

UNIVERSALISMO E PARTICULARISMO

Quando a moral universal sucumbe no conflito com o particularismo

Ernst Tugendhat

A forma moderna do particularismo – o nacionalismo – é examinada sob a ótica do respeito mútuo universal, num contexto em que as respostas religiosas e tradicionais revelam-se insuficientes face aos dilemas teóricos e práticos instaurados pelo esclarecimento. Não se trata de reclamar e acusar ou de desconhecer as necessidades psíquicas ligadas à identificação particularista, mas de situar o debate na zona intermediária possível entre universalismo e particularismo. Nem o nacionalismo étnico precisa ser mau, nem o universalismo moral tem condições de suplantiar os dilemas originados pelo retorno das consciências nacionais particulares. Ainda ecoa em nossas mentes a identificação do outro com o inimigo, idéia que conclui pela necessidade de seu extermínio.

Este artigo foi publicado no jornal alemão *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, nº 293, de 16.12.95, sob o título: *Das totale Wir. Wenn die universelle Moral im Konflikt mit dem Partikularismus unterliegt*. O mesmo texto foi apresentado como conferência por ocasião da entrega do prêmio da Fundação Dr. Margrit Egnér em Zurique, no mês de novembro de 1995. O professor Tugendhat gentilmente autorizou a sua tradução e publicação na revista *Ciência & Ambiente*, tendo sugerido o título em português. (Tradução de Robson Ramos dos Reis, professor do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Santa Maria, RS).

A desilusão da guerra, assim se chama um pequeno tratado de Sigmund Freud, do ano 1915. A desilusão refere-se ao retorno à barbárie, depois da guerra na Europa, posta em andamento pelos poderes que aparentemente teriam sido os abonadores da civilização. As inibições de uma moral habitualmente compreendida como universalista, mostraram-se como um abrigo muito tênue, facilmente retirado assim que os sentimentos nacionais reagissem.

Ao final deste século nos encontramos diante de uma série de outras desilusões. Novamente fomos confrontados com possibilidades humanas que são evidentemente gerais, e que sempre nos rebaixaram em nossa auto-avaliação moral. Vemos um povo inteiro exteriorizar de tal forma o seu ressentimento, a ponto de considerar os outros como sub-humanos e aniquilá-los finalmente como parasitas. Depois disso – durou muito pouco o intervalo de tempo em que mais uma vez nos dedicamos à idéia do progresso, projetando um mundo livre do temor e da necessidade – o mundo ocidental habituou-se a viver, por escolha própria, na constante espera da completa aniquilação atômica da humanidade. Hoje vivenciamos um retorno aos horrores do nacionalismo e da xenofobia.

Esta última desilusão é tanto maior, na medida em que muitos julgaram o nacionalismo como algo obsoleto. Achava-se que o nacionalismo pertencia a uma fase superada do desenvolvimento histórico; hoje teríamos aprendido a pensar de modo cada vez mais universalista. Embora ainda surgisse aqui e ali, o pensamento particularista do nacionalismo era entendido como regressão. Entretanto, observamos que o nacionalismo não se deixa dissolver tão facilmente. Tal como formulou recentemente um autor americano, “*o nacionalismo está aqui para ficar*” (Tony Judt). Assim como Freud se esforçara naquele pequeno trabalho em ver como decepção aquilo que inicialmente denominara de desilusão, a nós também resta somente compreender, em vez de nos queixar e acusar.

Talvez tenhamos acreditado em demasia no progresso, ao falarmos do particularismo como uma regressão. É sugestivo não ver o particularismo e o universalismo em uma sucessão, e também não compreendê-los como opostos mutuamente excludentes. Procuremos inicialmente retirar destes sistemas conceituais abstratos o seu caráter esquemático, vinculando-os à vida humana a que eles de fato pertencem.

Não amor, mas respeito

O universalismo é uma categoria primariamente moral. Parece uma aquisição cultural o fato de que existam mandamentos e, em particular, proibições relativas à humanidade como um todo, dos quais não poderíamos pensar em excluir alguém. “*Ama a teu*

próximo como a ti mesmo”, assim pregava Jesus. Com a sua parábola do Bom Samaritano ele tornou claro que por próximo se entende também aqueles que vivem além das fronteiras. Todavia, ele talvez não tenha sido feliz ao formular o mandamento universal como um mandamento de amor. Caso o mandamento tivesse sido tomado a sério, visto de uma perspectiva moral, o particularismo de fato teria sido excluído, sendo então pensável apenas como regressão. Porém, como os homens sempre se viram em grupos maiores ou menores, portanto de modo particularista, essa hipótese, concebida de modo tão elevado, acarretaria, no melhor dos casos, o desvanecimento da moral universal em um sonho piedoso.

Uma frase que remonta a Hume pode auxiliar aqui: *o sentido da moral é a compensação para os nossos sentimentos limitados de simpatia*. Encarada deste modo, a moral não é uma extensão da simpatia e do amor, mas representa, ao lado da relação afetiva – que como tal é sempre particularista – uma forma completamente diferente de reconhecimento entre os homens, a saber, o respeito mútuo. Em face da tendência para a agressão e para a indiferença, a cooperação de que os homens necessitam não seria pensável sem esta segunda dimensão, a do respeito. Podemos então contrastar as duas formas do respeito entre homens, dizendo: tu não precisas amá-lo, mas deves respeitá-lo. O respeito, e a perspectiva de justiça para a qual remete, é uma atitude que não possuímos naturalmente, mas que elaboramos, porque se trata de uma exigência recíproca, reclamada e justificada. Sem esta relação normativa simétrica até mesmo as relações mais íntimas não poderiam ser estáveis; de outro lado, ela estende-se para além das relações íntimas, sendo por isso mesmo tendencialmente universal.

Mas, em contrapartida, o que entendemos por particularismo, do qual o nacionalismo deve ser uma configuração? Os homens vivem em grupos com as mais diversas características, determinadas por diferentes tipos de comunidade, parentesco, localização, hábitos e opiniões. Na maioria dos casos a pertinência a tais grupos não é apenas fática, mas de um tipo afetivamente matizado: vivemos numa oposição entre arredores confiáveis e exterior não confiável, eventualmente hostil. Com frequência assumimos esta delimitação também em nosso querer, identificando-nos com ela. Sem tais identificações coletivas permaneceríamos em uma esfera de ar excessivamente rarefeito para a existência humana. Para os seres sociais que somos, as coletividades particulares parecem instituidoras de sentido. E tanto é assim que, ao serem parcialmente abandonadas, às vezes elas são inventadas em outra parte, conforme ocorre precisamente no nacionalismo.

Como observamos nos estádios de futebol, o coletivo próprio (*das eigene Kollektiv*) quase sempre é positivamente valorizado, o que implica não apenas nos separarmos dos outros, mas tendermos a desvalorizá-los. Doenças são represadas quando não alcançamos individualmente uma autovalorização estável. A identificação com o valor do coletivo serve, então, como compensação para o sentimento de valor próprio que está ausente. Na necessidade de desvalorização do exterior, mostra-se um componente patológico, não sendo necessário, porém, conceber como patológica a própria distinção entre o que é próprio e o alheio. Ao contrário, não se deve duvidar que a necessidade particularista de diferenciação, na medida em que conduz à desvalorização do exterior, entra em colisão com o universalismo. Enquanto os homens considerarem a inclinação pela consciência coletiva (*Wir-Bewusstsein*) apenas uma questão de simpatia e antipatia, a pressão em direção ao universalismo não se tornará crítica, pois se entende que a tendência para aquilo que é moralmente exigido deve ocupar um lugar subordinado. Assim, as duas tendências antagonistas naturais podem arranjar-se sem que uma deva negar-se diante da outra.

Na antipatia subjetiva repousa, porém, a tendência para uma desvalorização objetiva, para o desrespeito moral. Isto pode ser garantido ideologicamente quando o particularismo pretende para si próprio o lado da moral; por seu turno, a lealdade para com o que é próprio pode até mesmo se fazer passar como fonte daqueles que é exigido normativamente. Aqui existem diferentes processos e compromissos, mas há também o extremo no qual a categoria homem perde sua posição normativa, sendo completamente suplantada pela diferença amigo-inimigo. No entanto, se no particularismo se expressa uma necessidade fundamental da existência humana, estamos diante de uma tensão, na qual aparentemente não há sentido pretender um domínio de princípio, devendo sempre ser renovadamente ultrapassada; uma ultrapassagem que, mesmo não conduzindo à catástrofe, sempre permanecerá lábil.

No prefácio ao seu livro sobre Auschwitz, Primo Levi fala de uma inferência cuja conclusão inevitável é o campo de extermínio. A premissa é a proposição: “*Todo estrangeiro é um inimigo*”. Assim formulada, a consequência dificilmente poderá ser negada. Se, ao contrário, falamos apenas de identificação particular e da diferenciação entre o familiar e o estranho, de fato a consequência é uma ameaça constante, mas que não é inevitável. Abstraindo a forma extrema do fascismo, este é o âmbito intermediário no qual pode ocorrer a discussão entre universalismo e particularismo. O universalismo pode apenas amansar o particularismo, mas não pode superá-lo.

Dois conceitos de nação

Consideremos agora o caso especial de particularismo denominado nacionalismo. Acredito que é necessário distinguir, de forma mais clara do que em geral tem acontecido, dois conceitos de nação e de nacionalismo. No início do seu livro *Nation and Nationalism*, Ernest Gellner apresenta a seguinte definição: “*nacionalismo é sobretudo um princípio político que diz que as unidades nacionais e políticas deveriam ser coincidentes*”. Por unidade política é entendido o Estado moderno. De acordo com a definição de Gellner devemos falar de nacionalismo somente quando se exige que a unidade nacional, que é evidentemente a unidade étnica, deva ser coincidente com a política. Com isso, um importante conceito de nação e de nacionalismo é definido. Porém, a própria definição pressupõe um segundo conceito, a saber: a identificação com o Estado que é próprio, etnicamente definido ou não.

Em correspondência, também a palavra “nação” possui, na modernidade, dois significados: um referente à etnia, tal como Gellner pressupõe, e outro referente à população de um Estado. Não fosse assim, não poderíamos falar de nação belga ou chilena, pois inexistente uma etnia chilena, mas há certamente uma nação chilena, à qual pertencem todos os chilenos. O segundo conceito de nação, pressuposto por Gellner, vincula-se a etnia, sendo também histórico. A Declaração dos Direitos Humanos de 1789, consubstanciada pelo esclarecimento francês, diz no artigo III: “*A nação é essencialmente a fonte de toda soberania*”. A palavra “nação” não possui qualquer conotação étnica, referindo-se simplesmente ao conjunto de todos aqueles que viviam no território até então dominado pelo imperador. Na revolução francesa, a nação com este sentido torna-se tão importante (porque a soberania é transmitida do imperador para a nação) que, tal como a palavra é empregada aqui, refere-se à população deste território, não possuindo ainda nenhuma conotação étnica. Na modernidade, a nação – inteiramente no primeiro sentido, como população de um Estado – torna-se o coletivo primário de identificação particular para os indivíduos, diferentemente da aldeia e da comunidade religiosa, e funda-se, em primeiro lugar, no fato de que a nação, agora portadora da soberania, ganha significado político; funda-se, em segundo lugar, nas condições econômicas modernas que fazem do estado territorial – no sentido de Estado nacional – o portador do bem comum.

Tal como foi proclamada na revolução francesa, a idéia de autodeterminação da nação é entendida como direito humano universal, e resulta da moral universalista. Porém, agora a nação como ser coletivo não deve ser limitada apenas de cima, pelo antigo soberano, mas de certo modo também à direita e à esquer-

da, portanto, por outras nações, o que ocorre inicialmente por meio dos limites territoriais. Mas isto basta para a compreensão coletiva (*Wir-Verständnis*) dos indivíduos que se identificam com a nação? Acrescenta-se sempre a consciência de uma história comum, existindo Estados nos quais isso é tudo, como os hispano-americanos e a Suíça. Nos tempos iniciais do nacionalismo era muito natural que algo mais fosse exigido, precisamente onde o Estado territorial ainda teve que ser constituído pela primeira vez, como na Itália e na Alemanha. Agora a consciência nacional coletiva não se baseia mais no território comum, mas sim em determinações étnicas, tais como linguagem, costumes, ascendência presumida. Assim definida, nação remete ao primeiro sentido, seja pelo fato de que a população, em grande medida, possua tal consciência étnica, seja pelo fato de que uma minoria étnica ambicione a existência política autônoma. É isso que se expressa na definição de Gellner.

Temos, portanto, dois conceitos de nação e duas formas correspondentes de nacionalismo. Podemos perceber que ambas representam as configurações decisivas do particularismo na modernidade. Não se pode dizer, entretanto, que o primeiro seja bom ou inofensivo no sentido da moral universal, e que o segundo seja mau. As conexões são mais complexas.

Os limites entre nós e os outros

Por vezes, a forma benigna e não agressiva de nacionalismo denomina-se patriotismo, palavra igualmente ambígua. A diferença é definida de modo ideal típico da seguinte maneira: na forma benigna do particularismo o indivíduo submete sua identidade particular ao universalismo. Portanto, ele compreende sua pertinência a um ser nacional coletivo primariamente como responsabilidade política e sem agressividade latente para com o exterior. Ao contrário, quando se sustentam princípios universalistas, em especial os direitos humanos, apenas para o interior, ficando o universalismo encerrado nas fronteiras estatais, temos então aquele nacionalismo clássico, que fora apanhado por Freud, em *O Mal-Estar na Civilização*, do seguinte modo: “*Sempre é possível unir um considerável número de homens uns aos outros, enquanto sobraem outros para a exteriorização da agressão*”. Pensando, por exemplo, na guerra pelas ilhas Falklands e no orgulho patriótico que se desdobrou na Grã-Bretanha, pode-se compreender bem o quão difundida é ainda hoje esta atitude, até mesmo entre homens sem componentes étnicos especiais, e que se compreendem como democratas e defensores do Estado de Direito. Esta atitude parece não contradizer o universalismo, na medida em que a preparação para a guerra é entendida, pelo menos verbalmente, como primariamente defensiva, concedendo aos que estão de fora

o mesmo direito de pegar em armas para defender o seu ser comum (*Gemeinwesen*). A Primeira Guerra Mundial teria sido, então, moralmente inatacável. Todavia, esta atitude diferencia-se, através do seu igualitarismo peculiarmente negativo, daquela que une um valor especial ao que é próprio.

Em que residiria tal valor coletivo? É sugestivo que isso se torne pensável primeiramente no nacionalismo étnico. Muitos dos que desejam viver em uma vizinhança etnicamente homogênea (seja o que for que tomem por isso) dizem: “*Queremos permanecer entre os nossos; isso pode ser compreendido de modo inteiramente universalista, pois, da mesma forma, os outros devem possuir o direito de permanecer entre si*”. A dificuldade é que agora o estabelecimento dos limites entre nós e os outros se alterou de forma tal, que ele não pode mais ser produzido sem violência. A diferenciação não é definida territorialmente, mas por meio de qualidades étnicas, devendo a separação territorial corresponder a estas qualidades, reais ou supostas. Para atingir este objetivo é necessário uma modificação violenta, hoje bem conhecida como limpeza étnica.

Os nacionalismos – territorial-estatal e étnico – podem ser completamente articulados em uma linguagem universalista, quando o coletivo se encontre ou acredite se encontrar na defensiva. Também para o patriota do Estado territorial não custa muito interpretar a sua preparação para a guerra como não sendo idêntica à falta de consciência moral, quando a entende como preparação para a defesa dos seus. Entretanto, deveríamos ter aprendido que as transições da defesa para o ataque são fáceis, e que o apelo moral no discurso sobre guerra justa é muito flexível.

De modo similar, o particularismo étnico parece compreensível e até mesmo universalista em suas demandas, quando ele origina-se da perseguição e está exigindo tão somente equiparação. Então, aconteceria outra vez o equilíbrio entre particularismo e universalismo, mostrando que a consciência étnica particularista não precisa ser má. Porém, sabe-se o quão facilmente o perseguido torna-se perseguidor. Não devemos, portanto, reconduzir a catástrofe étnica atual a uma consciência universalista defeituosa. Em geral, o ponto de partida não é um pensamento radical do tipo amigo-inimigo. A falta não é moral no sentido da ética da consciência; freqüentemente os conflitos iniciam de modo relativamente inofensivo. Ao contrário, o erro reside em uma falta de sabedoria moral, na falta de previsão acerca da rapidez com que diferenças aparentemente inofensivas elevam-se reciprocamente. Ao final está presente um ódio não desejado pela maioria, mas do qual e de cujas conseqüências também não se pode mais sair tão facilmente.

O que torna agudo todos os conflitos humanos que conhecemos, tanto entre indivíduos como entre grupos, é precisamente

a autocompreensão moral, a justiça atribuída a si mesmo (*Selbstgerechtigkeit*). De um lado, não podemos fazer outra coisa a não ser pedir auxílio à moral contra os excessos agressivos. De outro, em nossa socialização estamos todos tão profunda e completamente mergulhados na moral, que todas as discussões, individuais ou coletivas, ganham ímpeto apenas com a pretensão recíproca de estar de posse da justiça moral. Portanto, para a correção destas faltas, o que necessitamos não é da moral como tal, e também não da moral universalista, mas sim da sua aplicação ponderada e autocrítica.

Enquanto o direito público moderno pouco se desenvolveu no sentido de estabelecer limites para os excessos do nacionalismo no primeiro sentido, aos perigos dos nacionalismos étnicos ele contrapôs, na medida em que pode fazer isso na forma do direito, uma norma, a saber: a garantia constitucional de que ninguém possa ser prejudicado em razão de sua raça, religião ou origem nacional. Este princípio fundamental do liberalismo reconhece em seu direito de existência as diferenças instituidoras de identidade coletiva relacionadas com raça, religião, nação, e ao mesmo tempo proíbe a sua discriminação. Isto corresponde à subordinação do particular ao universal, da qual falamos no início, mostrando simultaneamente que não se trata apenas do desejo piedoso do moralista, mas sim da condição fundamental para viver em conjunto, apesar das diferentes identidades coletivas. Portanto, não se trata apenas de uma norma moral, mas também de uma compreensão pragmática que, na Europa, em grande medida, resultou das guerras religiosas.

Certamente que, sendo tão custosa essa norma jurídica, ela deverá cair no vazio, caso a consciência moral geral venha a perder o passo. Talvez tenham sido apenas razões exteriores – sobretudo econômicas – que fizeram recuar na Europa Ocidental os perigos da consciência nacional (em ambas as formas). A isto refere-se a xenofobia racista hoje disseminada por toda Europa Ocidental. Trata-se de uma forma de particularismo coletivo que se diferencia do nacionalismo porque se apóia menos em um conceito de identidade coletiva (*Wir-Konzept*) e mais na simples recusa do outro. Enquanto a consciência étnica defrontou-nos também a partir da perspectiva das minorias perseguidas, a consciência racista externaliza-se mais de cima para baixo. Podemos nos perguntar: de que modo características exteriores – como a cor da pele – podem fazer com que cheguemos a suspeitar de nosso oponente que, enquanto ser humano é nosso igual? – assim poderia manifestar-se em nós uma outra voz. Exatamente do mesmo modo que no nacionalismo étnico, não queremos privá-los de nada, mas desejamos apenas permanecer entre aqueles que nos são iguais. Aceitando que este fosse um ponto de partida realmente inocente, então um apelo da voz universalista deve gerar em

nós o seguinte pensamento: até que ponto este motivo nos habilita, em relação aos outros assim definidos, não a persegui-los, mas a considerá-los como homens de segunda classe? E mesmo que não sejam considerados deste modo em si mesmos, o são no nosso trato para com eles. E se agora a outra voz nos segredasse que é apenas esse trato que não desejamos, então se deveria responder: não vivemos mais em um mundo de ilhas separadas e de vales isolados nas montanhas; em nossa economia doméstica psíquica não podemos deixar de refletir sobre a relação entre universalismo e particularismo. Não é possível antecipar o que surgirá daqui. Podemos nomear certos dados cruciais, entre os quais se inclui o fato de que não podemos negar nem a exigência universalista, nem a necessidade particularista. Mas também devemos considerar o fato de que a realidade transformou-se e continuará se transformando de forma multicultural. No aspecto geral, talvez a necessidade particularista possa ser constante, porém ela mostra uma certa flexibilidade no tocante aos conteúdos: se as questões de fé puderam deixar de ser uma razão de discriminação, por que então as diferenças étnicas não deveriam mostrar-se como igualmente dispensáveis para esta função, quando alguma vez tivéssemos aprendido a viver com elas?

Talvez não seja adequado encerrar uma reflexão deste tipo com uma nota tão esperançosa. Por isso lembro mais uma vez da inferência de Primo Levi: *“Todo estrangeiro é um inimigo”* diz a sua premissa. Desde que ele a escreveu não obtivemos novos conhecimentos, sejam históricos, sejam psicológicos-sociais ou filosóficos-morais, com base nos quais pudéssemos dizer que esta premissa deva ser entendida apenas hipoteticamente, e não tal como ele mesmo pensava, como uma proposição apenas geral, mas empiricamente verdadeira. Se isto é assim, então diante da consequência que Levi extrai, devemos conceder que em certa medida não dispomos de nenhum meio contrário, não dispomos de nenhuma vacina. Isso significa que cada um deve agradecer apenas a contingências felizes – talvez a um vínculo geográfico ou em função da cor da pele – caso acredite estar seguro de que do dia para a noite não será rotulado de parasita juntamente com suas crianças.

Ernst Tugendhat é filósofo e professor aposentado da Universidade Livre de Berlim, Alemanha.