

# Os Dilemas do “patriotismo constitucional” de Habermas

Fernando Catroga\*

O renascimento do uso do termo “patriotismo constitucional” está ligado a uma conjuntura histórica concreta – a da Alemanha, após a II Guerra Mundial –, embora a tenha ultrapassado e ganho um novo fôlego décadas depois, em consequência da “querela dos historiadores”, bem como do processo de reunificação alemã e da emergência da problemática do multiculturalismo, da crise do Estado-Nação clássico e do debate sobre a construção europeia<sup>1</sup> no contexto de um duplo impacto: o da globalização e o das reacções, de âmbito nacional e regional, que aquela tem desencadeado. O que é que aquele conceito quer dizer?

Conhece-se o recalçamento que se viveu na antiga República Federal Alemã no que toca ao seu recente passado nazi, já que, se houve responsabilizações individualizadas, as causas da aventura que desembocou no Holocausto não foram muito discutidas. E o novo ordenamento político-institucional (1949), imposto e tutelado pelas potências vencedoras, se pretendia salvaguardar o direitos fundamentais do cidadão, não deixava de insinuar a existência de uma antiquíssima continuidade histórica, apta para unificar as duas Alemanhas e para renovar o nacionalismo, agora adaptado às ideias demoliberais e decapitado do seu complemento belicista.

O silêncio em relação ao passado recente foi cortado por poucas vezes discordantes, sendo a mais profunda a que proveio da autoridade de Karl Jaspers. Na obra *Die Schuldfrage. Ein Beitrag zur deutschen Frage* (1946), o filósofo chamou a atenção para o facto de a catástrofe oferecer, aos alemães, a oportunidade de uma metamorfose moral e política, mediante o desenvolvimento de uma consciência mais cosmopolita, que os levasse a secundarizar a centralidade das ideias de Estado e de nação na sua cultura política. Para isso, ter-se-ia de rever o peso histórico de um modo de pensar predominantemente anti-humanista e anti-ocidental, e que rejeitava a modernidade, o racionalismo e a democracia, pano de fundo político e cultural que não foi estranho ao advento de Hitler e da sua megalómana política. Embora sem grande repercussão

---

\* Universidade de Coimbra

1 Um bom exemplo do que se afirma encontra-se no número temático sobre o tema “Le patriotisme constitutionnel et l’union européenne”, publicado em *Politique Européenne*, nº 19, Printemps, 2006.

imediatamente, o desafio de Jaspers (cf. Müller, 2007: 16ss., 34, 39) terá efeitos posteriores, através não só de uma mais aberta assunção crítica do passado, mas também de uma das componentes fortes desse criticismo (cf. Heine, 2006): a problematização do conceito de *Verfassungspatriotismus*.

## A refundação cívica da Alemanha

Aquela expressão foi pela primeira vez empregue pelo politólogo Dolf Sternberger, em 1979<sup>2</sup>, para sintetizar algumas ideias em circulação (sobretudo nos meios de esquerda, desde a década de 1960) e para caracterizar o deslocamento que teria ocorrido ao nível da afectividade colectiva, mudança que originou o aparecimento de um “segundo patriotismo”. E, se este ainda envolvia o “desenvolvimento da cultura linguística” e da “coesão étnica”, tais factores já não eram vistos como determinantes do novo sentimento de pertença. Como ensinava a experiência histórica de países como os Estados Unidos da América, a nova atitude estaria a enraizar-se na lealdade para com os valores objectivados na Constituição da República Federal Alemã de 1949.

Habermas retomará aquela designação, agora no contexto da *Historikertreue* (1986-1988), polémica provocada pelo impacto das teses defendidas por investigadores como Ernest Nolte, J. Fest, Klaus Hildebrand, Michäel Sturmer, Hillgruber, que procuravam relativizar e desculpar, em função de outros, o povo alemão da implantação do nazismo, menorizando o seu significado. Mostram-no, por todos, as posições de Nolte, que podem ser assim resumidas: o regime nazi é indissociável do impacto ameaçador do regime soviético, logo, foi um produto de uma espécie de “guerra civil mundial”; o fenómeno deve ser estudado sem quaisquer laivos de indignação por parte do analista; o genocídio dos judeus, por mais horrível e singular que tenha sido, é inseparável dos crimes de Estaline contra os seus inimigos de classe; as próprias SS, mais do que algozes, também tinham sido vítimas; em termos repressivos, a especificidade do genocídio dos judeus teve sobretudo a ver com a tecnologia usada (a câmara de gás) e com o facto de o seu pretexto ser a raça e não a classe; e, afinal de contas, Hitler estava legitimado para atacar os judeus como inimigos da Alemanha devido a declarações como as de Chiim Weizmann que, em 1939, na guerra, a comunidade judaica de todo o mundo devia lutar ao lado dos ingleses (AA VV., 1988; Dufour, 2001: 48). Habermas entrou na polémica em 1987 para defender que, depois de Auschwitz, as ideias de nação e de patriotismo não mais podiam ser as mesmas (Habermas, (cf. Habermas, 1989: 249-267). O antigo companheiro de Adorno relevava esta

---

2 Cf.. Stenberg, 2001; Müller, 2000; Winkler, 2005: 821ss.; Gozi, 1999: 225-232; Baldwin, 1999; Dufour, 2001.

evidência: o Estado-Nação tinha forjado, a partir, sobremaneira, do século XVIII, a homogeneidade étnica e cultural, húmus que garantia o fundamento necessário às instituições liberais e democráticas. Na Alemanha, porém, o nacionalismo cresceu contra o espírito republicano e cedo acentuou a sua vertente organicista e racalista, tendência que virá a deflagrar no Holocausto. É que, pelo menos desde a vitória na guerra franco-prussiana (1871) até 1945, a palavra “nação” significou, antes de tudo, unidade e pureza, nem que para isso fosse necessário expulsar, ou marginalizar, os inimigos da comunidade nacional (*Volksfreunde*). Daí, a imbricação que se deu, após as últimas décadas de Oitocentos, entre o republicanismo e as ideias étnico-culturais subjacentes aos vários nacionalismos, convergência que deu este resultado: a história do nacionalismo europeu, entre 1871 e 1914, tal como a do “nacionalismo integral” do século XX, ilustra, de um modo bem trágico, como é que esta miscigenação enfraqueceu a lealdade das populações para com o seu Estado constitucional, e serviu para mobilizar as massas a favor de objectivos que nada tinham já a ver com os princípios republicanos. Assim sendo, e perante tal legado, impunha-se desembaraçar o Estado-Nação “du potentiel ambivalent qui, jadis, a été pour lui une force motrice” (Habermas, 1998: 238).

Como se vê, ao patriotismo nacionalista, o filósofo alemão contrapunha o “patriotismo constitucional” (*Verfassungspatriotismus*), fundado na lealdade a valores políticos universais, como a liberdade e a democracia. Incorporados na Constituição da República Federal Alemã, eles tinham fomentado, caso quase inédito em tais paragens, uma cultura política comum, mas nada dependente do relativismo ditado por conceitos como o de comunidade de origem. Com isto\*, criticava-se a fundamentação organicista e comunitarista de nação – esse longo património do pensamento político alemão que vinha de Herder, Fichte e Hegel – e, conseqüentemente, as caracterizações substancialistas e historicistas da identidade colectiva (Habermas, 2007: 83-1219). E, como seus momentos precursores, a alternativa somente podia invocar as fugazes revoluções de 1848 – quando a consciência nacional (*Nationalbewutsein*) e o espírito republicano (*Republikanische Gesinnung*) estavam unidos – e a Constituição de Weimar (1917).

Em concreto, Habermas definiu o “patriotismo constitucional” como a situação em que “les citoyens d’une république s’identifient avec l’esprit et avec les principes de leurs constitution, parce qu’ils ont appris, a partir du contexte historique de leurs pays, à considérer cette constitution comme une conquête” (Habermas, 1998: 260). Compreende-se, assim, que o seu referente não seja a nação enquanto totalidade étnico-cultural, mas sim processos e princípios abstractos. O que postula a necessidade de se dissociar: a cidadania do patriotismo (tradicional); o Estado, “lugar da lei”, da nação, “lugar da afectividade”;

e a participação cívica (ou política) da identidade nacional. Pelo que não será exagero defender que o *Verfassungspatriotismus* constitui, igualmente, uma proposta para se refundar a nação alemã, mas a partir do melhor que trouxe, em termos de direitos cívicos, o pós-guerra. Essa experiência seria o ponto de partida da inclusão crítica do passado, devendo este ser reavaliado em função da responsabilidade ética e dos valores que enformam o Estado de direito.

Isto quer dizer que Habermas avançou com um ideal de cidadania democrática, baseado em dois pressupostos fundamentais: por um lado, num conceito de pertença que, em vez de substantivar a comparticipação numa história e num destino decorrentes de uma fixa identidade nacional, releva o processo inter-subjectivo de reconhecimento; e, por outro lado, na ideia segundo a qual, nas sociedades atravessadas por tão fortes conflitos de valores, a coesão deve resultar da individualização de princípios jurídicos aceitáveis por todos, porque produzidos por deliberação pública. Tais condições garantiriam a convivência entre grupos portadores de identidades culturais diversas, mas num quadro legitimado (Sau, 2004: 126s.) pela soberania autónoma do indivíduo, em ordem a evitar-se a confusão entre a identidade política e a identidade cultural, e a sujeitar-se ao crivo da razão crítica o cariz ambivalente das tradições.

Posição que também explica o seu distanciamento dos argumentos de cariz historicista habituais nos vários nacionalismos, onde o passado é, comumente, evocado em termos comemorativos e acolhido de uma maneira passiva, como se a identidade fosse um ente essencial e ahistórico. E esta hermenêutica possibilitaria contrapor à “identidade convencional” a “identidade pós-convencional”, de molde a ultrapassar-se as insuficiências e os limites do ideal de “nação étnico-cultural” e a radicar-se fidelidades para com um “patriotismo constitucional”, de origem pactível e de porte universalista. A ênfase de tal óptica é compreensível, já que, se outras razões não houvesse, Auschwitz impede os alemães de invocar a grande tradição para se facilitar a integração social, porque o extermínio simboliza a modificação das condições que permitiam a espontânea perpetuação dos “tecidos históricos” da vida (Habermas, 2007: 87). E a sua repercussão não se reduz à Alemanha.

Estas intenções inserem a proposta de Habermas, na matriz cultural da Modernidade, filiação pertinente, não tanto por se apresentar como um conjunto de enunciados abstractos, mas por o fazer em nome de uma responsabilidade ética que as ciências sociais e do espírito (*Geisteswissenschaften*) – na linha da corrente hermenêutica que vinha de Droysen e Dilthey e que tinha, então, em Gadamer, o seu melhor representante – não podiam escamotear quando abordavam temas tão frágeis como o da identidade colectiva.

Elas assentam, ainda, em outras características da Modernidade, a saber: a racionalidade comunicacional, fonte de um consenso construído pela discussão pública; o espaço público, lugar de deliberação e de pesquisa no que respeita à prossecução do bem comum; e o Estado de direito, que garante a autonomia, pública e privada, dos indivíduos. Mas o “patriotismo constitucional” também é, à sua maneira, um republicanismo, não obstante Habermas tender para a redução desta corrente filosófico-política à herança aristotélica, isto é, comunitarista. Compreende-se, pois deseja-se que a vida cívica gire, não à volta de comunidades nacionais demarcadas por ditames étnicos e culturais, mas ao redor de comunidades de cidadãos reunidos de acordo com normas que retiram a sua legitimidade de processos de deliberação pública. Deste modo, concordamos que se está na presença de uma das mais recentes tentativas para se pôr em causa as concepções românticas da identidade colectiva. Segundo Dufour – que estamos a seguir –, “en ce sens, le projet habermassien peut être considéré comme une des plus récentes tentatives de rivaliser avec les conceptions romantiques de l’identité collective” (Dufour, 2001: 12).

Sendo assim, a riqueza teórica do conceito em análise reside no facto de ele procurar responder aos problemas levantados pelas derivas nacionalistas e pelas incidências da mundialização de um ponto de vista que, porém, recusa, tanto a dicotomia radical entre os princípios éticos, as normas jurídico-políticas e a compreensão dos fenómenos sociais, como a mitificação substancialista das identidades colectivas e o perigo de diluição da autonomia crítica do indivíduo que contêm. Neste contexto, o conceito também se distingue do de Sternberger (cf. Dufour, 2001: 28s.) pois põe em acção uma dada teoria sobre o espaço público e não se refere somente à Lei Fundamental (da RFA), mas aos princípios que pautavam os ordenamentos constitucionais do Ocidente e, em particular, à sua matriz iluminista. Em simultâneo, e ao contrário daquele, Habermas não supõe a possibilidade de um retorno ao patriotismo cívico pré-moderno e pré-nacional devido ao politeísmo axiológico que vigora nas sociedades contemporâneas. Por conseguinte, ele dispôs-se mais a defender uma reapropriação crítica e auto-crítica das tradições nacionais, do que se mostrou favorável à emergência de uma nova “religião civil” centrada no Estado e nas suas instituições (Lacroix, 2006: 29).

Pensando bem, a proposta inscreve-se na revisitação crítica dos pré-conceitos do pensamento ocidental que, desenvolvendo outras faces da Modernidade, confluíram torrencialmente para o nazismo. Porém, e ao contrário de outras interpretações, ela não situa a origem mais remota do totalitarismo na metafísica grega, ou no racionalismo crítico de Descartes ou Kant (como o faz algum pós-modernismo); data-a, em termos simbólicos, do momento em que Hegel renunciou ao projecto de uma transformação reflexiva do conceito

de razão, em prol de uma sistematicidade teleológica que hipostasiava a História. A partir da entificação auto-suficiente da diacronia da Humanidade, ganharam força as teses depreciadoras do criticismo racionalista e da gênese contratualista da sociedade política, e defensoras da prioridade concedida à dimensão orgânica da sociabilidade. Teses que, recuperando Hamann, Herder e Fichte, entre outros pensadores românticos, lançaram os pressupostos de um particularismo ontológico que os nacionalismos oitocentistas explorarão, ao empolarem os argumentos de teor étnico, linguístico e historicista, a fim de justificarem vocações específicas, comumente apresentadas como centros do mundo.

Contra tais interpretações, Habermas veio reafirmar a validade universal do ideal democrático estruturado pelo direito e pela reatualização da herança do século XVIII (Rousseau e, sobretudo, Kant), recuperando, por isso mesmo, a sua vertente cosmopolita. Fazia-o, contudo, levando em conta a crise hodierna do Estado-Nação e as incidências do desenvolvimento das relações (políticas, económicas) decorrente da mundialização. O que torna lícito afirmar que esta recusa do patriotismo, circunscrito pelas determinações étnicas e pelas limitações de território, prolonga as expectativas iluministas (Abade de Saint-Pierre, Kant) e republicanas, cujo denominador comum teria um *matiz axiológico, comunicacional e de reconhecimento*, no seio de uma pretensão inclusiva que só seria emancipatória, no entanto, desde que as diferenças fossem respeitadas (Viroli, 2001: 168ss.). Essa seria a melhor resposta que se podia dar aos novos desafios criados pela entrada na era das sociedades pós-nacionais.

Como se vê, não se trata de uma solução exclusivamente política, já que ela, não obstante ser anti-comunitarista, não se quer imune aos problemas do multiculturalismo, bem como aos das desigualdades sociais manifestas, quer nas suas dimensões regionais, quer mundiais. Em simultâneo, a sua mira também está voltada contra os preconceitos que podem degenerar em novos (ou renovados) nacionalismos, ou em fidelidades mais particularistas, em que a parte age como um todo que dilui indivíduo, sendo por isso incapazes de se abrirem, através da participação democrática, a realidades supranacionais (Morato, 2000: 17ss.). Em suma: ela contesta o predomínio da matriz genealógica, linguística e cultural na determinação das identidades colectivas e, na linha de M. Rainer Lipsius, convida a destrinçar-se entre a pertença do indivíduo ao *ethos* e a sua adesão a um *dêmos*. Mas também não se nega aos cidadãos o direito de conservarem a identidade da comunidade a que pertencem, embora se sustente que ela deve estar escorada numa cultura aceitável por todos –, incluindo as demais comunidades – plataforma comunicacional só possível de ser criada com a objectivação de princípios constitucionais universalistas .

Na verdade, para o antigo membro da Escola de Frankfurt, não existem identidades colectivas sem identidades individuais, pois os elos sociais que, nas sociedades contemporâneas, religam os indivíduos não os transcendem. Ambas as faces se complementam e exigem, porque as chamadas entidades colectivas só podem ser o resultado de interpretações e de auto-compreensões, feitas na perspectiva de uma forma de vida. Relacionamento que determina a existência de um “nós”, mas enlaçado por adesões individuais e mutáveis no tempo. Isto é, não obstante os indivíduos não possuírem uma liberdade absoluta para escolherem as tradições que herdaram, a teoria da acção anti-behaviorista de Habermas ensina, igualmente, que eles têm sempre alguma margem de manobra para as seleccionarem e as projectarem num mundo outro capaz de transformar o existente, tanto mais que o desacordo constitui um dos motores da vida pública nas sociedades complexas e multiculturais de hoje. Nesta perspectiva, em vez de se buscar homogeneidades unificadoras, seria importante reconhecer as divergências e garantir as suas discussões públicas, em ordem a conseguir-se uma “equiparada coesão” através do uso crítico da razão deliberativa.

Daqui se infere que, para ele, o “patriotismo constitucional” assenta num ideal de cidadania inspirado em valores universais e praticado por indivíduos dispostos a prescindirem dos determinismos étnicos e do apego egoísta às suas formações culturais particulares. Dito de outro modo: a identidade de cada um não é somente qualquer coisa que se recebe, dado que também é construído pela dimensão projectiva dos indivíduos. Portanto, se não somos livres de escolher as nossas tradições, depende de nós a eleição do que queremos seguir ou não. Posicionamento que põe em jogo um conceito processual de identidade colectiva, já que, como ensina Habermas, a identidade de uma nação não é qualquer coisa de fixo. Desta maneira, a complementaridade existente entre a identidade individual e a identidade colectiva provoca, não a absorção daquela por esta última, mas a garantia de contextos de experiência e de vida inter-subjectivas, pressupostos bem distintos daqueles outros que ditam inclusões predominantemente étnicas e holísticas, e que, por isso, lidam mal com o “facto do pluralismo” (Habermas, 1997: 29)

### **Um conceito processual de identidade colectiva**

Em síntese: Habermas percebeu bem que, desde os finais do séc. XIX, os valores do republicanismo cívico foram cedendo o lugar a uma retórica política interessada em fundir a ideia de pátria com a de nação e, conseqüentemente, a de patriotismo com a de nacionalismo, pendor que teve na Alemanha as suas expressões mais significativas, tanto ao nível teórico como prático. E o século XX europeu conduziu esse paradigma às suas últimas conseqüências.

Ora, depois de Auschwitz, aquela confusão não mais seria possível e, daí, o mérito da nova Constituição da RFA, ao se basear – descontada a ambiguidade culturalista de alguns dos seus artigos – em princípios que remetem para a separação entre a nação de cidadãos e aquela outra, que caracterizava o povo como um ser pré-político, porque definido por determinantes étnicos, linguísticos e históricos.

Este tipo de patriotismo tinha revelado uma grande capacidade mobilizadora, tendo em vista a construção de consensos de unanimidade. Ao invés, o de cariz constitucional deve ter por principal objectivo conferir legitimidade e dignidade moral aos diversos estilos de vida e às diferentes culturas que podem coexistir no seio da república (Viroli, 2001: 168s.), o que não lhe permite separar a sua vocação universalista do contexto histórico que a assume e positivamente a realiza (cf. Habermas, 1977: 37s.; Sau, 2004: 126-130). Como quem diz: a cidadania política será inseparável de um processo intersubjectivo, ligado à consolidação de uma esfera política que lhe seja adequada e que procura edificar uma coesão social não substancialista, homogénea e exclusiva. Assumindo a sua historicidade, o seu exercício tem de contemplar, por isso, a diversidade e o dissenso, como, aliás, os teorizadores da cultura *res publicana* romana e neo-romana (Cícero, Maquiavel) haviam teorizado nas suas perspectivas próprias. Consciente de que os princípios jurídicos racionais têm de ser fruto de deliberações públicas e participadas, e sabedor de que o universalismo que proclama não pode prescindir das experiências históricas concretas (Boretz, 2000: 117ss.) que lhe dão vida – como, aliás, Montesquieu e Rousseau já tinham percebido –, o “patriotismo constitucional” almeja conjugar o universalismo dos valores – com uma fundamentação transcendental – com o particularismo dos factos (cf. Ceppa, 2001). Recorde-se que já Montesquieu, Rousseau e o próprio Kant se defrontavam com a inevitável complementaridade que existe entre a tendência cosmopolita e as concreções históricas particulares do universal (cf. Coulmans, 1995). E também em Habermas, o sistema de direitos não pode prescindir da sua contextualização histórica, condição necessária para que adquira uma aliança durável com as motivações e mentalidades dos cidadãos, já que, sem essa coragem motivadora, ele não podia transformar-se na força motriz de um projecto, entendido num sentido dinâmico e que consiste em estabelecer e fazer perdurar uma associação de indivíduos livres e iguais (Habermas, 1998: 230).

De qualquer maneira, esta concretude histórica não podia conduzir à suficiência comunitarista. A diversidade terá de pressupor uma cultura política compartilhável por todos os cidadãos que garanta o funcionamento do espaço público e da opinião pública. Requisitos necessários para o exercício legitimador da razão deliberativa. Por isso, ter-se-á de distinguir dois níveis

de integração: a integração étnica dos grupos e das subculturas dotadas de identidade colectiva própria; e a integração política, mais abstracta, porque considera os cidadãos individualmente, e não enquanto entes condicionados por imperativos comunitaristas, substanciais e particulares (Lacroix, 2006: 36s.) Assim sendo, ter-se-á de garantir a *neutralidade* do direito em relação às diferenciações políticas internas, de modo que os indivíduos estejam unidos, não por um acordo substancial sobre os valores, mas somente por um consenso acerca dos processos de instauração legítima do direito e do exercício do poder (Habermas, 1998: 230). Trata-se, portanto, de defender a existência de sociedades, relacionais e de legitimação exclusivamente democrática.

### “Patriotismo constitucional” e republicanismo

Depois do que ficou exposto, não será forçado colocar o “patriotismo constitucional” na senda da cultura política do *respublicanismo* ocidental. Só que esta filiação terá de ser feita com cautelas, pois o próprio Habermas, como outros defensores do patriotismo cívico (Ronald Dworkin), demarcaram-se, explicitamente, dessa filiação. Com efeito, e como Maurizio Viroli assinalou (Viroli, 2001:169s.), o pensador alemão separou o seu “patriotismo constitucional”, tanto do nacionalismo como do republicanismo. Quanto a este último radicou-o na tradição aristotélica (“auf Aristoteles zurückgreifende republikanische Tradition der Staatslehre”), porque ditada pelo sentimento de pertença a uma comunidade ético-cultural que se auto-governa (“Zugehörigkeit zu einer sich selbst bestimmenden ethisch-kulturellen Gemeinschaft”). Com isto, ele identificou o republicanismo com o comunitarismo, como se os indivíduos somente pudessem expressar a sua identidade moral no útero de uma tradição e cultura comuns, sacralizadas e homogéneas. Teoria depreciada por ser incapaz de fundamentar uma sociedade pluralista e de sustentar um ideal de patriotismo compaginável com um *Staatsbürgernation*, isto é, com uma nação de cidadãos.

Para Viroli, porém, Habermas terá errado ao reduzir o republicanismo a esta vertente, talvez devido à influência de teses, como as defendidas por Charles Taylor (1989: 165ss.), que colocam como tema nuclear da tradição do humanismo cívico, não a liberdade na acepção moderna de “liberdade negativa”(Isaiah Berlin), mas a “liberdade positiva” dos antigos. Ora, basta levar em conta os escritos de Tito Lívio (*A urbe condita*, II, 2), Maquiavel (*Discorsi sopra la prima deca di Tito Lívio*, II, 2) e Rousseau (*Contrat Social*, I, 8) para se perceber que existe uma outra bem distinta: a que confere grande valor à liberdade, entendida como “liberdade negativa” (Viroli, 2001: 207, nota 22). Por outro lado, os alicerces em que se estriba a universalidade do direito, que o “patriotismo constitucional” pretende garantir, não são estranhos ao clássico republicanismo neo-romano.

Diferentemente do aristotelismo e do comunitarismo, para este modo de pensar, a pertença não deriva do *ius sanguinis* e do *ius solis*. Como sublinharam Cícero e, sobretudo, Maquiavel, é a lei que torna “buoni” os cidadãos (Maquiavel, 1947: 33) Daí que esta corrente veja na norma jurídica e na ordem constitucional, democraticamente sufragadas, as precondições institucionais da integração social e da realização “virtuosa” da vida política. Em tal horizonte, não cabem entendimentos fixistas e uniformizados das identidades colectivas. Sublinhe-se que, não por acaso, já Maquiavel valorizava o conflito, atribuindo-lhe uma importância positiva. Como escreveu Luca Baccelli, dentro de certas condições, “la conflittualità non è solo un problema: il reciproco riconoscimento della parti in conflitto finisce per risolversi in un fattore di coesione sociale” (Baccelli, 2007: 29). E Habermas não diz algo de muito diferente. Nesta ordem de ideias – sustenta ainda Viroli –, o “patriotismo constitucional” não representa uma ruptura com esta tradição republicana, porque, de acordo com os seus objectivos, ser-se cidadão não significa tanto a inserção numa comunidade holística que se autogoverna, mas fazer parte de uma *res publica*, ou *civitas*, isto é, de uma comunidade, mais política do que cultural e étnica, porque fundada para permitir que os indivíduos vivam em conjunto, na justiça e na liberdade, sob o governo da lei.

Não obstante o universalismo do projecto, importa ainda frisar que Habermas não só mantém a ideia segundo a qual o amor da pátria quer dizer amor da *res publica*, como acaba por aceitar que este não tem por objecto a liberdade e a democracia em geral, mas a sua institucionalização concreta, num contexto e num modo de vida particulares (Viroli: 2001:169s.). Ele procura garantir o acordo no desacordo, bem como o consenso no dissenso, através de um mínimo denominador comum (os valores universais dos direitos políticos e sociais do homem), em ordem a salvaguardar-se a tolerância (interna e externa), ao mesmo tempo que intenta regular a coexistência entre diferentes formas de vida no seio das sociedades políticas plurais e multiculturais, de molde a alcançar-se uma equiparada coexistência (Habermas, 1997: 85). Tenta, em síntese, complementar o universal com o particular, conquanto sem cair numa concepção étnico-cultural ou metafísica sobre as identidades colectivas, e sem supor que esta dimensão possa secundarizar os indivíduos e, conseqüentemente, postergar a prioridade ética e política dos valores que garantem a liberdade (positiva e negativa) dos indivíduos. No fundo, ele propugna a constitucionalização nacional dos direitos universais (Sau, 2004: 128), reconhecendo pertinência à chamada de atenção que, neste aspecto, o comunitarismo faz sobre a importância das concreções históricas. Porém, estas não poderão conduzir ao relativismo absoluto, ou à diluição ou limitação dos direitos fundamentais dos indivíduos, dado que, em última análise, estes são o princípio e o fim de todas as mediações de índole jurídico-política.

A articulação entre o particular e o geral, assim como entre a integração holística e a integração política, traz consigo a incontornável questão da hierarquia dos afectos pátrios. Mas o afeiçoamento ao patriotismo constitucional implica que, na prática, surjam ambiguidades e tensões, pois, de acordo com o próprio Habermas, ao distinguir-se a ideia de cidadania da de nação, pressupõe-se que os cidadãos estão dispostos a relevarem, por pura escolha racional, valores comuns, em detrimento de uma herdada pertença étnico-cultural (incluindo a nacional). Tal significa que, em simultâneo, eles serão capazes de várias coisas: de se descentrarem das suas espontâneas adesões a totalidades sociais heterónomas; de assumirem uma atitude vigilante em relação à força, sempre presente, dos pré-juízos; de se abrirem à tolerância e ao acolhimento do ponto de vista do outro; e de superarem, de uma maneira crítica e autocrítica, a sua história e a sua cultura política nacionais (Habermas, 1997: 155s.). Ditames que exigem profundas transformações na maneira de encarar o seu próprio Estado (Ferry, 2000: 145-160) e que apelam para uma grande capacidade de distanciamento, sem a qual a “ética da discussão”, básica para a génese de consensos não substancialistas, será de difícil aplicação, mormente quando está em causa a procura de soluções para os problemas da época pós-nacional, ou, segundo outras terminologias, transnacional, em que vivemos (cf. Leconte, 2006).

### **Um afeiçoamento “frio”**

Como é lógico, a defesa do “patriotismo constitucional” também aponta para uma dimensão utópica conscientemente assumida, seja na crítica do que existe, seja no facto de se apresentar como um projecto de paulatina realização, ou, talvez melhor, como uma ideia-tipo. Daí que ele assuma as razões objectivas que o aconselham – malefícios do nacionalismo, crise do Estado-Nação, globalização – e reivindique a constitucionalização das relações políticas internas e externas. O que também passa, em caso de conflitos de interesses, pelo reconhecimento da prioridade dos valores universais em relação aos nacionais que aqueles contradigam.

Facilmente se percebe que esta tarefa não é de fácil realização, sobretudo quando os enraizamentos continuam a ser ideologicamente adubados, mesmo que renovados, pelas transformações recentes dos Estados-Nação. Bem vistas as coisas, a actual globalização, tal como antes as experiências históricas do socialismo, não tem trazido a prognosticada “morte” da nação e dos patriotismos tradicionais, mas, antes, a sua ressurreição e metamorfose, em nome de passados reais, imaginados ou reinventados. Dir-se-ia que os sentimentos de insegurança existencial, gerados pela globalização neo-liberal e pelo desmantelamento de impérios de distintos

matizes, têm provocado, como efeito reactivo, a busca ou o reencontro com identidades mais concretas e seguras, tendência que se objectiva não só nas reivindicações do comunitarismo e culturalismo contemporâneos, mas também na procura de protecção no regaço do Estado-Nação, entidade que alguns, talvez apressadamente, têm caracterizado como uma resistente e anacrónica sobrevivência cultural, porque diagnosticado na perspectiva do *universalismo universal* da globalização.

Este entusiasmo unidimensional esquece-se, com frequência, que o ordenamento político do mundo ainda é de cariz *inter-nacional* e que ele continua a legitimar o direito das “nações culturais” a transformarem-se em Estados independentes. E, comumente, também não se sopesa esta outra realidade: quando se trata dos interesses das potências hegemónicas, não raro a sua visão particularista surge recoberta pela retórica dos valores universais. De tudo isto se retira este ensinamento: a dificuldade em pensar-se as realidades pós-nacionais fora do modelo que enformou (e enforma) o Estado-Nação. De facto, o desenho das identidades colectivas transnacionais não tem escapado a essas projecções analógicas, mormente quando se defende ser necessário construir algo de parecido com as comunidades que revelam uma forte capacidade de inclusão, integração e adunação.

No entanto, também a este nível não se poderá operar com concepções fixistas sobre a edificação das identidades, nem muito menos reificá-las, tanto mais que elas não estão imunes a permanentes desconstruções e reconstruções. Sendo assim, os afectos pátrios, pelo menos na acepção *res publicana* de “patriotismo constitucional” ou de “patriotismo cívico”, têm de ser compreendidos à luz de um duplo movimento: a tendência dos indivíduos e dos grupos para a associação do semelhante com o semelhante; e a oposição do semelhante ao dissemelhante, ou melhor, ao “fora do grupo”, correlação que desencadeia distintos graus de afectividade e de tolerância. Na verdade, alguns estudos realizados no âmbito da psicologia social, e tendo como referente a experiência da construção europeia, terão mostrado que “à une attitude défavorable aux étrangers correspond une conception de l’identité en tant que ‘communauté de valeurs’ où sont, certes, mobilisées des références aux différences (de langues, de cultures), mais aussi à une histoire, une culture et les valeurs communes et spécifiques notamment la fraternité, la liberté, le civisme”. Por sua vez, “une attitude favorable aux étrangers, à laquelle s’ajoute une faible identification nationale, apparaît en revanche sous-tendre une vision plus sceptique, voire plus critique de l’identité européenne, les participants la tenant pour une abstraction ou une utopie, voire même pour inexistante (*pas de réelle identité commune*) ” (Sanchez-Mazas/Licata, 2005: 317 ; Lacroix, 2006 : 38)

Esta mediação tensional reflecte-se, ainda, nas motivações subjectivas perante os projectos inclusivos. No fundo, trata-se de concordar, ou não, com algo que parece ser um ensinamento histórico: a maior capacidade de “quentura” que as justificações de cariz étnico e cultural, ou cingidas às fronteiras desenhadas pelos nacionalismos, terão, quando comparadas com os patriotismos mais desnaturalizados e mais centrados em adesões racionais e de cunho cosmopolita.

Algumas das críticas a este último apego sociabilitário têm sublinhado a sua dimensão irrealista e utópica, devido a uma excessiva abstracção e aos perigos de se reduzir o particular a instância meramente tradutora do universal. Sustentam – como o fez o filósofo e politólogo italiano Gian Eurico Rusconi (1997; 1999) – que, nessas concepções, ideias como as de “pátria” e “patriotismo” carecerão de *pathos*, intensidade que só poderá brotar do mundo concreto da vida. Pelo que uma interpretação correcta do “patriotismo constitucional” não poderá deixar de ver a solidariedade civil como uma consequência do facto de se reconhecer que se pertence a uma cultura e a uma história específica comuns (Viroli, 2001: 171). O que implica posicionar a realidade cultural e nacional como um solo sem o qual os valores universais, que fundamentam a democracia, não possuem sólidos suportes ontológicos. Em certo sentido, aquela realidade é de natureza “meta-contratual”, mas passível de ser elevada a um estágio de vida política assente em reciprocidades racionalmente aceites. Nesta óptica, será excessivo demarcar a cidadania da ideia de nação, pelo que talvez seja mais importante estar-se atento às metamorfoses que esta tem sofrido sob o impacto dos processos de democratização e de alargamento dos horizontes *inter-nacionais* e *trans-nacionais*, assim como às contradições que este movimento tem levantado.

Como é lógico, este “republicanismo cultural” não pretende ressuscitar qualquer concepção étnica. Ao contrário, a nação é sinónimo de sociedade civil, ou melhor, do *lugar* “nel quale emerge e nel quale si rende disponibile a una comunicazione interpersonale il codice valoriale attraverso il quale la comunità attribuisce legittimità all’istituzione politica” (Sau, 2004: 123). E, para que tal intercomunicação seja possível, a democracia terá de, por um lado, respeitar o princípio da neutralidade religiosa (laicidade) e de, por outro lado, pressupor valores como a lealdade e a solidariedade, isto é, a *virtù* cívica, que ela por si mesma não produz. Por palavras de Rusconi: “la lealtà, il civismo, in una parola il vincolo di cittadinanza, senza il quale una democrazia non funziona, sono risorse che attingono a fonti diverse dal contratto politico democratico. Ne sono per molti aspetti il requisito storico, culturale, comunicativo. ‘Patria/nazione’ è l’espressione sintetica e tradizionale per indicare la somma di questo risorse collettive cui deve attingere necessariamente la

democracia” (Rusconi, 1997: 35). Pelo que a nação constituiu a instância que, no republicanismo, vincula a cidadania ao elo social. Porém, para que aquela seja apelativa, não basta a adesão a valores constitucionais democraticamente legitimados; será igualmente necessário que estes ponham em acção uma espécie de religião civil, nem que seja pela compartilhada crença na existência de um destino comum, ou melhor, de uma “história-memória”.

Não serão as duas exigências contraditórias entre si? É verdade que existe uma maior ênfase da história e da cultura como elementos de cidadania, mas esta só se realizará, como atribuição de direitos e de deveres, no interior do reconhecimento de “vínculos de reciprocidade” (Rusconi, 1999: 35). Vendo bem as coisas, não será descabido concluir que esta relevação das características históricas e culturais, vindas do adquirido pelas nações e pela sua transmissão como memória, não pode ser menosprezada só por causa das suas derivas racistas. Com efeito, não se pode esquecer que ela também alimentou (e alimenta) movimentos emancipatórios (independência de colónias, ou de regiões subordinadas a impérios multi-étnicos) e que, desde os inícios do século XIX, tem servido de alicerce para a assunção do conceito de “nação cívica”. Reconhecer o peso destes contributos não pode significar, porém, que não se deva ter consciência dos perigos que eles podem encerrar.

Em últimas instâncias, tudo se joga no relacionamento e hierarquização entre o *ethnos* e o *demos* (Rusconi, 1999: 36). Ora, é precisamente a reiterada invocação do primeiro factor que leva a que se pergunte se prevenções como as de Rusconi não acabam por nacionalizar, em demasia, a ideia e a prática da cidadania e por obstar à assunção dos princípios que a sustentam. Por outro lado, não se pode esquecer que tem sido a normatividade, de inspiração mais universalista, a domesticar e a elevar, a um nível menos naturalista, egoísta e particularista, o elo social e a garantir, não só a existência de relações de não dominância entre governantes e governados, mas também a prossecução cívica do bem comum. Em tal horizonte, ao conceder-se primazia ontológica à condicionalidade étnico-cultural, inverter-se-á a ordem de afirmação dos princípios do republicanismo neo-romano e correr-se-á o risco de se dar continuidade ao perigoso ideal de uma homogeneidade de vocação purificadora e adunante, a que também não escapou, nas suas manifestações de virtude mais radical (jacobinismo), o modelo de “nação cívica” construído, no Ocidente, a partir das três últimas décadas do século XVIII. Aliás, não é por acaso que a proposta de Rusconi é incindível, pelo menos no que respeita à actual crise da identidade italiana, do apelo ao renovamento da religião civil.

É igualmente verdade que estas posições – como as de algum comunitarismo – têm a virtude de assinalar a importância de algo que o “patriotismo

constitucional" parece não destacar devidamente, não obstante algumas intervenções de Habermas em sentido diferente. Dir-se-ia que, devido à necessidade de se distanciar, criticamente, da longa tradição do nacionalismo orgânico, racial e historicista, dominante na Alemanha, o projecto pode ser visto como uma proposta que acentua a fidelização exclusivamente política a valores abstractos, enquanto que outros, como Rusconi (neste caso, preocupado com as possibilidades de fragmentação da Itália), pretendem re-nacionalizar a vivência da cidadania. De onde se pode concluir que estas duas interpretações, embora com direcções opostas, pecam por excesso (Viroli, 2001: 173s.).

O grande desafio continua a ser este: encontrar novas respostas para a velha articulação entre a *patria loci* e a *patria civitatis* nos vários degraus do elo social que as objectivam. Recorde-se que já em Cícero não havia a intenção de esta última afeição subsumir a primeira. E outras experiências modernas (EUA), procuraram conciliar o prioritário patriotismo cívico nacional com os de teor mais regional e até multicultural. E, num outro registo, parece igualmente estulto pensar-se que a construção de ordenamentos político-jurídicos que ultrapassam os limites autárquicos dos Estado-Nação poderão fazer tábua rasa dos interesses e centrações nacionais. E basta lembrar que, depois da II Guerra Mundial até à implosão da União Soviética, nasceram (ou refundaram-se) mais Estados-Nação do que no decurso de Oitocentos, para ser aconselhável relativizar algumas ideias feitas, como aquelas que, um pouco acriticamente, tendem a caracterizar aquele período como o século das nações e dos nacionalismos e, por conseguinte, a sugerir, mesmo que implicitamente, a existência de um determinismo evolucionista a decretar a morte das nações às mãos da globalização económica. Se, ontem, essa foi uma ilusão marxista, hoje, ela parece ser meta exclusiva para onde aponta a utopia do neo-liberalismo económico.

Pensar deste modo, significa ignorar as lições da história contemporânea e não perceber que o perfil dominante daquele processo, hegemonizado pelos EUA, surge, em boa parte, como uma extensão, à escala mundial, dos interesses de uma nação, estribados num patriotismo nacional permanentemente revivificado pelo funcionamento activo de uma religião civil de vocação providencialista. Indo ao fundo das coisas, percebe-se que o Estado americano não só não tem desmantelado os mecanismos que sustentam a sua soberania, como os tem alargado à escala mundial (elevando, às últimas consequências, o seu conceito de *frontier*), muitas vezes à revelia do direito internacional e dos esforços feitos para se respeitar o multilateralismo, como aconteceu durante o mandato do Presidente Bush, Filho.

Ao mesmo tempo, parece claro que, no mundo hodierno, a tentação de se ser membro de uma nação é ainda muito forte, verificação que, contudo, não

pode ser argumento para se impor homogeneidades de carácter predominantemente étnico-cultural. Ela terá de significar, sobretudo, abertura à diversidade a partir de normas ancoradas num consenso mínimo, democraticamente legitimado, em ordem a conseguir-se a participação, directa ou indirecta, dos cidadãos nos vários níveis em que se procura a realização do bem comum.

Em suma: dentro da tradição *res publicana* de patriotismo, o sentimento de pertença a uma comunidade nacional só se traduzirá em virtude cívica se for alimentado pela participação democrática. E esta requer a não confusão entre os vários sentimentos de pertença (um mesmo indivíduo pode transportar consigo, em simultâneo, vários afectos pátrios). Pelo que o amor da pátria deve ser, antes de tudo, o amor pela liberdade concretamente realizada nos vários degraus da sociabilidade política (local, regional, nacional, internacional) em que cada sujeito possa estar integrado, fenómeno que, hoje, as novas mobilidades demográficas (imigrações), e alguns ordenamentos políticos mundializadores (exemplo: a União Europeia), tornam mais frequentes.

Por outro lado, sabe-se que quanto mais a sociabilidade política é extensa e abstracta, mais distante e menos espontânea se manifesta a relação dos sentimentos para com ela. Realidade patente quando se deseja suscitar adesões que dão prioridade à “ética da discussão” e se visa criar consensos não substantivados por princípios de inspiração étnico-cultural e historicista, já que o seu motor somente pode ser o uso público (e privado) da razão crítica. Por isso mesmo, a identificação por via normativa é muito mais “fria” do que a enraizada em particularismos, incluindo aqueles que os Estados-Nação conseguiram interiorizar nos dois últimos séculos, mediante o fomento da educação cívica e o fomento da sua função inclusiva. E se, para os que não conseguem pensar o fenómeno das identidades fora do estrito paradigma que os nacionalismos transformaram em referência dominante, tal característica é um mal, para outros, porém, ela oferece à universalização uma concretude mais compatível com os princípios da justiça, porque menos particularista e “tribal”, e, portanto, mais aberta à pluralidade e à diferença.

Relembre-se que, com os olhos postos no destino velho Continente, e nas teses que exaltavam o nacionalismo alemão (a partir de leituras descontextualizadas de Herder e, sobretudo, de Fichte), já em 1933 Julien Benda frisava que a Europa, “*même impie, sera nécessairement moins impie que la nation. Parce qu’elle sera la dévotion de l’homme à un groupe moins précis, moins individualisé, et par conséquent moins charnellement embrassé. L’Européen sera fatalement moins attaché à l’Europe que le Français à la France, que l’Allemand à l’Allemagne. Il sentira d’un lien beaucoup plus lâche sa détermination par le sol, sa fidélité à la terre*” (Benda, 1992 : 126). Mas a debilidade

deste sentimento imaterial de pertença, em vez de ser um mal, seria um bem, embora o publicista francês não conseguisse pensar o futuro da Europa fora de um outro quadro que não fosse, por analogia, o da nação : a “nação europeia”. E, curiosamente, após o impacto da guerra do Iraque, tem sido detectada, em Habermas, uma evolução que indicia concessões a sentimentos de pertença mais emotivos e menos racionais, com a assunção de uma espécie de *europatriotismo* (cf. Derrida/Habermas, 2003) que, analogicamente, parece remeter para as antigas identidades nacionais dos Estados-Nação, como se o anterior nacionalismo alemão, que o conceito de “patriotismo constitucional” fustigou, fosse um mal e o novo “nacionalismo” europeu um bem (Garton Ash, 2004: 4).

Seja como for, o conceito de “patriotismo constitucional”, na sua acepção crítica e autocrítica, constitui um útil meio mais para se pensar as realidades transnacionais (como a EU)<sup>3</sup>, desde que não se recalque as outras dimensões participativas na vida pública e no espaço público. Não se duvida que as soluções menos ontológicas e mais pactiveis e cívicas respondem melhor, e de um modo mais justo, à complexidade da sociedade contemporânea e à valorização do indivíduo e da subjectividade, pelo menos nas sociedades neo-industriais. Portanto, a “frieza” da participação, ao implicar escolha e racionalidade individuais, será mais emancipatória do que os sentimentos de pertença mais “quentes”, pois, sem o nível mais racional de reconhecimento, diluir-se-ia a capacidade de escolha individual e, em nome da sacralização e entificação dos elos sociais, por se bloquear o exercício da razão crítica, afinal, o fundamento último do “patriotismo constitucional” habermasiano. Neste horizonte, faz sentido responder “a ceux qui déplorent le caractère pâle et abstrait de l’identité européenne comparée à nos “chaudes” identités nationales” com este argumento: “le but de la construction européenne n’est pas de rivaliser avec les attachements nationaux mais de ‘discipliner’ ces dernières” (Lacroix, 2006: 36).

## Bibliografia

- AAVV (1988), *Devant l’histoire. Les documents de la controverse sur la singularité de la extermination des Juifs par les nazis*, Paris, Cerf.
- Ash, Timothy (2004), *Free World. America, Europe and the surprising future of the West*, Nova Iorque, Rondon House.
- Baccelli, Lucca (2007), “Republicanesimo, neorepublicanesimo”, in Sauro Mattarelli (a cura de), *Il Senso della repubblica. Frontiere del repubblicanesimo*. Milão, Franco Angeli, p. 11-34.

3 Sobre os limites da sua aplicabilidade a esta experiência histórica, leia-se Müller, 2007: 93-140.

- Baldwin, P. (dir.) (1999), *Reworking the past. Hitler, the Holocaust and the Historian Debate*, Boston, Beacon Press.
- Benda, Julien (1992), *Discours à la nation européenne*, Paris, Gallimard.
- Boretz, Pierre (2000), *La République et l'universell*, Paris, Gallimard.
- Ceppa, Leonardo (2001), "Il contenuti etici della democrazia habermasiana", *Teoria Política*, n° 1, 2001, p. 47-63.
- Coulmans, Peter (1995), *Les Citoyens du monde. Histoire du cosmopolitisme*, Paris, Albin Michel.
- Derrida, J./J. Habermas (2003), "Europe: plaidoyer pour une politique extérieure commune", *Libération*, 31 mai 2003 (<http://www.liberation.fr/imprimer.php?Article=114475>).
- Dufour, Frédéric-Guillaume (2001), *Patriotisme constitutionnel et nationalism. Sur Jürgen Habermas*, Montréal, Liber.
- Ferry, Jean-Marc (2000), *La Question de l'État européen*, Paris, Gallimard.
- Gozi, G. (1999), *Democrazia e diritti. Germania. Dallo Stato di diritto allo Stato costituzionale*, Roma Bari, Laterza.
- Habermas, Jürgen (1990), *Écrits politiques*, Paris, Cerf.
- (1989), "Historical consciousness and post-traditional identity. The Federal Republic's orientation to the west", in A.A.VV., *The New Conservatism and the historian's debate*, Cambridge, MIT Press, 1989, p. 249-267.
- (1997), *Solidarietà fra estranei. Interventi su Fatti e norme*, Nápoles, Guerini e Associati.
- (1998), *Intégration républicaine*, Paris, Fayard.
- (2007), *Identidades nacionales y posnacionales*, Madrid, Tecnos [3.<sup>a</sup> ed.].
- Heine, Sophie (2006), "Les réquisits démocratiques et sociaux du patriotisme constitutionnel", *Politique Européenne*, n° 19, p. 75- 92.
- Jaspers, Karl (1946), *Die Schuldfrage. Ein Beitrag zur deutschen Frage*, Zürique, Artemis, 1947.
- Lacroix, Justine (2006), "Pertinence du paradigme libéral pour penser l'intégration politique de l'Europe", *Politique Européenne*, n° 19, p. 21-44.
- Leconte, Cécile (2006), "L'Union européenne et la question du patriotisme constitutionnel: les enseignements de l'affaire Haider", *Politique Européenne*, n° 19, p. 93-113.

- Maquiavel, *Discorsi sopra la prima deca de Tito Livio*. Schelti e postillati da Guiseppe Finzi, Torino, G. B. Paravia & C., 1947.
- Morato, Máximo (2000), *Il Patriotismo italiano*, Roma-Bari, Editori Laterza.
- Müller, Jan-Werner (2000), *Another country. German intellectuals, unification and national identity*, New Haven, Yale University Press.
- Müller, Jan-Werner (2007), *Constitutional Patriotism*, Princeton e Oxford, Princeton University Press.
- Rusconi, G.E. (1997), *Patria e repubblica*, Bolonha, Il Mulino.
- (1999), *Possicmo fare a meno di una religione civile?*, Roma-Bari, Laterza.
- Sanchez-Mazas, M/L. Licata (2005), *L'Autre.Regards psychosociaux*, Grenoble, Presse Universitaires de Grenoble.
- Sau, Rafaella (2004), *Il paradigma repubblicano. Saggio sul recupero di una tradizione*, Milão, Franco Angeli.
- Stenberg, Dolf (2001), *Patriotismo Constitucional*, Bagotá, Universidad Enternato de Colômbia.
- Taylor, Charles (1989), "Cross Purpose. The liberal-communitarian debate", Nancy L. Rosenblum (ed.), *Liberalism and the moral life*, Cambridge, Harvard University Press, p.159-182.
- Viroli, Maurizio (2001), *Per Amore della pátria. Patriotismo e nazionalismo nella storia*, Roma-Bari, Laterza.
- Winkler , H. et, (2005), *Histoire de l'Allemagne. XIXe XXe siècles*, Paris Fayard.