da escrita.

Para resumir este argumento: emergiu uma sociedade baseada no avanço tecnológico e na expectativa de crescimento sustentado, os quais requerem uma divisão móvel do trabalho, e uma comunicação entre estranhos sustentada, freqüente e precisa, envolvendo um compartilhamento de sentidos explícitos, transmitida em um idioma padrão e na forma escrita, quando necessário.¹¹⁹

Habermas, parafraseando Parsons, chama esse processo de “revolução na educação”¹²⁰. Foi a universalização da educação com o objetivo de transmitir uma cultura padronizada, bem como o avanço das novas tecnologias de comunicação, que permitiu a criação das línguas nacionais.

¹¹⁹ GELLNER, Ernest. *Nations and nationalism*. New York: Cornell University Press, 1983. p. 35. No original: “To sum up this argument: a society has emerged on a high-powered technology and the expectancy of sustained growth, which requires both a mobile division of labor, and sustained, frequent and precise communication between strangers involving a sharing of explicit meaning, transmitted in a standard idiom and in writing when required.”

¹²⁰ HABERMAS, Jürgen. *A Constelação pós-nacional*. São Paulo: Littera Mundi, 2001. p. 55.

As línguas nacionais são, por conseguinte, construções semi-artificiais. Elas são o oposto do que a mitologia nacionalista pretende que sejam – as bases fundamentais da cultura nacional e as matrizes da mentalidade nacional.

O problema para a caracterização da língua como fator de união nacional, como acreditava Herder, é que o trabalho de criação de uma linguagem uniforme foi realizado, em grande parte, pelo próprio movimento político nacionalista. Já havia, portanto, consciência do sentido de nacionalidade, pelo menos entre os grupos sociais mais privilegiados, antes da uniformização da linguagem¹²¹.

Visto isso fica claro que antes da universalização da educação e da disseminação da nova linguagem padronizada pelos meios de comunicação em massa, a língua dificilmente poderia ser um critério para a existência de uma nação. Mesmo para os dominantes e instruídos foi necessário escolher um vernáculo nacional, já que as línguas mais prestigiosas dificilmente coincidiam com o idioma natal.

A perplexidade que procuramos expor aqui recebe de Habermas uma análise muito clara:

A homogeneidade lingüística não é algo ordinário, ela exige um nivelamento dos dialetos a favor de uma língua literária introduzida nas práticas administrativas. Mas não combina com a compreensão antiquada do espírito do povo natural o fato de ele ter tido que desenvolver a particularidade do nacional, digna de ser preservada apenas por meio de uma repressão de particularidades amadurecidas. Também é desconcertante o fato de que as línguas nacionais, que afinal devem fundar a individualidade dos diversos povos, são misturadas umas com as outras, influenciaram-se mutuamente e, portanto, não formam unidades bem demarcadas.¹²²

¹²¹ Em sua famosa divisão das três fases estruturais dos movimentos políticos nacionalistas, Miroslav Hroch identifica como papel dos militantes da primeira fase do nacionalismo a construção das línguas padronizadas. De acordo com o autor, “fica claro que o processo moderno de construção nacional começou pela coleta de informações sobre a história, a língua e os costumes do grupo étnico dominante, a qual se tornou ingrediente crucial na primeira fase da agitação patriótica.” HROCH, Miroslav. Do movimento nacional à nação plenamente formada: o processo de construção nacional na Europa. In: BALAKRISHNAN, Gopal (Org). *Um mapa da questão nacional*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2000. p. 92.

¹²² HABERMAS, Jürgen. *A Constelação pós-nacional*. Op. Cit. p. 18.

Na verdade, não há razão para que a língua seja um critério de vínculo a grupo, com exceção talvez do caso em que a diferenciação de línguas coincida com alguma outra razão para marcar a pessoa como pertencente a outra comunidade. Hobsbawm avalia que onde não existem outras línguas no mesmo espaço, o idioma de próprio de cada um não é tanto um critério de grupo como algo que todas as pessoas possuem, assim como as pernas. Da mesma forma, onde muitas línguas coexistem, diz o autor, o multilingüismo pode ser tão normal que constitui, de modo bastante arbitrário, uma identificação de grupo que prescindia de qualquer idioma.¹²³

De fato, a identificação mística de uma nacionalidade com uma espécie de idéia platônica da língua, existindo atrás e acima de todas suas variantes e versões imperfeitas, é muito mais uma criação ideológica de intelectuais nacionalistas, dos quais Herder é o profeta, do que uma característica dos reais praticantes do idioma. É um conceito erudito e não vivido.

A língua, no sentido herderiano de ser falada pelo *Volk*, não era um elemento principal para a constatação do vínculo de grupo. No entanto, ela indiretamente se tornou central à definição moderna de nacionalidade, e portanto também à sua percepção popular. O uso do critério lingüístico pelo movimento político nacionalista o tornou um fator importante para a coesão nacional.

O autor Benedict Anderson enumera três razões para que a língua se transformasse em um dos principais fatores de agregação comunitária no século XIX.¹²⁴

A primeira é o fato de ela criar uma comunidade da elite administrativa a qual, se coincide ou pode vir a coincidir com uma área estatal territorial particular e com uma zona vernácula própria, pode ser uma espécie de modelo

¹²³ HOBBSAWM, Eric J. *Nações e nacionalismo desde 1780*. Op. Cit. p. 73.

¹²⁴ Ver ANDERSON, Benedict R. *Comunidades imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo*. São Paulo: Companhia de Letras, 2008. Capítulo V.

ou projeto piloto para a ainda não existente comunidade maior, intercomunicante, na nação. Nessa medida, os idiomas falados não são irrelevantes para a futura nacionalidade.

O que deve ser ressaltado é que o fato de o dialeto que forma a base da linguagem nacional ser realmente falado não significa que ele se encaixe no sentido herderiano de língua falada pelo *Volk*. Na verdade, não importa que aqueles que o falam sejam uma minoria, desde que sejam uma minoria com suficiente peso político.¹²⁵ O grupo falante da língua escolhida é, em sentido real, uma unidade e, portanto, o corpo nacional.

A segunda razão é que a língua comum, exatamente por não ser naturalmente gerada e sim construída, adquire uma nova fixidez que a faz parecer mais permanente e, por conseguinte, mais “eterna” do que realmente é. A história da língua foi cuidadosamente separada da histórica política, econômica e social convencional.

Não foi por outro motivo que o século XIX foi, na Europa e em sua periferia imediata, uma idade de ouro para os lexicógrafos, gramáticos, filologistas e literatos das línguas vulgares. Sobre a importância dessas atividades, Anderson diz que “a vigorosa atividade desses intelectuais profissionais foi fundamental na moldagem dos nacionalismos europeus do século XIX”¹²⁶.

Em terceiro lugar, a língua cultural oficial dos dominantes e da elite freqüentemente transformou-se na língua real dos Estados modernos via educação pública e outros mecanismos administrativos. A afirmação de

¹²⁵ Neste sentido, o francês foi essencial para o conceito de França, mesmo que, em 1789, 50% dos franceses não falassem nada de francês. Mas, se o francês ao menos tinha um Estado, de modo a poder ser a sua “língua nacional”, a única base para a unificação italiana era a língua italiana, que unia as elites instruídas da península, embora tenha sido calculado que, quando da unificação, apenas 2,5% da população usava a língua para fins cotidianos. Do mesmo modo, apesar de a Alemanha do século XVIII ser um conceito puramente cultural, existiam, na melhor das hipóteses, apenas 300 a 500 mil leitores de obras na língua vernácula, e certamente o número dos que efetivamente usavam o idioma em seu cotidiano era bem menor. (Os dados foram retirados de HOBBSAWM, Eric J. *Nações e nacionalismo desde 1780: programa, mito e realidade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.)

¹²⁶ ANDERSON, Benedict R. *Nação e consciência nacional*. São Paulo: Ática, 1989. p. 81

Hobsbawm de que “o progresso das escolas e das universidades dá a medida do nacionalismo, exatamente como as escolas e, particularmente as universidades, se tornam seus paladinos mais conscientes”¹²⁷ certamente corresponde ao cenário europeu do século XIX.

Para Anderson desde o início “a nação foi concebida na linguagem, e não no sangue”¹²⁸. Isso significa que as línguas nacionais foram de fundamental importância ideológica e política para o nacionalismo europeu, e para todos aqueles que assumiram seu modelo, no século XIX, bem mais até do que o critério étnico.¹²⁹

Nesse contexto, é possível ver que a codificação de vários dialetos numa língua escrita é uma realização criativa moderna. A idéia de que a língua é uma base para estabelecer distinções políticas é moderna. Isso significa que, apesar de a língua efetivamente ser um fator importante para a criação das nacionalidades, ela não o é no sentido herderiano.

¹²⁷ HOBBSAWM, Eric. *A era das revoluções: Europa: 1789-1848*. 20ª ed. São Paulo: Paz e Terra, 2006. p. 160. Mas a importância das instituições acadêmicas só surge nos nacionalismos do século XIX. O próprio Hobsbawm observa que, embora houvessem 6.000 estudantes universitários em Paris por volta de 1789, eles não desempenharam papel algum na Revolução Francesa. Ele também nos faz ver que, embora a educação se disseminasse rapidamente na primeira metade do século XIX, o número de frequentadores das escolas ainda era mínimo pelos padrões de hoje: não mais de 19.000 estudantes de lycée na França, em 1842; 20.000 alunos no secundário, numa população de 68.000.000 da Rússia Imperial, em 1850; e um total de aproximadamente 48.000 estudantes universitários em toda a Europa, em 1848. Nas revoluções deste ano, porém, esse grupo reduzido, mas estratégico, desempenhou papel essencial (p. 166-167)

¹²⁸ ANDERSON, Benedict R. *Comunidades imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo*. São Paulo: Companhia de Letras, 2008

¹²⁹ Note-se, no entanto, que a análise de Anderson não passa sem críticas. Gopal Balakrishnan, por exemplo, considera que a língua é enfatizada por Anderson porque define o pertencimento de maneiras que estão fundamentalmente ligadas à sua concepção específica de nação. Com efeito, a nação é definida por Anderson como uma comunidade imaginada. A língua é íntima e natural; assim, está profundamente associada, na mente de uma humanidade esmagadoramente monoglota, a quem se é em essência.

Conclusão

Em tempo de desintegração da rede social e derrocada das agências efetivas de ação coletiva o ser humano busca com ansiedade formas de pertencimento social que sejam fixas. Por isso “Homens e mulheres procuram grupos de que possam fazer parte, com certeza e para sempre, num mundo em que tudo o mais se desloca e muda, em que nada mais é certo”¹³⁰

Essa busca por pertencer a algum grupo leva a um paradoxal retorno ao projeto político nacionalista em tempos de desintegração dos Estados nacionais. No entanto, como a busca é por uma identidade fixa e não opcional, os defensores do nacionalismo apagam todas as referências ao sentido revolucionário-democrático de nação, predominante no século XVIII, e se concentram no sentido cultural e pré-político, largamente difundido no século XIX.

A democracia real, já terrivelmente abalada pelo processo alienante da globalização econômica, recebe ainda outro duro golpe quando o fator de solidariedade social ao qual estava vinculada – a identificação nacional – perde sentido e é substituído por um modelo étnico e cultural que não envolve a participação política efetiva como forma de pertencimento social.

Recuperando o pensamento de Herder, este trabalho pretendeu contribuir para a articulação do significado de nacionalismo cultural e demonstrar que, apesar de sua posterior utilização como fator catalisador para o processo democrático, ele não estava, em sua concepção original, vinculado a uma atividade política e não requeria de forma alguma a criação de fronteiras estatais.

Ao mesmo tempo, verificamos que o principal critério de nacionalidade – a língua – não é um fator natural de agregação do povo, como quer fazer crer

¹³⁰ HOBBSAWN, Eric. The cult of identity politics. *New Left Review* 217 (1996), p. 40. Apud: BAUMAN, Zygmunt. *Comunidade: a busca por segurança no mundo atual*. Dentzien. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003.

o movimento nacionalista, mas sim uma construção de intelectuais e ativistas políticos que teve como principal objetivo a instrumentalização para o trabalho no capitalismo industrial. Sua utilização como critério de nacionalidade aconteceu porque aqueles que aderiam ao modelo nacional de organização estatal precisavam criar vínculos comunitários fortes capazes de sustentar os direitos de cidadania de um Estado burguês.

A questão principal para a qual este trabalho pretende oferecer algumas pistas é como preservar o processo democrático de deliberação em tempos de reformulação das identidades nacionais. Podemos pensar, junto com Julia Kristeva¹³¹, na idéia de nações sem nacionalismo, adotando uma postura bastante parecida com a de Herder? Ou em um “nacionalismo procedimental” expresso na noção habermasiana de “patriotismo constitucional”?¹³²

Pensar esse tema é uma demanda da sociedade civil e dever de todos aqueles preocupados com a manutenção do processo democrático. A questão do reforço dos vínculos identitários fica em aberto e esperando para ser analisada.

¹³¹ KRISTEVA, Julia. *Nations without nationalism*. New York: Columbia University Press, 1993.

¹³² Habermas defende a aplicação de sua formulação de espaço público e princípio discursivo à teoria deliberativa da democracia, entendida como uma associação democrática lastreada e legitimada pela cidadania ativa. O autor acredita na esfera pública como categoria capaz de mobilizar politicamente e regular racionalmente os conflitos intersubjetivos. Desta forma seria possível construir uma cultura política sobre princípios constitucionais, que não dependem necessariamente de uma origem étnica, lingüística ou cultural comum a todos os cidadãos. Para Habermas, uma cultura política liberal é o denominador comum de um patriotismo constitucional capaz de respeitar tanto os direitos humanos quanto a integridade de diferentes formas de vida em uma sociedade multicultural. O patriotismo constitucional proposto pelo autor busca oferecer um mecanismo pós-convencional de conformação de identidades coletivas, como substituto do nacionalismo como fator de integração social. O processo democrático de deliberação discursiva, associado ao patriotismo constitucional, seria capaz de promover um sentido de solidariedade entre os participantes, sem a necessidade de um *ethnos* unificador. (HABERMAS, Jürgen. *Cidadania e identidade nacional. Direito e Democracia II*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997.)

Bibliografia

ACTON, Lord. *Nacionalidade*. In: BALAKRISHNAN, Gopal (Org). Um mapa da questão nacional. Rio de Janeiro: Contraponto, 2000.

ANDERSON, Benedict. *Comunidades imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo*. São Paulo: Companhia de Letras, 2008.

_____. *Nação e consciência nacional*. São Paulo: Ática, 1989.

BALAKRISHNAN, Gopal. A imaginação nacional. In: BALAKRISHNAN, Gopal (Org). *Um mapa da questão nacional*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2000.

BAUER, Otto. A Nação. In: BALAKRISHNAN, Gopal (Org). *Um mapa da questão nacional*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2000.

BAUMAN, Zygmunt. *Comunidade: a busca por segurança no mundo atual*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003.

_____. *Identidade: entrevista com Benedetto Vecchi*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005.

_____. *Modernidade líquida*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

BECK, Ulrich. *O que é globalização?: equívocos do globalismo e respostas à globalização*. São Paulo: Paz e Terra, 1999.

BENDA, Julien. *La Trahison des clercs*. Paris: Pluriel, 1977.

BERLIN, Isaiah. *Vico e Herder*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1982. 215 p.

_____. *The assault on the french enlightenment*. John Danz Lectures, University of Washington, 22, 24 and 25 February 1971. 35,554. Disponível para consulta em <http://berlin.wolf.ox.ac.uk/lists/nachlass/assault1.pdf> no dia 30 de abril de 2009.

BERNARD, Frederick M., *Herder on Nationality, Humanity and History*, Montreal and Kigston: McGill-Queen's University Press, 2003.

BORNHEIN, Gerd. Natureza do Estado moderno. In: NOVAES, Adauto (Org.) *A crise do Estado-nação*. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2003.

BREUILLY, John. Abordagens do nacionalismo. In: BALAKRISHNAN, Gopal (Org.) *Um mapa da questão nacional*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2000.

BUNCHART, Maria Eugenia. A reconstrução da identidade nacional: do nacionalismo ao patriotismo constitucional. In: MOREIRA, Eduardo Ribeiro; PUGLIESI, Marcio. (Org.) *20 anos da Constituição brasileira*. São Paulo: Saraiva, 2000.

CALDAS, Pedro Spinola Pereira. *Teologia da história: o fundamento do historicismo em Johann Gottfried Herder*. Dissertação de Mestrado defendida pelo Departamento de História da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, em 30 de agosto de 1999.

CELEDON, Esteban Reyes. *Do Prazer e do Bem na ética de Platão: um estudo a partir dos diálogos Protágoras e Górgias*. 1999. Dissertação (Mestrado) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Filosofia.

CHIROT, Daniel. *Herder's Multicultural Theory of Nationalism and Its Consequences*. Eastern European Politics and Societies, (Winter 1996) vol. 10, nº 1. p. 6. Disponível para consulta em <http://eep.sagepub.com/cgi/reprint/10/1/1>, em 10 de março de 2009

DENCIK, Lars. Transformation of identities in rapidly changing societies. In: CARLEHEDEN, Mikael et al. (Org) *The transformation of modernity: aspects of the past, present and future of an Era*. London: Ashgate, 2001.

EGGEL, Dominic, LIEBICH, Andre; MANCINI-GRIFFOLI, Deborah (2007). *Was Herder a Nationalist?. The Review of Politics*, 69.

ERGANG, Robert. *Herder and the Foundations of German Nationalism*. New York: Columbia University Press, 1931.

FINKIELKRAUT, Alain. *A derrota do pensamento*. São Paulo: Paz e Terra, 1989.

GELLNER, Ernest. *Nation and nationalism*. New York: Cornell University Press, 1983.

_____. O advento do nacionalismo e sua interpretação: os mitos da nação e da classe. In: BALAKRISHNAN, Gopal (Org). *Um mapa da questão nacional*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2000

GILBERT, Paul. *The Philosophy of Nacionalism*. Oxford: Westview Press, 1998.

GREENFELD, Liah. *Nationalism: Five Roads to Modernity*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1992

HABERMAS, Jürgen. *A Constelação pós-nacional*. São Paulo: Littera Mundi, 2001.

_____. *Cidadania e identidade nacional. Direito e Democracia II*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997.

_____. Realizações e limites do Estado nacional europeu. In: BALAKRISHNAN, Gopal (Org). *Um mapa da questão nacional*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2000.

HERDER, Johann Gottfried. On Cognition and Sensation of the Human Soul. IN: FORSTER, Michael (Org), *Herder: Philosophical Writings*. New York: Cambridge University Press, 2002.

_____. On the Change of Taste. IN: FORSTER, Michael (Org), *Herder: Philosophical Writings*. New York: Cambridge University Press, 2002.

_____. *J. G. Herder on Social and Political Culture*. Cambridge: Cambridge University Press, 1969.

HOBSBAWM, Eric. *A era das revoluções: Europa: 1789-1848*. 20ª ed. São Paulo: Paz e Terra, 2006.

_____. *A era dos extremos: o breve século XX: 1914-1991*. 2ª Ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

_____. Etnia e nacionalismo na Europa hoje. In: BALAKRISHNAN, Gopal (Org). *Um mapa da questão nacional*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2000.

_____. *Nações e nacionalismo desde 1780: programa, mito e realidade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990. p. 35.

HROCH, Miroslav. Do movimento nacional à nação plenamente formada: o processo de construção nacional na Europa. In: BALAKRISHNAN, Gopal (Org). *Um mapa da questão nacional*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2000.

KOHN, Hans. *Nationalism – Its Meaning and History*. Princeton: D. Van Nostrand, 1955

LAFONT, Cristina. *La Razón como Lenguaje – Una revisión Del ‘giro lingüístico’ en la filosofía de language alemana*. Visor Dis: Madrid, 1993.

LÖWY, Michael. Nacionalismo e a nova desordem mundial. In: NOVAES, Adauto (Org.) *A crise do Estado-nação*. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2003.

MAFFESOLI, Michel. *A transfiguração do político: a tribalização do mundo*. Machado da. Porto Alegre: Sulina, 1997.

MILLER, David. *On nationality*. New York: Oxford University Press, 1995.

NIGRO, Rachel Barros. *Charles Taylor: as fontes morais do self moderno*. Rio de Janeiro, 2003. Dissertação (Mestrado) - Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Filosofia

_____. Considerações sobre a Identidade Nacional. In: CITTADINO, Gisele; MAIA, Antonio Cavalcanti; MELO, Carolina de Campos; POGREBINSCHI, Thamy. (Org.) *Perspectivas atuais da filosofia do direito*. Rio de Janeiro: Lúmen Júris, 2005.

NOVAES, Adauto. Invenção e crise do Estado-nação. In: NOVAES, Adauto (Org.) *A crise do Estado-nação*. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2003.

PENROSE, Jan; MAY, Joe. *Herder’s Concept of Nation and its Relevance to Contemporary Ethnic Nationalism*. Canadian Review of Studies in Nationalism 18 (1991). Disponível para consulta no site

<http://www.nationalismproject.org/journals.htm>, no dia 08 de novembro de 2008.

PINZANI, Alessandro. Patriotismo e responsabilidade na época da globalização. Civitas (Porto Alegre), Porto Alegre, v. 2, n. 1, 2002.

PLATÃO. *A República*. 2ª ed. São Paulo: Escala, 2007.

_____. *Fédon*. 82d. São Paulo: Abril, 1962.

ROUANET, Sergio Paulo. *A razão cativa: as ilusões da consciência: de Platão a Freud*. 3ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1990.

ROUCHÉ, Max. *La philosophie de l'histoire de Herder*. Paris: Lês Belles-lettres, 1940.

ROUSSEAU, Jean Jaques. *Discurso sobre as ciências e as artes*. Disponível para consulta em http://www.dominiopublico.gov.br/pesquisa/DetalheObraForm.do?select_actio_n=&co_obra=2242, no dia 11 de maio de 2009.

SEMKO, Jessé Joseph Paul. *Isaiah Berlin and Charles Taylor on Johann Gottfried Herder: A Comparative Study*. Saskatoon, 2004. Thesis (Master) - Department of Political Studies of University of Saskatchewan.

SPENCER, Vicki. *In Defense of Herder on Cultural Diversity and Interaction*. The review of Politics: Cambridge Journals, n. 69, p. 79-105, 2007. Disponível para consulta em: http://journals.cambridge.org/download.php?file=%2FROP%2FROP69_01%2FS0034670507000320a.pdf&code=1998efd46156e26a7005a5003ed21b36, no dia 23 de março de 2009.

TAYLOR, Charles. *As Fontes do Self: a construção da identidade moderna*. 2ª ed. São Paulo: Loyola, 2005.

_____. *Philosophical arguments*. Cambridge: Harward University Press, 1995.

_____. *Philosophical Papers 1: Human Agency and Language*. Cambridge Universety Press, 1985.

_____. The Dialogical Self. In: D. R. HILEY et al (Eds.) *The interpretive Turn: Philosophy, Science, Culture*. Ihica: Cornell University Press, 1991.

VERDERY, Katherine. *Para onde vão a “nação” e o “nacionalismo”?* In: BALAKRISHNAN, Gopal (Org). Um mapa da questão nacional. Rio de Janeiro: Contraponto, 2000.

WEBER, Max. *Ciência e política: duas vocações*. São Paulo: Martin Claret, 2003.