

SOBRE A NÃO INEVITABILIDADE DA IDENTIDADE NACIONAL*

Carlos Mauro**

RESUMO: Mesmo admitindo alguma importância prática da identidade nacional nas sociedades locais, parece-me inadequado admitir que identidades-espécime como a nacional, a religiosa, a profissional, entre outras, sejam de tal forma constitutivas dos seres humanos que não devêssemos delas tentar escapar. Não se pretende nesse artigo defender intensamente a ideia de que a noção forte de identidade nacional é uma ilusão que gera mais prejuízos do que benefícios, no entanto, parte-se desse objectivo para tentar testar tal hipótese/intuição. O artigo tenta justificar a ideia segundo a qual a identidade nacional como identidade social principal (ou forte) é um tipo de obstáculo importante e eficaz à realização individual multi-identitária.

PALAVRAS-CHAVE: indivíduo, identidade, identidade nacional.

ABSTRACT: Even if we admit that exist some practical importance of national identity in the local societies, it seems inappropriate to allow specimen-identities as national, religious, professional, among others, are so constitutive of human beings that we should not try to escape them. It is not intended in this article a strongly support to the idea that the notion of strong national identity is an illusion that causes more harm than good, however, it is this objective to try to test this hypothesis / intuition. This article tries to justify the idea that the national as main social identity (or strong) is a type of major obstacle to individual fulfillment and effective multi-identity.

KEYWORDS: individual, identity, national identity.

* Agradeço a todos que participaram do *MLAG Working Paper Seminar* de 28 de Novembro de 2008 quando apresentei o rascunho que serviu de base para esse artigo. Agradeço especialmente os comentários de Sofia Miguens, Susana Cadilha, Caroline Marim e João Alberto Pinto. Ressalto a importância, para a produção desse artigo, dos seguintes elementos: a) o debate e os trabalhos conjuntos que têm sido produzidos entre o MLAG-UP (Mind Language and Action Group) e o CEFM-UFRJ (Centro de Ética e Filosofia da Mente), e especialmente b) o trabalho e o debate filosófico (da) com a Maria Clara Dias.

** Carlos Mauro é economista (FAAP), mestre em Administração Pública e Governo (FGV-SP) e doutorando (finalista) em Filosofia pelo Departamento de Filosofia da Universidade do Porto/ Portugal (bolsheiro de doutoramento da FCT). Carlos Mauro foi professor associado da Faculdade de Administração de Empresas da Fundação Armando Álvares Penteado (FAAP) e professor auxiliar da Faculdade de Economia da mesma instituição. É actualmente director executivo do MLAG (Mind Language and Action Group) pertencente ao Instituto de Filosofia da Universidade do Porto e é coordenador do projecto-MLAG (2009/2011) intitulado “Agency, Action and Rationality”. (ver em “membros” e em “research projects” no site do MLAG: <http://web2.lettras.up.pt/ifilosofia/mc/mlag>).

(I)

A identidade nacional pode ser considerada uma ilusão que leva a importantes consequências práticas. Temos a certeza de que existem pessoas às quais podemos chamar conacionais, assim como nos auto-referimos como nacionais. Temos a certeza de que devemos obrigações especiais a essas pessoas (conacionais), pelo menos em (por) princípio. Porém, parece que de fato somos corpos humanos que podem produzir e absorver as mais diversas culturas e identidades ao mesmo tempo, sem que isto nos faça necessariamente pertencer (inevitavelmente) a algo chamado nação, ou identidade nacional. Essa sensação forte de pertencimento é construída basicamente sobre mitos históricos e diminui as possibilidades de escolha daqueles que estão fortemente expostos à uma educação direcionada à criação, ou ao desenvolvimento, ou a conservação de uma determinada identidade nacional.

Gostaria de poder argumentar de maneira directa e simples a favor dessas hipóteses com a mesma facilidade com que as afirmo, mas não é possível. Mesmo acreditando que são hipóteses defensáveis, não posso avançar sem reconhecer que o problema da identidade nacional não é uma ilusão, que faz parte do nosso quotidiano e que somos, de alguma maneira, vitimizados por essa noção de identidade¹. Tenho, portanto, que admitir que a idéia ou o ideal da identidade nacional está arraigado numa boa parte das pessoas e que isso efetivamente traz consequências práticas. Uma grande parte das pessoas aceita natural, intuitiva e convictamente que tem e que representa uma dada identidade nacional. Isso já é o suficiente para dizer que esta espécie de identidade é um problema teórico-prático. Sendo assim, o artigo tem que ser iniciado com a admissão de que existe algo no mundo social chamado identidade nacional.

Tentarei argumentar que a adesão à noção forte de identidade nacional² dos habitantes de um determinado território ou das pessoas que, mesmo sem um território específico, se definem como nacionais porque compartilham fortemente bases e ideais culturais, religiosos, ideológicos etc., parece produzir mais prejuízos sociais e individuais do que a idéia forte de que compartilhamos principalmente características

¹ Esta questão prende-se basicamente com a idéia de que a relação custo-benefício da adesão à noção forte de identidade nacional (ver nota 4) é em termos práticos negativa.

² Entende-se aqui como “noção forte de identidade nacional” aquela que privilegia de maneira explícita ou implícita a identidade nacional em detrimento de outras identidades-espécime, ou de um feixe mais complexo de identidades-espécime (no sentido em que esse conceito de identidade-espécime está desenvolvido no item III desse artigo).

biológicas e culturais básicas, independentemente da predominância de identidades específicas como a nacional, a religiosa, a profissional, a regional, entre outras. Este objectivo pode parecer, num primeiro momento, ao mesmo tempo ingénuo e ambicioso, no entanto, a maneira directa com que pretendo expor estes argumentos deverá ser suficiente para que as refutações sejam igualmente directas. Assim, garante-se, de algum modo, a perda da ingenuidade e a diminuição da ambição por meio do debate. Cabe ressaltar que o objectivo central desse artigo é testar filosoficamente uma hipótese partindo da sua defesa. Nesse sentido, espera-se que as reações aos argumentos embrionários aqui apresentados sejam fortes e suscitem novos desdobramentos no sentido da aceitação, ou rejeição, da referida hipótese.

(II)

Esse tema há muito tempo me interessa, mas estava latente e não me levava à ação. No entanto, recentemente, o economista e filósofo Amartya Sen (2007) escreveu um livro intitulado *Identity and Violence* que despertou-me dessa latência e ajudou a formar em mim o desejo eficaz de escrever acerca desse tema.

Há um parágrafo desse livro que vale a pena ser citado, pois pode sintonizar o leitor à frequência na qual esse artigo foi escrito.

Sen (2007), num item intitulado “A negação da escolha e da responsabilidade”, escreve (Sen 2007, 37–38):

Se as possibilidades de escolha existem mas se presume que não estão à nossa disposição, é provável que o uso do raciocínio seja substituído pela aceitação acrítica de um comportamento conformista, por muito rejeitável que seja. De um modo geral, tal conformismo tende a assumir-se como conservador e procura proteger os velhos costumes e práticas do exercício de escrutínio inteligente. De facto, as desigualdades tradicionais – como o tratamento desigual das mulheres em sociedades sexistas (e mesmo a violência contra elas) ou a discriminação contra membros de outros grupos sociais – sobrevivem devido à aceitação incondicional de crenças herdadas do passado (incluindo o papel subserviente do ser humano tradicionalmente explorado). Muitas práticas e identidades instituídas se têm desmoronado face a objecções e ao escrutínio. As tradições podem mudar, mesmo em países ou culturas muito específicos.

Esse artigo segue de modo geral a idéia acima descrita, argumentando a favor da não inevitabilidade e supremacia de identidades específicas como, por exemplo, a nacional.

Sen começa o livro com uma severa crítica à idéia do “choque das civilizações” que tem sido defendida actualmente, principalmente a partir da

publicação do influente livro de Samuel Huntington (2001) intitulado *O Choque das Civilizações e a Mudança da Ordem Mundial*. Segundo Sen, o problema dessa abordagem é anterior à questão da existência, ou não, de um choque das civilizações, pois o principal problema refere-se à caracterização única derivada das chamadas linhas civilizacionais que seguem de perto as divisões religiosas. Huntington contrasta a “civilização ocidental” com a “civilização islâmica”, a “civilização hindu”, a “civilização budista” e assim por diante (Sen 2007, 39).

Sen argumenta a favor da evidência de que existem outros sistemas sociais de divisão e classificação que podem ser relevantes em nossas vidas, como, por exemplo: a nacionalidade, a localização, a classe, a ocupação, o estatuto social, a língua, a política, entre outros.

A crítica à Huntington feita por Sen, assenta principalmente na explícita predominância que dá o primeiro à divisão religiosa sobre todas as outras possíveis divisões sociais. Aqui parece-me haver também uma questão metodológica que se prende ao poder que se dá a essas classificações na definição da ação humana. Uma classificação única parece-me corresponder a um tipo de coletivismo metodológico inadequado à análise dos fenômenos sociais (este é um pressuposto implícito desse artigo). Um exemplo conhecido de coletivismo metodológico é a ideia de que a ação humana pode ser compreendida *exclusivamente* como produto de agregados sociais como a classe dos trabalhadores e a classe dos capitalistas.

O holismo radical, ou coletivismo metodológico, ao contrário do individualismo metodológico, tem como elemento central na explicação sociológica as propriedades e as relações entre entidades sociais agregadas. Para os coletivistas, as relações entre os indivíduos são geradas pela “operação do todo”. Segundo Levine *et al.* (1989, 61), “não se trata, apenas, de que o „todo é mais que a soma das partes“, mas que o todo é a causa exclusiva e as partes são meros artefatos, ainda que constituídos a partir de relações sociais”. Sendo assim, a intencionalidade da ação passa a ser uma propriedade do todo, e não mais dos indivíduos, ou seja, estes são apenas agentes de forças sociais intencionadas. Orenstein (1998, 159–160) escreve que o coletivismo metodológico “assume a existência de leis gerais da ordem ou da desordem social que regulam o comportamento individual” e que o “individualismo metodológico supõe que a ação intencional dos indivíduos com respeito às suas escolhas (baseadas em desejos e crenças particulares) produz ordem ou desordem social, ainda que o faça como consequência não intencional da combinação das

decisões individuais”. Segundo Orenstein (1998, 159), na mesma publicação, Elster escreve que o coletivismo metodológico parte da premissa que existem entidades supra-individuais que são anteriores ao indivíduo na ordem de explicação. Explicação procede das leis destas entidades, enquanto as ações individuais são derivadas deste agregado.

Um dos maiores problemas para o analista social é a própria classificação social que tem por objectivo ajudar a compreender determinadas ações humanas a partir de identidades bem formadas, eficazes e, de certa forma, determinantes. Isto é, mesmo que consideremos válidas e relevantes várias identidades coletivas, teremos que modelar o comportamento colectivo, ou individual, a partir dessas mesmas identidades coletivas. Podemos legitimamente perguntar se é possível fazer de outra maneira. Nesse sentido, as ciências sociais têm um importante dilema sobre a mesa e os cientistas sociais estão conscientes disso. A questão importante aqui não é resolver esse problema, mas é tornar explícito um dos pressupostos desse artigo, o de que estas identidades colectivas não determinam a ação humana, nem são identidades inevitáveis e nem são sagradas – no sentido (vulgar) de não estarem acima das nossas capacidades e possibilidades como agentes.

Sen defende que somos multi-identitários e que o grande problema está em aceitar a ilusão da identidade única. Nesse sentido ele diz explicitamente (Sen 2007, 46):

Talvez o pior prejuízo advenha da desvalorização – e da negação – do papel do raciocínio e da escolha, que decorre do reconhecimento das nossas identidades plurais. A ilusão da identidade única é muito mais responsável pela cisão dos seres humanos do que o universo de classificações plurais e diversificadas que caracterizam o mundo em que realmente vivemos.

Ao longo desse artigo a ineficácia prática e analítica da identidade única e da multi-identidade será embrionariamente discutida, mas, por agora, vale dizer que parece que o “universo de classificações plurais e diversificadas que caracterizam o mundo em que realmente vivemos” caracterizado por Sen pode sofrer do mesmo mal que sofre a identidade única. Se esse universo for compreendido da maneira mais lata possível (que a mim parece mais interessante) teremos tantas identidades possíveis que se cruzam, intercalam e se relacionam que não terá nenhuma utilidade analítica e aplicada, pelo menos enquanto não tivermos a capacidade (caso de fato existam tais identidades) de defini-las conceitualmente e de modela-las de forma a termos um

modelo com alto poder explicativo. Como isso parece ser implausível, contamos novamente com uma redução, do mesmo modo inadequada, mesmo que não seja uma redução radical a uma única identidade. Por questões práticas, a tendência natural das ciências sociais é admitir a preponderância de uma ou outra identidade, ou de um conjunto específico de identidades conforme o momento histórico, a conjuntura económica, o grau de educação de um povo etc. Essas classificações para serem relevantes teriam que novamente contar com definições conceituais perfeitas e com um modelo eficaz. Podemos perguntar se por ser esse um dos problemas metodológicos essenciais das ciências sociais e por não parecer possível ultrapassá-lo, mais vale fazer o que é operacional e instrumentalmente possível e contar com tais classificações mesmo que redutoras? Do ponto de vista dos cientistas sociais isso faz sentido e de fato os sociólogos, os cientistas políticos e os antropólogos nos têm brindado com análises curiosas, competentes e úteis acerca do mundo social. Mas parecem falhar completamente quando tentam analisar e prescrever políticas públicas que tenham como objecto os conflitos em escala mundial, como os que Huntington e Sen tentam analisar.

(III)

Nesse sentido, a noção forte de identidade nacional é aqui tratada como um elemento que prejudica, de maneira global, a solução de problemas em escala mundial, como: a) os vários racismos derivados da adesão forte à uma determinada identidade nacional, b) a exclusão social promovida por nacionais contra não nacionais, c) os conflitos bélicos derivados da “defesa nacional” em escala regional e mundial.

A contribuição aqui proposta, como já foi dito, é exploratória, mas tenta mostrar algumas inadequações da idéia influente da identidade nacional e também, de maneira superficial, tenta apontar um possível caminho aplicado a algumas políticas públicas.

Para começar, se falamos de identidade nacional, podemos afirmar que falamos de uma identidade de espécime nacional e que, portanto, devem existir outras identidades-espécime. Por outro lado, provavelmente existe algo como uma noção de identidade que é básica o suficiente para a denominarmos identidade-tipo. Não sei se podemos chamá-la de identidade humana, de identidade cósmica, ou identidade

universal³, enfim, podemos imaginar algo que seja a base sobre a qual as identidades-espécime se ligam. A vantagem de reconhecer e de defender a existência de uma identidade-tipo é a de podermos defender a idéia de que os seres humanos partilham essencialmente algo de fato importante e que por isso podemos defender direitos que sejam independentes das identidades-espécime, por mais fortes e eficazes instrumentalmente que sejam tais identidades.

Não se afirma aqui que existe algum ser humano constituído apenas pela identidade-tipo. Essa separação busca resguardar e respeitar a forte intuição de que todos os seres humanos, sem exceção, partilham um conjunto suficiente de elementos básicos que a todos confere direitos essenciais (por exemplo como os derivados do respeito à pessoa humana) independentemente dos feixes de identidades-espécime individuais.

Analogamente Maria Clara Dias (2006) escreve:

Eu diria que o agente moral desterritorializado, atemporal, cujos desejos foram esvaziados de todo e qualquer conteúdo, se algum dia existiu, nunca passou de uma caricatura metodologicamente útil para a implementação de certos valores, tais como o respeito à pessoa humana e a imparcialidade moral. O que os universalistas pretendem, de Kant a Rawls, passando por Habermas, Tugendhat, Scanlon, Dworkin e outros, é garantir, através de certos procedimentos, uma esfera na qual todos os indivíduos, independentemente do grupo ao qual pertençam, possam ter as suas demandas mais básicas contempladas, ou seja, possam ser respeitados ou reconhecidos.

Dizer que existe alguém constituído apenas pela identidade-tipo parece-me análogo e tão absurdo como defender que existe um “agente moral desterritorializado, atemporal, cujos desejos foram esvaziados de todo e qualquer conteúdo”. Deve ficar claro que essa “caricatura metodológica” (identidade-tipo) no presente artigo tem exclusivamente o objectivo acima descrito.

Se admitimos que existem várias identidades e que existe uma tal identidade-tipo que funcionaria como o substrato das outras, teremos que nos perguntar qual será a ponderação ideal entre elas a ser proposta, isto é, qual será o modelo que melhor explica a relação entre tais identidades que de algum modo podem levar um agente a agir num determinado sentido e não em outro (ver item II). Teríamos que, mesmo de maneira inexacta, afirmar que a identidade nacional tem um multiplicador (w), que a

³ Estes nomes podem ser mais ou menos exóticos, mais ou menos “esotéricos”, mas aqui chamarei simplesmente “identidade-tipo” como sinónimo de identidade humana (da espécie humana). Não tenho interesse em cunhar um nome, nem de aceitar um nome qualquer. O interesse aqui é apenas identificar/esclarecer qual problema esta em jogo.

identidade profissional tem um multiplicador (t), que a identidade religiosa tem um multiplicador (x) e assim por diante, até esgotar todas as identidades-espécime possíveis, ou relacionar as mais importantes que seriam suficientes para a criação de um modelo com um alto poder explicativo. Teríamos, então, que dizer que a ação humana é uma função das identidades-espécime. Isto é, a ação humana derivaria da relação entre identidades-espécime que são ponderadas de forma a que uma determinada ação seja explicada por um feixe específico de identidades como, por exemplo, a nacional, a religiosa, a profissional, a linguística, e assim por diante. Além, é claro, da defesa que teríamos de fazer acerca da existência ou não de coisas no mundo chamadas identidade profissional, identidade religiosa, nacional e linguística. Parece-me que é um objectivo difícil de ser atingido. A maior dificuldade para a criação de um modelo desse género é exactamente a definição conceitual dessas identidades-espécime. Como defini-las para que sejam úteis analiticamente? De facto, percebemos intuitivamente, sem a necessidade de grandes demonstrações, que existem comportamentos que estão mais ligados à profissão, à religião, à cultura nacional, à cultura regional/local, à família e assim por diante. Isso parece ser apenas a admissão de que a nossa ação está ligada às expressões e aos conteúdos culturais aos quais vamos sendo expostos durante a vida. Será que, a partir daí podemos isolar cada uma das identidades possíveis e criar o tal modelo, ou, pelo menos, conhecer bem as relações entre todas as identidades-espécime? Parece-me que não temos possibilidades conceituais e metodológicas para construir um tal modelo. Sendo assim, por um lado, parto do pressuposto de que a filosofia pode clarificar a importância das chamadas identidades-espécime, ao mesmo tempo em que pode propor modelos mais eficazes de políticas públicas (ou mesmo privadas) de defesa e de promoção da identidade-tipo em detrimento da supremacia de identidades-espécime específicas, como é o caso da identidade nacional.

É importante perceber que a noção de identidade nacional só é interessante como problema filosófico (na minha opinião) porque aparentemente as escolhas, as decisões, as preferências e as acções⁴ dos agentes reais podem ser forte ou fracamente influenciadas por esta identidade-espécime.

Como uma forma de analogia, parece não haver dúvidas de que, hoje, uma boa parte das pessoas em todo o mundo não consegue imaginar a vida sem a internet, sem

⁴ Estes conceitos são gerais e não são sinónimos - esta questão não será abordada. Estão aqui somente como simples exemplos.

os notebooks, sem os celulares, etc.. De fato, temos a sensação de que são necessidades reais no sentido mais vulgar da palavra. Hoje, temos à nossa disposição complementos do corpo (da memória) como os discos rígidos externos, os PDAs, etc.. Perder as informações que estão num disco rígido pode gerar uma sensação tão visceral como a quebra de um braço. Cabe perguntar se somos estes objectos. Parece que não. Parece que nos identificamos com eles, mas de facto podemos viver sem eles, isto é, podemos estar em qualquer lugar do planeta, a qualquer hora do dia, em qualquer época do ano, sem esses objectos e manteríamos ainda a nossa identidade-tipo. Nesse caso, parece óbvio a todos que não é uma questão forte de identidade e que talvez nem fracamente possamos dizer que é um problema de identidade. No entanto, por exemplo, mesmo quando falamos de coisas frágeis, no sentido da identidade-tipo, como a identidade acadêmica acabamos por ser levados a acreditar que essa tal identidade é de fato uma questão de identidade no sentido forte. Posso até ser considerado um anormal por prescindir facilmente da idéia de uma identidade acadêmica ao mesmo tempo em que posso sofrer profundamente com a perda do meu aparato tecnológico que parece interagir de maneira mais real e clara comigo do que a tal identidade acadêmica. Quando falo em identidade acadêmica digo algo parecido com aquelas afirmações do gênero “sou um King’s”, “sou um Oxford”, “sou um Sorbonne”, “sou um USP”, “sou um FGV”, “sou um FLUP”, etc. Parece-me intuitivo dizer por analogia que uma pessoa mantém a sua identidade-tipo mesmo afastada da sua nação, do seu continente, da sua cultura nativa, e mesmo que esteja em seu país natal. Parece-me que a identidade-tipo é suficientemente plástica, por ser constitutiva dos seres humanos e estar ligada a capacidades cognitivas únicas (será explicado mais à frente), para produzir novas e cumulativas referências culturais, territoriais, religiosas etc. Isto é, é suficientemente plástica para produzir novas crenças acerca do mundo que dependem de conteúdo cultural mais específico, como, por exemplo, o modo social de encarar a morte, o trabalho, as relações pessoais etc. Esses conteúdos culturais, ou identidades variadas, não precisam ser nacionais – podem ser familiares e não nacionais, podem ser regionais e não nacionais, podem ser religiosos e não nacionais, e assim por diante.

Se isso é verdade, por que damos tanta importância a identidades-espécime específicas? Isto é, por que as levamos tão a sério? É plausível defender, sem demonstrações evolucionistas, que tais identidades podem facilitar a vida quotidiana dos seres humanos. Assim como os animais na savana, como por exemplo as

suricatas, formamos bandos e andamos numa eterna batalha por território e por poder local contra outros bandos de suricatas. Há algum tempo, ao aprender sobre dinossauros numa tarefa paternal, percebi a grande vantagem que tinham os velociraptors sobre os outros dinossauros maiores (apesar de terem um tamanho próximo ao do peru) porque caçavam em grupo – como fazem muitos outros animais e como fazem os seres humanos quando cooperam localmente para lutar globalmente. O interessante não é a vantagem da cooperação, pois esse é um assunto que já está debatido, mas sim a idéia de que em alguns instantes somos como as suricatas, ou como os velociraptors, mas continuamos a achar que não somos. Isto é, cooperamos com base em identidades-espécime para lutarmos globalmente, como fazem/faziam os animais citados – nos gabamos por sermos cooperativos em alguns momentos, mas isso também fazem as suricatas. Desenvolvemos teorias acerca da identidade nacional, da identidade profissional, das nações, das relações internacionais, da cidadania etc, como se fossem categorias inevitáveis. Isto é, como se fossem categorias que de facto são a identidade-tipo e das quais não podemos escapar. Sinto-me uma suricata quando penso assim. O problema é que é muito fácil agirmos desse modo, basta, por exemplo, por melhor que seja a intenção, dizermos que temos que lutar pela manutenção da nossa identidade nacional. Quando fazemos isto, acredito que admitimos que as identidades-espécime são tão relevantes que as consideramos identidades-tipo. Sendo assim, são inevitáveis e somente podemos equilibrar as relações naturalmente conflituosas entre identidades-espécime (como as relações conflituosas entre identidades nacionais). Isto é, alimentamos/criamos a idéia de que somos assim e depois lutamos para não sermos assim. Parece-me pouco produtiva esta forma de pensar.

A educação, o esporte, a música, as instituições multilaterais, os governos, entre outros, dão-nos exemplos claros da “grande importância” institucional que se dá às identidades-espécime, ao mesmo momento em que se tenta neutralizar (aparentemente) os efeitos destas mesmas identidades-espécime. A idéia aqui não é fazer uma lista exaustiva de exemplos, pelo contrário, o objectivo é dar exemplos intuitivos que possam ser compreendidos facilmente para conseguirmos posteriormente identificar outras ocorrências similares, ou análogas.

Na educação os exemplos são muitos, mas vou ater-me apenas a um deles. Os sistemas educacionais, de modo geral, determinam cargas desproporcionalmente grandes de ensino de história e de literatura locais em detrimento da história natural,

do mundo e da literatura mundial. Isto significa que saímos do ensino médio grandes representantes de um localismo acirrado. Apesar de algumas mudanças recentes, parece que se ensina muito pouco sobre o planeta e sobre a espécie humana como uma referência horizontal essencial. Preferimos localizar e culturalizar⁵ os conteúdos de forma a criar uma certa normalidade regional/nacional linguística e comportamental. Não podemos negar a força da produção e da transmissão da cultura pelos seres humanos, até porque esta parece ser uma importante marca distintiva entre nós e os outros animais, no entanto, parece-me arriscado e errado sacralizar as culturas específicas como se fossem elementos imprescindíveis.

A produção e a transmissão cultural parecem ser naturais, no sentido em que não conseguimos, como seres humanos, escapar dessas actividades.

O psicólogo experimental Michael Tomasello (2003, 13–14), defende que:

(i) Filogeneticamente os seres humanos modernos desenvolveram a capacidade de ‘identificar-se’ com seus co-específicos, o que o levou a uma compreensão destes como seres mentais e intencionais iguais a eles mesmos.

(ii) Historicamente: isso favoreceu novas formas de aprendizagem cultural e sociogênese, que levou a artefatos culturais e tradições comportamentais que acumularam modificações ao longo do tempo histórico.

(iii) Ontogeneticamente: as crianças humanas crescem no meio desses artefactos e tradições social e historicamente constituídos, o que faculta a elas (a) beneficiar-se do conhecimento e das habilidades acumuladas de seus grupos sociais; (b) adquirir e usar representações cognitivas perspectivas na forma de símbolos linguísticos (analogias e metáforas construídas a partir desses símbolos); e (c) internalizar certos tipos de interações discursivas, o que promove a capacidade de metacognição, redescritção representacional e pensamento dialógico.

O mais curioso é que ao ler essas afirmações algumas pessoas tendem a pensar que se trata de um possível caminho para a defesa de identidades-espécime específicas, mas parece-me ser exactamente o contrário, pois se trata de um conjunto de capacidades ligadas à identidade-tipo, ou ao feixe dinâmico de identidades-espécime e não a identidades-espécime particulares. Isto é, esse conjunto de características cognitivas é partilhado por todos os seres humanos, independentemente dos conteúdos específicos que são claramente secundários para a espécie. Na vida de um brasileiro, por exemplo, os conteúdos culturais específicos são importantes, mesmo que do ponto de vista da espécie sejam secundários e não inevitáveis. Esses conteúdos podem fazer, por exemplo, com que um brasileiro consiga um determinado

⁵ No sentido da cultura primordialmente local.

emprego graças à sua “brasilidade”, pois, levando às últimas consequências o espírito do “jeitinho brasileiro”, consegue um emprego para o qual não está qualificado porque conhece um amigo de um amigo do amigo do chefe que a esse deve um favor⁶. Esse ser humano pode estar adaptado a uma cultura específica, mas não significa que está fadado a essa prisão cultural, e a essa identidade-espécime. Exemplos sarcásticos e pitorescos podem ser dados sobre todos os povos - sobre qualquer identidade-espécime. Utilizei um exemplo caricato brasileiro porque algumas das pessoas que vão ler este artigo certamente estão tão convencidas da sua brasilidade, lusitanidade, espécime (cidade) etc, e caso desse outro exemplo diriam que eu como brasileiro deveria dar exemplos que dizem respeito à minha nação, à minha língua etc., e não me “intrometer onde não fui chamado”. De fato é compreensível tal pensamento levando-se em consideração a importância actual dada apenas a algumas identidades-espécime (especificamente à identidade nacional), assim como fazem as suricatas.

O sociólogo Anthony Smith (1997) identifica a socialização dos membros como “nacionais” e “cidadãos” como sendo a mais óbvia das funções internas da identidade nacional ligada intimamente aos indivíduos da comunidade. Segundo ele (Smith 1997, 31):

Hoje em dia isto é conseguido através de sistemas de educação públicos de massas, compulsivos e padronizados, através dos quais as autoridades estatais esperam inculcar uma devoção nacional e uma cultura homogênea característica, actividade que a maioria dos regimes continua a praticar muito energicamente, sob a influência de ideais nacionalistas de unidade e autenticidade cultural. À nação é também exigido que estabeleça um elo social entre indivíduos e classes, através do fornecimento de todo um repertório de tradições, símbolos e valores partilhados. Através da utilização dos símbolos – bandeiras, moeda, hinos, uniformes, monumentos e cerimónias – os membros recordam a sua herança comum e as suas características culturais, sentindo-se fortalecidos e exaltados pela sensação de identidade e pertença comuns. A nação torna-se um grupo de ‘obra de fé’, capaz de ultrapassar obstáculos e adversidades.

O que está em jogo não é dizer que as identidades-espécime são inúteis, pelo contrário, afirmo que são úteis, mas que o conteúdo específico de cada uma delas não é por si inevitável, assim sendo, posso dizer que as várias identidades-espécime com

⁶ Aqui não vale a pena defender que o jeitinho é ou não uma característica do brasileiro, pois claramente iria contra o meu próprio argumento. No entanto, é importante ressaltar que formal ou informalmente a ideia do jeitinho brasileiro, isto é, a ideia de que o brasileiro é socialmente muito flexível é descrita e de certa forma defendida por muitas esferas sociais, como a política, a intelectual, a popular, etc.. Portanto, não só não é novidade como tentei pegar o exemplo mais óbvio e caricato possível de um dos elementos que, segundo o discurso corrente, é uma das características da identidade-espécime chamada “identidade nacional brasileira”.

as quais estou ligado fazem de mim o que sou ao longo do tempo, mesmo que sejam alteradas, ou que eu as altere. Elas podem mudar que continuo sendo a mesma pessoa, mas com um feixe diferente de identidades-espécime. Uma pessoa *P* pode, por exemplo, mudar de religião, pode deixar de ser católica e passar a ser budista, sem que isso signifique que deixou de ser *P*⁷. Parece-me claro que uma mudança profunda de religião é de fato possível – deixar muitos anos de educação cristã e passar a agir como um budista – sem que seja necessário dizer que todos os anos que *P* passou como católico não tenham tido a mínima importância e que não continuam a ter relevância para *P*. No fundo, o que está em jogo é saber se estamos destinados a agir de maneira a corresponder a identidades-espécime específicas como a nacional porque nascemos numa nação (mitologicamente criada), com uma determinada cultura e porque fomos educados para ser nacionais convictos, ou se podemos, a partir de certa autonomia, escapar dessas identidades. Essa autonomia poderia ser incentivada por uma educação de natureza cosmopolita em detrimento de uma educação direcionada a valores nacionais, ou para o fomento da identidade nacional. Será que uma educação direcionada a valores nacionais é mais eficaz para a realização do ser humano como pessoa do que uma educação de natureza cosmopolita? Parece não ser esse o caso. Não seria a “educação para a nação” uma forma de restringir as possibilidades alternativas do agente?

Pense numa pessoa que viveu, por qualquer razão, boa parte da vida sob a influência da idéia forte da identidade nacional brasileira e é o autêntico representante e guardião das seguintes ideias (novamente caricatas): “Deus é brasileiro”, “somos o melhor povo do mundo”, “o brasileiro é um povo feliz e o argentino é um povo infeliz...é só comparar o samba com o tango”⁸, enfim, um perfeito dependente da sua identidade nacional desenvolvida ao longo do tempo através da educação formal e da socialização nos moldes descritos acima por Anthony Smith. Essa pessoa, o José, por qualquer motivo irremediável, tem que ir viver os próximos 30 anos (ele já tem 60) em Buenos Aires. Seria absurdo dizer que nesse caso a identidade nacional não cumprirá um papel importante na qualidade de vida dessa pessoa. Muito provavelmente passará alguns anos sofrendo diariamente por não reconhecer naquele

⁷ Nesse artigo não tratarei da questão da identidade pessoal. Sobre este assunto, veja, por exemplo Olson (2008).

⁸ Essas frases não resumem, nem definem aquilo a que se denomina “identidade nacional”. É mais uma vez um exemplo caricato e que faz parte de um repertório vasto de frases que podem ser creditadas, em sentido amplo, à “identidade nacional brasileira”.

local e naquelas pessoas a “brasilidade” que tanto presa. Talvez, depois de alguns anos e de muito sofrimento, desenvolva algum tipo de identidade bi-nacional brasileira-argentina. Reconheço, claro, que este caso limite é possível e que há muitas pessoas que sofrem quando migram para outras nações, aliás, esse sofrimento parece ser a regra. No entanto, o que está em jogo aqui é saber se a história do José poderia ser diferente. Defendo que sim e operacionalmente isso dependeria de uma escolha de modelo/conteúdo educacional que privilegiasse uma educação cosmopolita e não uma educação intimamente ligada às idéias e ideais nacionais identitários. Alguém poderia perguntar, “bom, assim teríamos uma nação formada por cosmopolitas e não por brasileiros?”. Sim, esse parece ser um bom ideal a ser defendido⁹. Primeiro, porque podemos dizer que a “nação brasileira” é uma criação histórico-mitológica e segundo, porque parece-me impossível uma pessoa não se identificar naturalmente com as culturas às quais tem acesso com mais frequência e com mais proveito prático. Nesse sentido, podemos dizer que enquanto existir um país chamado Brasil as pessoas vão naturalmente ligar-se a uma cultura que poderá ser considerada de fato a expressão mais livre de uma especificidade territorial (sem conotações nacionais, ou nacionalistas), pois não corresponde a um projeto político específico de formação de uma nação com características específicas escolhidas por um grupo de “iluminados”.

(IV)

Como ilustração da não inevitabilidade da noção de identidade nacional, apelo ao historiador Patrick Geary (2008) que defende em seu livro *O Mito das Nações – a invenção do nacionalismo* que as nações foram criadas/imaginadas a partir de mitos que devem ser desfeitos pelos historiadores e pela História como disciplina científica¹⁰.

Entro agora em terreno, para mim, desconhecido. No entanto, o faço de modo consciente acerca dos problemas filosófico-metodológicos aqui implicados.

Geary, ao longo do livro, refuta a idéia segundo a qual os povos europeus tenham sido formados pelas seguintes características inequívocas e imutáveis: a) os

⁹ Essa defesa não será realizada nesse artigo. No entanto, o debate acerca desse ponto deve ser aberto para a discussão, ao contrário do que parece prevalecer – um certo consenso acerca da “educação nacional identitária”.

¹⁰ Cabe ressaltar que parece não haver um consenso, mas de fato uma importante parte da historiografia contemporânea defende esta tese, com maior ou menor força. Ver, por exemplo: Hobsbawn 2004. Ver também, Hobsbawn 2008 – especialmente o capítulo 5 - “Nações e nacionalismo no novo século”.

povos europeus são unidades sociais e culturais distintas e estáveis, b) objetivamente identificáveis, d) que se distinguem uns dos outros pela língua, pela religião, pelos costumes e pelo carácter nacional. Ele chama a atenção para a idéia, segundo ele, equivocada, de que tenha havido algum processo de formação étnica pré-histórico ou medieval e que este processo tenha terminado.

Sobre a história, ou pseudo-história, das nações europeias que serviu de base para o desenvolvimento de um nacionalismo e de um racismo político conscientes, que se serviram operacionalmente da noção de identidade nacional, Geary (2008, 19) escreve:

Esta pseudo-história começa por partir do princípio de que os povos europeus são unidades sociais e culturais distintas, estáveis e objectivamente identificáveis, e de que se distinguem uns dos outros pela língua, pela religião, pelos costumes e pelo carácter nacional, características estas que são inequívocas e imutáveis. Supostamente, terão sido formados num momento remoto da pré-história ou então o processo de formação étnica aconteceu nalgum momento da idade Média, tendo terminado, no entanto, para sempre.

Isso parece corroborar a idéia aqui levantada de que identidades-espécime (nacional, religiosa, linguística, etc) não são identidades-tipo. Isto é, a História como disciplina científica, tem, porque foi por essa ideologia apropriada (num determinado período), produzido/imaginado identidades-espécime que têm gerado nacionalismos e racismos políticos, principalmente depois do século XIX.

Desse modo, talvez se possa argumentar que a identidade-espécime chamada “identidade nacional” é tão frágil quanto é um mito, ou quanto são os mitos que serviram de base para a formação das nações.

Nesse sentido, Geary (2008) afirma explicitamente que:

(i) Os estados-nação actuais com base étnica têm sido descritos como ‘comunidades imaginadas’ gizadas pelos esforços criativos de intelectuais e políticos do século XIX, que transformaram tradições nacionalistas românticas, mais antigas, em programas políticos (2008, 24).

(ii) (...) estas sociedades são muito reais e poderosas, apesar de seu carácter de certa forma imaginado: todos os fenómenos históricos importantes são em certo sentido fenómenos psicológicos, e os fenómenos mentais – do extremismo religioso às ideologias políticas – custaram provavelmente a vida a mais pessoas que qualquer outra coisa, exceptuando a Peste Negra (2008, 25).

(iii) Como ferramenta da ideologia nacionalista, a história das nações europeias foi um grande sucesso, mas transformou a nossa percepção do passado numa lixeira de resíduos tóxicos, cheia de veneno do nacionalismo étnico, que se infiltrou profundamente na consciência popular (2008, 23).

Nesse instante pode-se aqui perguntar contra quem, ou contra o quê este artigo argumenta. Mesmo parecendo óbvia a plausibilidade do ataque à noção forte de identidade nacional e de identidades-espécime, este gênero de divisão social parece estar longe de ser superado no cotidiano dos agentes reais, tanto do ponto de vista teórico como do prático. Não são poucas as políticas públicas no Brasil, por exemplo, que visam a produção e a promoção de conteúdo cultural que “espelhe” essa identidade nacional brasileira¹¹.

A identidade nacional pressupõe uma série de elementos culturais inevitáveis partilhados por seres humanos localizados num território específico ou não (em alguns poucos casos). A religião, importante identidade-espécime, pode, em muitos casos, aparecer ligada à identidade nacional. No entanto, entre esses elementos culturais, um dos mais importantes e directamente ligados à noção de identidade nacional parece ser a língua.

Sobre isso, Geary (2008, 40) afirma que:

Este tipo de reivindicação de uma etnicidade cultural baseada na língua sobreviveu amplamente ao descrédito em que caíram as formas mais primitivas do nacionalismo pseudo-histórico. Ainda hoje, há neonacionalistas que reconhecem que a autoconsciência política do nacionalismo moderno é um fenómeno dos séculos XIX ou XX, mas no entanto se esforçam por afirmar que a etnicidade cultural é mais antiga que a política. Por outras palavras, o povo era um povo antes de se reconhecer a si próprio como tal, e a língua é ao mesmo tempo sinal e a realidade mais íntima dessa identidade imutável.

Não parece ser um fenómeno tão afastado das nossas experiências diárias quando pensamos nas sociedades, associações, encontros, colóquios e em todas as formas de doutrinação e patrulhamento exercidas em nome de algo que pode ser chamado de povos/países/nações de identidade e expressão ligadas à língua portuguesa. É como se os milhões de seres humanos que têm como língua nativa o português compartilhassem essencialmente o “grande” e “sagrado” elemento cultural chamado língua portuguesa. É fato que há uma importante partilha de conteúdos culturais por causa da língua portuguesa, mesmo que de alguma maneira esteja separada pelos chamados “português” e “brasileiro”¹². Podemos, a partir dessa

¹¹ Pretendo num próximo artigo discutir políticas públicas específicas à luz da crítica ao ideal nacional-identitário aqui desenvolvida.

¹² Em Portugal, por exemplo, a língua portuguesa é assim referida: quando o acento é português trata-se do “português”, quando o acento é brasileiro trata-se do “brasileiro”. Assim, na prática, se diz que um livro está em brasileiro e não em português. No Brasil se faz a mesma distinção, mas com outras palavras: “português de Portugal” e “português brasileiro”.

partilha linguística, dizer que partilhamos crenças, desejos, preferências, e que agimos de modos tão semelhantes a ponto de nos identificarmos com tal fantasia – nomeadamente a identidade-espécime derivada da língua portuguesa que é vulgarmente chamada de identidade-lusófona? Parece que não podemos afirmar nada disso. Bem, a identidade lusófona realmente parece ser um alvo mais fácil, mas o que dizer da identidade nacional portuguesa, ou da identidade nacional brasileira? Será que essas ficções de fato são inevitáveis? Do ponto de vista histórico existem evidências, no sentido que aqui se tem demonstrado, de que não podemos encarar estas duas identidades como algo além dos já referidos mitos. Do ponto de vista filosófico aqui defendido, a resposta é claramente negativa. Estas identidades-espécime não são inerentes ao ser humano e nem devem ser confundidas com a identidade-tipo que pressupõe, como traço cognitivo diferenciador entre humanos e não humanos, a transmissão de cultura, mas não a transmissão inevitável de culturas específicas (como já foi dito). Com isso, não é necessário comprometer-se com identidades-espécime específicas e sim com a produção contínua de identidades-espécime, em princípio, evolutiva e adaptativamente funcionais. Aqui, defende-se que um agente pode ligar-se a muitas identidades-espécime ao longo da vida: pode mudar de religião, de nação, de profissão, de time de futebol, enfim, pode potencialmente filiar-se e desfiliar-se com certa facilidade. No entanto, aprendemos ao longo da vida que isso não é possível – uma vez português sempre português, uma vez brasileiro sempre brasileiro, lembrando o hino do flamengo “uma vez flamengo sempre flamengo”, ou, então, “uma vez suricata da savana Z sempre suricata da savana Z, pois Z é a minha identidade e, então, ‘sou Z’, ou, no mínimo, ‘sou um guardião de Z’”. O processo de criação destas sociedades imaginadas pressupõe três fases segundo Geary (2008, 25):

Em primeiro lugar, o estudo da língua, da cultura e da história de um determinado povo por um pequeno grupo de intelectuais ‘iluminados’; em segundo lugar, a propagação das idéias formuladas pelos eruditos através de um grupo de ‘patriotas’ que as divulgam na sociedade; e, finalmente, a fase em que o movimento nacional atinge o seu auge pelo apoio das massas.

Esse processo descrito por Geary não lhes soa familiar? A mim soa como uma música já conhecida. Se olharmos com algum cuidado para o processo que tem levado algumas sociedades científicas a se proclamarem guardiãs da filosofia brasileira, da sociologia brasileira, da ciência política brasileira, assim por diante, poderemos

identificar as três fases acima descritas. Lembro-me nesse momento de um excelente professor de microeconomia que tive no mestrado que dizia em tom sarcástico “não existem economistas de esquerda ou de direita, mas sim bons ou maus economistas”. Ele referia-se à idéia de que a teoria económica (economia positiva) não se presta a ser apropriada por ideologias tão óbvias que poderiam ser neutralizadas no processo científico. Claro, eu nunca afirmaria, nem ele, que não existem políticas económicas (economia normativa) de esquerda e de direita. Analogamente, podemos pensar, será que existe filosofia, sociologia, ciência política brasileiras, portuguesas, americanas, etc? Ou será que existem apenas boa e má filosofia, boa e má sociologia, e assim por diante?

A idéia ou o mito da identidade nacional está tão entranhada em nós que quase nada escapa desse ideal. Não duvidaria dos meus olhos caso visse um cartaz para um colóquio de física brasileira, ou de biologia brasileira, por exemplo. Mais uma vez, não estou a dizer que o fato de um físico ser brasileiro não importa, mas não parece fazer sentido dizer que existe uma física brasileira, uma americana e assim por diante. No caso da filosofia poder-se-ia dizer que o método filosófico é variado e que podem existir algumas coincidências como no caso da filosofia analítica com os EUA e com a Inglaterra. Mas não significa que a filosofia que se faz nos EUA, por exemplo, tem um traço qualquer que possa ser efeito da identidade nacional. É como se disséssemos que a filosofia que se faz aqui em Portugal é produto, em certa medida, de Dom Afonso Henriques, ou no caso brasileiro é produto do processo de mestiçagem e assim por diante.

Segundo Geary (2008, 46):

(...) após quase dois séculos de tentativas de cartografar a etnicidade linguística, arqueológica e historicamente, temos de tirar a conclusão de que todos estes projectos falharam. A razão principal é que a etnicidade existe fundamentalmente na mente das pessoas. Contudo, isto não a torna efémera. Pelo contrário, o resultado que daí advém é real e poderoso. Como criação da vontade humana, resiste a uma mera refutação racional.

É realmente curioso o fato de que conseguimos criar mitologias privadas e particulares a partir histórias mitológicas nacionais. Uma pessoa pode facilmente imaginar que deve obrigação a um “legado” iniciado há, por exemplo, 1.500 anos. Pode imaginar que é guardião de um modo de vida que deve ser preservado sem maiores questionamentos. A questão aqui não é apenas caracterizar uma ação como derivada de uma tradição, que do ponto de vista de alguns autores, como por exemplo

de Weber (2000, 15, § 2, item 1) seria o suficiente para dizer que “frequentemente não passa de uma reação surda a estímulos habituais que decorre na direção da atitude arraigada”. O problema mais importante é que essas mitologias privadas obviamente formam crenças acerca do mundo e desejos que serão posteriormente utilizados num processo de deliberação que podemos chamar de racional. Isto é, se considerarmos a explicação davidsoniana da ação (como considero) que uma ação é racional caso tenha uma explicação intencional, derivada de um par crença-desejo relevante, podemos concluir que uma pessoa até poderia ter boas razões, em termos racionais, para agir de maneira xenófoba, por exemplo. Isto é, ela tem crenças e desejos que produzem uma determinada intenção que leva a uma ação coerente com o conjunto de crenças e desejos do próprio agente. Não afirmo desse modo que essa ação é moral, posso apenas afirmar que é racional.

Em que sentido fala Davidson de racionalidade? Ele acredita ser possível imputar racionalidade aos agentes com base na observação das suas ações. De que forma? Como o próprio atesta, os nossos desejos e crenças não precisam ser racionais para servirem de razões para a minha ação, mas a ação deve ser racional, dados os meus particulares desejos e crenças (cf. Davidson 1980). Que quer isto dizer? Que se tenho um determinado desejo e uma determinada crença com ele relacionada, a minha ação será racional se estiver em conformidade com esse desejo e essa em crença – isto é, se for desejável, dados os meus desejos e crenças (o que não é equivalente a dizer que constitui o melhor meio para atingir um fim). É por esta via que a conexão entre uma ação e o par crença-desejo que a racionaliza pode ser descrita como uma conexão racional – nos casos em que há uma relação lógica entre o conteúdo das crenças e desejos e a ação de tal forma que esta é considerada desejável pelo agente. Crenças e desejos constituíram como que as premissas de um argumento, cuja conclusão seria a própria ação.

A racionalidade seria, portanto, uma questão de coerência (e não tanto uma questão de adequar meios a fins, como nos diz a teoria instrumental da racionalidade). Por exemplo, de acordo com a teoria instrumental, se eu quero matar alguém, realizarei uma ação racional se mobilizar os meios adequados para atingir esse fim; se, por exemplo, disparar contra essa pessoa. Mas a minha ação será irracional se, em vez disso, fizer algo como oferecer um animal inofensivo a essa pessoa, digamos, um rato. No entanto, se de acordo com o modelo instrumental de racionalidade, esta pode ser considerada uma ação irracional, de acordo com a teoria da ação de Davidson, ela

pode ainda ser considerada racional. A razão primária que, nesse caso, explicaria a minha ação seria constituída pelo meu desejo de matar essa pessoa e pela minha crença de que oferecendo um rato a essa pessoa, ela morrerá, na medida em que disponho de uma outra crença relacionada com essa - a de que essa pessoa tem um medo terrível de ratos e sofrerá um ataque cardíaco se estiver em contacto directo com um¹³. A minha acção seria racional apenas no sentido em que está em conformidade com as minhas particulares crenças e atitudes pro¹⁴. Isto é, mesmo não sendo uma crença verdadeira, levou o agente a uma acção coerente e racional dadas as suas próprias crenças (Mauro e Cadilha 2006).

Essa possível racionalidade prática atribuída a ações que são moralmente inaceitáveis¹⁵, como, por exemplo, as ações xenófobas, traz-nos um problema prático-político, já que o poder destrutivo da identidade nacional, assumindo que abre largas portas à formação de uma “consciência xenófoba”¹⁶, não está restrito apenas aos projetos políticos coletivos nacionalistas ou racistas. Esse poder invade a formação de crenças e desejos ao nível individual e não somente coletivo. Como consequência disso temos o seguinte problema: mesmo que um governo tente criar políticas públicas de diminuição, por exemplo, do racismo étnico não terá sucesso caso não crie condições para uma “reprogramação” das crenças e dos desejos individuais, pois não bastará colocar cartazes, ir às escolas com discursos pacifistas, colocar propagandas na televisão, “fechar” partidos radicais, etc.. Esse esforço não será completamente inútil, mas terá uma relação custo-benefício social extremamente negativa. Os agentes permanecem quase os mesmos, com as mesmas crenças e os mesmos desejos, esperando apenas uma oportunidade, um momento menos repressivo para agir racionalmente de acordo com as crenças e desejos xenófobos, como no exemplo acima. De modo ainda mais direto, posso dizer que a educação para o fomento da identidade nacional é o elemento a ser questionado. Como já foi dito, parece ser uma educação de natureza cosmopolita a melhor opção, pois, em princípio, obteria

¹³ Esta não é uma crença na acção e sim uma *crença de suporte* da *crença na acção*.

¹⁴ Neste conceito incluem-se coisas tão diversas como desejos, objectivos, valores, convenções sociais, princípios estéticos, etc..

¹⁵ Não cabe aqui justificar a afirmação de que ações xenófobas não são moralmente aceitáveis. Assumo essa afirmação como uma “afirmação ideal”, isto é, mesmo que não concorde com a afirmação específica, pode pensar em outra que lhe parece moralmente inaceitável que o valor da afirmação permanece o mesmo.

¹⁶ A importância específica da identidade nacional na formação de crenças nacionalistas e xenófobas baseia-se não só na intuição forte de que isso de fato ocorre, mas baseia-se também em fatos históricos cujos relatos podem ser encontrados na historiografia contemporânea, como, por exemplo, no autor aqui citado Patrick Geary, entre outros.

melhores resultados práticos e levaria à uma relação custo-benefício social positiva e maior se comparada à da educação para a identidade nacional¹⁷.

Por fim, pensando nas consequências do que aqui tem sido defendido parece-me claro que terei que defender um tipo de ética cosmopolita. Não há apenas um modelo cosmopolita, por isso parece-me necessário dizer a que tipo de cosmopolitismo me aproximo quando defendo as idéias aqui apresentadas. Resumidamente, me aproximo de um cosmopolitismo parcial, no sentido dado por Appiah (2008) no seu recente livro intitulado *Cosmopolitismo*. Segundo ele (2008, 14):

(...) o único pensamento que os cosmopolitas partilham é o de que nenhuma lealdade local poderá alguma vez justificar o esquecimento de que cada ser humano tem responsabilidades para com o outro. Felizmente, não temos de tomar partido nem com o nacionalismo que abandona todos os estrangeiros, nem com o cosmopolitismo fundamentalista que encara os seus amigos e concidadãos com fria imparcialidade. A posição que merece maior consideração será talvez a do (em ambos os sentidos) cosmopolitismo parcial.

Esse cosmopolitismo parcial parece interessante porque respeita intuições fortes como a de que devemos, de algum modo, privilegiar algumas relações sociais específicas, ao mesmo tempo em que garante que cada ser humano tem responsabilidades para com o outro, independentemente do grupo social a que pertence.

Os problemas que surgem imediatamente são: a) Como definir a linha que separa os grupos dos que devem ser privilegiados dos que não devem? b) Como justificar essa parcialidade instrumentalizada por certos privilégios? Por exemplo, tendo como premissa básica a ideia que tenho obrigações morais com todos os seres humanos, como justificar a intuição (aceita pela maioria das pessoas) de que devo obrigações morais maiores aos meus filhos se comparadas com as que intuo ter com uma pessoa qualquer num país distante que nem conheço? Essa é uma questão de fundo à qual não tenho resposta. Existem algumas respostas ligadas, por exemplo, a

¹⁷ Aqui não está explícito nenhum cálculo quantitativo que me autorize a afirmar isso. No entanto, acredito ser uma opção válida e que deve ser testada. Deve-se ter em conta que, por exemplo, uma educação cosmopolita pode diminuir (ou não) num primeiro momento aquilo que muitos desejam e chamam de coesão social. Será que esse tipo de coesão social é desejável? Será que não é preferível uma coesão social baseada em princípios cosmopolitas – nesse caso ligada ao reconhecimento de direitos e de identidades a partir da identidade-tipo, como tentou-se aqui argumentar?

autores universalistas e particularistas (Dias 2006)¹⁸, no entanto, nenhuma delas ainda me convence.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Appiah, Kwame A. 2008. *Cosmopolitismo*. Lisboa: Publicações Europa-América.
- Davidson, Donald. 1980. Intending. In *Essays on Actions and Events*. Oxford: Oxford University Press.
- Dias, Maria Clara. 2006. Nacionalismo: parcialidade justificada e direito à autodeterminação nacional. In *Villanova Law Review* (Philadelphia) 50 (3): 23-35. Disponível em: <http://www.mariaclaradias.com/pdf/nacion1.pdf>.
- Geary, Patrick J. 2008. *O Mito das Nações: a invenção do nacionalismo*. Lisboa: Gradiva.
- Hobsbawn, Eric. 2004. *A Questão do Nacionalismo – nações, nacionalismo desde 1780*. Lisboa: Terramar.
- _____. 2008. *Globalização, Democracia e Terrorismo*. Lisboa: Editorial Presença.
- Huntington, Samuel. 2001. *O Choque das Civilizações e a Mudança na Ordem Mundial*. Lisboa: Gradiva.
- Levine, A., E. Sober, e E.O. Wright. 1989. Marxismo e Individualismo Metodológico. *RBCS* 4 (11): 57-70.
- Mauro, Carlos, e Susana Cadilha. 2006. Racionalidade na Acção: podemos de facto explicar (racionalizar) as nossas acções?. In *O Estatuto do Singular: Estratégias e Perspectivas*, editado por L. Couto Soares e Gil Santos. Actas do Colóquio realizado na Fundação Calouste Gulbenkian a 25-26 de Maio de 2006, Lisboa, IN-CM, (no prelo).
- Olson, E. 2008. Personal Identity. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (First published Aug 20, 2002; substantive revision Wed Nov 26, 2008), Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/entries/identity-personal/>.
- Orenstein, L. 1998. *A estratégia da Ação Coletiva*. Rio de Janeiro: Revan, UCAN, IUPERJ.
- Sen, Amartya. 2007. *Identidade e Violência*. Lisboa: Tinta da China.
- Smith, Anthony. 1997. *A Identidade Nacional*. Lisboa: Gradiva.

¹⁸ Dias (2006) defende um argumento (uma solução) chamado pragmático ou instrumentalista que penso ser útil nesse debate. Não o trato especificamente aqui, pois, este não é um dos objetivos desse artigo e porque, além disso, é necessário ainda verificar a sua adequação ao problema aqui apresentado.

Tomasello, Michael. 2003. *Origens Culturais da Aquisição do Conhecimento Humano*. São Paulo: Martins Fontes.

Weber, Max. 2000. *Economia e Sociedade*. Vol. 1. Brasília: Editora UNB.