

crises do século

ESTUDOS DO SÉCULO

XX

número 10 • 2010

# O *ocaso* do eurocentrismo

Joana Duarte Bernardes

**Joana Duarte Bernardes**, Mestre em Teoria e Análise da Narrativa pela Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra (FLUC), doutoranda em História, especialidade de História da Arte na FLUC, bolsreira da Fundação para a Ciência e a Tecnologia, Colaboradora do CEIS20. E-mail: joanaduarteb@gmail.com.

*Que filosofia libertará da pedra de Sísifo, da roda de Íxion,  
as nações da Europa – a quem uma política ambiciosa condenou?*

J. G. Herder

Enquanto projecto civilizacional e económico, a «ideia de Europa» haverá sempre de ser confrontada com a irónica falência da sua epopeia e do seu *locus* como centro do mundo: o século XX, o mais trágico que a humanidade conheceu, representa o violento desfecho da secular tensão entre os sonhos racionalistas e o fundo belicista que sustentou a formação e afirmação europeias desde sempre. Pensar a crise desta hegemonia à luz da articulação entre o sentimento trágico, o plano utópico e o desejo de domínio sobre o *outro*, poderá esclarecer que derivas do racionalismo respondem ou estimulam a crise do «espírito europeu» e as suas contradições. Com efeito, o pensamento da intelectualidade, localizado entre as Grandes Guerras e a queda do muro de Berlim (1989), traduz a instável dialéctica entre um horizonte de expectativas, pautado pela vontade de a razão controlar a História, e o eterno «regresso», sempre metamorfoseado, das utopias fracassadas ou compensatórias.

Assim, poder-se-ia aventar que os primeiros passos rumo a uma *construção europeia* são dados no quadro de uma vocação universalista. A Europa foi defendida enquanto espaço em que Razão, Liberdade e Direito seriam as marcas seculares, não apenas de um carácter europeu, mas de um território pensado como uma civilização em que a História e a possibilidade do Novo seriam, voluntariamente, convocadas para enformarem a possibilidade, mesmo que infinita, da realização da utopia. A longa noite instalada pela Primeira Guerra, confirmação da Europa como um *cemitério povoado por povos que cantam antes de se assassinar*<sup>1</sup>, fazia dos cerca de oito milhões de mortos em combate, de uma Europa central e de leste devastada pela miséria e da queda definitiva de uma hegemonia mundial falaciosa (porque nunca fora a hegemonia de *todos* – mas estivera sempre sob a *autoridade* de um império ou de uma nação) a prova irrefutável de um espaço que havia conseguido materializar o lado sombrio do seu niilismo. A disposição política de um continente cindido em estados hostis transportava, assim, para as nações há muito constituídas ou recentemente tornadas independentes – e para os seus nacionalismos – o fantasma do estatuto do *estrangeiro* e do *estranho*.

Com o advento do primeiro pós-guerra, o discurso intelectual europeu (ou, pelo menos, parte dele) viria a encarnar o que, no decurso do século XIX, fora o grande combate do continente: a inevitabilidade do sentimento de crise como marca identitária, partindo-se da assunção de que o tempo do mundo era o tempo da Europa, embora com a sensação nova de que essa temporalidade se estava a esgotar (Schopenhauer; Nietzsche; Spengler). Daí que a consciência de crise não pudesse ser equacionada mediante uma lógica revolucionária como havia sido desde a chegada da moderna experiência do tempo. Em certo sentido, a Revolução Russa de 1917, apesar das aparências, soou a muitos como um novo ponto de partida, quando, para outros, também era um ponto de chegada. Com efeito, a emergência de discursos salvadores encontrava agora uma hipótese lógica que estivera vedada aos sucessivos projectos

---

<sup>1</sup> SOREL, Georges *apud* DUROSELLE, J. B. – *L'Idée d'Europe dans l'histoire*. Paris: Denöel, 1965, p. 256.

revolucionários e contra-revolucionários anteriores: o término da guerra apresentava-se como fim da crise – e também como provação e prenúncio de que jamais as evoluções prognosticadas no Iluminismo e no decurso do século XIX se iriam cumprir.

A demonização do inimigo alemão (Tratado de Versalhes, 1919)<sup>2</sup>, por um lado, e a irrefreável permanência dos nacionalismos (Tratado de Saint-Germain e Tratado de Trianon)<sup>3</sup>, encenaram a negação da morte do *velho continente*, elaborando um mapa baseado na contenção política, económica e cultural de uma certa Europa: a dos vencedores. A paz a qualquer preço viria a ser, pois, o palco ideológico que torna possível a construção de uma outra utopia alternativa, quer às dos séculos anteriores, quer à que havia sido começada em 1917.

Desta feita, o pensar-se a utopia surge como o retomar, que se queria crítico da crítica, das teorias do Progresso criadas pelos pensadores iluministas, porque gizado à luz de um critério que, mais do que prever a contínua perfectibilidade humana (Kant; Condorcet), assumia como última a Primeira Guerra Mundial, sentida como catástrofe e, por isso, como *fim* e como promotora de vários *tipos* de esperança. Isto é, a construção de uma sociedade solidária, fraterna e auto-suficiente seria propiciada pelo período que se seguia ao conflito; este, já não o lapso temporal cavado pela Revolução e identificado como *crise*, mas sim a urgência de um futuro *outro*. Todavia, tal desejo seria suficientemente enigmático para que todos não pensassem como os continuadores da visão revolucionária do tempo instaurado pela Modernidade, ou como a sua face contrária: os contra-revolucionários, revolucionários à sua maneira. Outros, porém, mais utópicos mas menos impacientes perante a História, apropriaram-se dos sonhos mais antigos sobre as possibilidades da construção de uma sociedade mais justa e pacífica, e projectaram-nos numa ideia de Europa vocacionada, não para a anulação das contradições, mas antes para o seu equilíbrio num quadro que teria de superar as causas que levaram à sua agonia. Dir-se-ia estar-se na presença do início da procura de uma terceira via, sintomaticamente extensível à dialéctica decorrente da afirmação das autonomias e das independências nacionais e da necessidade de as desenvolver em novos contextos multinacionais.

Esta terceira via procurou destacar as afinidades vicinais, de ordem política, económica e cultural, depois de uma guerra que, afinal, mais do que mundial, fora uma guerra civil. Teria de se sublinhar, pois, e em primeira instância, que essa natural afectividade advinha da proximidade da *terra*. E se o século XIX havia privilegiado as relações contratuais, no contexto de entre-guerras tal facto reflectir-se-á em propostas

---

<sup>2</sup>Tratado de Versailles (231): «Les Gouvernements alliés et associés déclarent et l'Allemagne reconnaît que l'Allemagne et ses alliés sont responsables pour les avoir causés, de toutes les pertes et de toutes les dommages subis par les Gouvernements alliés et associés et leurs nationaux en consequence de la guerre, qui leur a été imposée par l'agression de l'Allemagne et de ses alliés». [01-02-2010]. (Disponível em WWW: <URL: <http://www.herodote.net/Textes/tVersailles1919.pdf>>.

<sup>3</sup>Todos os tratados resultantes da Conferência de Paris advogavam o princípio da autodeterminação dos povos («le droit des peuples à disposer d'eux-mêmes»); os tratados de Saint-Germain e de Trianon, que negociam as condições da paz entre os Aliados e a Áustria e a Hungria, respectivamente, demonstram até que ponto as potências aliadas estavam dispostas, em função de interesses nacionais, a violar, através das condições apresentadas, esse mesmo princípio. Vide MUET, Yannick – *Le débat européen dans l'entre-deux-guerres*. Paris: Economica, 1997, principalmente capítulo I; DUROSELLE – *L'Idée d'Europe dans l'histoire*, p. 261 e ss.

que, não obstante o seu pragmatismo, não poderão prescindir da concepção do espaço europeu como ponto de partida para um *ideal* que congregasse *comum-idades* e, simultaneamente, contrapesasse identidades nacionais. O que fazia da «Europa», pela primeira vez – e diferentemente dos lugares utópicos de More e Campanella ou do El Dorado – uma utopia com uma base ôntica, pois não podia escamotear a sua referencialidade geográfica.

## Um antigo sonho universalista

Se o pensamento iluminista propugnava o progresso como consequência possível de um tempo «linear» que era possível acelerar, fazendo, assim, da Europa uma vanguarda e, portanto, «lugar» mais histórico do que os outros<sup>4</sup> (e no qual, necessariamente, a consumação perfectiva do homem estaria situada num «longe» futuro), então o papel destinado ao Europeu seria sempre o de guia de todos os povos, rumo a essa sociedade ideal e por vir. Uma sociedade situada, pois, fora do alcance dos olhos e fora da paisagem conhecida.

Agora, pelo contrário, a Europa era um *mundo novo*, mas com a consciência de que tinha regressado, definitivamente, a casa, e, por isso, redimida pela auto-consciência de que uma era estava a chegar ao fim. O Movimento pan-europeu<sup>5</sup>, com sede em Viena, di-lo de outra forma ao representar a Europa como um projecto *in fieri* (que é a característica primordial da Utopia), com uma geografia que, perante o patentear da derrocada e do sofrimento, somente seria crível se fosse prometida como uma *utopia realista*. E isto sobretudo porque a *sagesse*, única lição da história, ditava que só paulatina e pragmaticamente ela seria realizável, como quem constrói um edifício a partir dos alicerces e passo a passo. Sendo assim, a união aduaneira, os projectos económicos e, acima de tudo, a solução dos conflitos franco-germânicos – condições necessárias para que a paz se cumprisse segundo Coudenhove-Kalergi<sup>6</sup> – fazem sentido apenas a partir de uma unidade geográfica, que, posteriormente, Aristide Briand transformará no grande corolário dos laços federais.

---

<sup>4</sup> Cf. CONDORCET – *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*. Paris: Boivin, 1933, p. 206 e ss. Com efeito, desde os finais do século XVIII, a par da consolidação de uma experiência linear do tempo, cresce não apenas a crença na Revolução, como também a ideia de que os povos se haviam desenvolvido assincronicamente – a ponto de a Europa poder ser elevada a voz do universal e sobre a China se dizer que se tratava de um povo ahistórico. Cf. CATROGA, Fernando – *Os Passos do homem como restolho do tempo. Memória e fim do fim da História*. Coimbra: Almedina, 2009, p. 191 e ss.

<sup>5</sup> Ironicamente, recorde-se como o principal activista do movimento paneuropeu tinha origem austríaca: é o conde Coudenhove-Kalergi quem, em 1922, publica o artigo «Paneuropa, ein Vorschlag», dando assim o primeiro passo pelos seus Estados Unidos da Europa. Em 1924, cria oficialmente o Movimento em Viena, a partir da qual inicia o seu périplo pelas demais capitais europeias, rumo a uma conversão ao paneuropeísmo. Sobre as origens e consolidação de uma corrente de pensamento europeísta, dos anos subsequentes à Primeira Guerra até ao início da Segunda, *vide* CHABOT, Jean-Luc – *Aux origines intellectuelles de l'Union Européenne. L'idée d'Europe unie de 1919 à 1939*. Grenoble: Presses Universitaires de Grenoble, 2005.

<sup>6</sup> Cf. KRÜGER, Peter – «Unification économique et politique de l'Europe au XX<sup>e</sup> siècle». In MALETTKE, Klaus (dir.) – *Imaginer l'Europe*. Belin; De Boeck, 1998, p. 205.

Ao fazer radicar numa espécie de *geofilia* europeia a base lógica para uma construção federalista e para a manutenção da ordem<sup>7</sup>, equacionava-se uma regeneração da Europa enquanto conjunto de enlaces geográficos voltados para um horizonte comum: a paz. Independentemente das soluções de vocação economicista inerentes ao projecto de Briand, em causa está, para o que por ora nos interessa, o recurso a uma ideia de Europa que funcionasse enquanto possibilidade reinventiva de si mesma, por forma a constituir-se como espaço de esperança e de intervenção<sup>8</sup>.

E se é certo que a paz proposta pela Sociedade das Nações (da qual os EUA não faziam parte) era de índole económica – por *urgência* –, o espaço europeu era pensado agora como hipótese conciliadora do *homo faber* e do *homo contemplativus*. Deste modo se harmonizava o *descobridor do outro* que o Iluminismo consagrara com a especificidade da esperança agora oferecida – económica primeiro, política, depois. Reinventada como futuro Paraíso cívico, a nova Europa – a *Paneuropa* – recuperaria o seu papel, se não como a vanguarda fautora da História, pelo menos como núcleo fundamental para o reequilíbrio do mundo, sobretudo porque os mais clarividentes começavam a perceber que, com o reconhecimento do direito dos povos à autodeterminação e a constituírem-se como Estados-Nação, o renovamento da Europa implicava a amputação do palco em que tinha exercido, durante séculos, a sua hegemonia: os impérios coloniais. Filha dos traumas e debilitações causados pelas guerras, a nova Idade de Ouro europeia estaria dependente, portanto, da conquista de um estado de paz, interno e externo. Os contornos economicistas da nova ordem deveriam ser executados tendo em vista a consecução de uma *unomia*, condição para o cumprimento da utopia possível – que *seria a paz perpétua*<sup>9</sup>.

As ideias de *européismo* e de *bom europeu* (propostas por Max Scheler<sup>10</sup>), voltadas para o cumprimento da paz entre os homens, pressupunham que a construção europeia resgatasse o ideal de civilização sustentado pela *reposição da igualdade* e pelo *aperfeiçoamento do homem* (Condorcet). Todavia, o movimento para a paz preconizado pelos intelectuais construtores do novo ideal de Europa seria necessariamente diferente daquele anunciado por Kant. Daí que os universalismos europeus de antes do século XX

---

<sup>7</sup> «Je pense qu'entre des peuples qui sont géographiquement groupés comme ceux d'Europe, il doit exister une sorte de lien fédéral. Ces peuples doivent avoir la possibilité, à tout moment, d'entrer en contact, de discuter leurs intérêts, de prendre des résolutions communes, d'établir entre eux un lien de solidarité qui leur permette de faire face, au moment voulu, à des circonstances graves si elles venaient à naître». (in DUROSELLE – *op. cit.*, p. 275). Com efeito, e num registo afectivo, escrevia Georges Steiner, no seu ensaio *A Ideia de Europa*, que o que faz do continente um todo identitário é precisamente a possibilidade de ser *percorrido* a pé – condição para que possa fomentar-se um sentimento de vizinhança. Cf. STEINER, G. – *A Ideia de Europa*. Lisboa: Gradiva, 2005, p. 28.

<sup>8</sup> BLOCH, Ernst – *Le Principe Espérance*, II, «Les épures d'un monde meilleur». Paris: Gallimard, 1982, p. 362 e ss.

<sup>9</sup> Cf. SCHELER, Max – *L'Idee de paix et le pacifisme*. Paris: Aubier, 1953. Note-se que a obra é produto de uma conferência realizada pelo autor em Berlin, em 1927, no Ministério da Reichswehr, na Escola Superior de Política. Segundo o autor, ainda que a ideia de «paz perpétua» seja antiga, pertence somente a um determinado número de civilizações, capazes de, através de um «pacifismo instrumental», organizar a paz. Cf. GOYARD-FABRE, Simone – *La Construction de la paix, ou, Le Travail de Sisyphe*, Paris: Vrin, 1994, p. 227; RÉAU, Élisabeth du – *L'Idee d'Europe au XX siècle*. Paris: Éditions Complexe, 2001, p. 40 e ss.

<sup>10</sup> SCHELER, Max *apud* RIBEIRO, Maria Manuela Tavares – A Europa dos Intelectuais nos alvares do século XX. *Estudos do Século XX*. Coimbra: CEIS 20. n.º 2 (2002) p. 116.

possam ser integrados na fundamentação de um desejo imperialista que se traduzia pela guerra e pela conquista; pelo que o apelo a uma unificação, confederação ou federação da Europa, se, para alguns, poderia conduzir a um novo tipo de império, para todos implicava a existência de um consenso segundo o qual do seu renascimento nasceria uma nova ordem política que, ao ter a pretensão específica de prolongar a paz<sup>11</sup> europeia, almeja ser, simultaneamente, um baluarte da paz no mundo.

A postulação da paz como meta para a qual deveriam convergir os esforços de unir – e não de unificar<sup>12</sup> – as nações europeias seria a condição para se concretizar o velho projecto da «paz perpétua». No entanto, e se é verdade que a defesa do federalismo, tal como foi apresentada no contexto da criação da Sociedade das Nações (1919), se apoiava claramente no princípio kantiano segundo o qual «o direito das gentes deve fundar-se numa *federação* de estados livres»<sup>13</sup>, para que a *hospitalidade universal* pudesse ser atingida, a mesma Sociedade estaria longe de poder ser e agir como uma liga *mundial*. Tendo sido uma das grandes críticas à sua prática a desigualdade nos critérios de desarmamento das nações resultantes da Conferência de Paris<sup>14</sup>, partia-se do antigo preceito de que o estado natural da humanidade é a guerra, privilegiando-se, desta feita, não a revolução do tempo capaz de instaurar o estado de paz mas antes a imediata *omissão de hostilidades* (Kant).

Assim se explica o grande erro da Sociedade: contrapor ao militarismo uma «força de direito». E mesmo considerando esta falha devedora do pensamento das Luzes, a verdade é que ela talha a grande divergência entre a Paz acreditada pela *Aufklärung* e o pacifismo (de certa forma, uma diplomacia liberal, devedora do projecto para a recuperação europeia traçado pelo Presidente W. Wilson) que deveria nortear a acção da Sociedade das Nações: a construção da federação europeia surgia, naquele tempo em que se vivia a ilusão do derradeiro pós-guerra, como o início da concretização do melhor que o pensamento ocidental havia prometido durante séculos e, em particular, a partir do século XVIII. Aquela foi também a conjuntura em que os próprios intelectuais, perante os escombros e a hecatombe, já não duvidavam que a Europa se despedia, dolorosamente, de uma era em que tinha sido o centro do mundo. Só lhe restaria regenerar-se, não para voltar a ser o que foi – a vanguarda – mas sim para retomar aquilo que também ela defendeu, embora não o tenha sempre praticado.

Na medida em que deixara irreversivelmente de ser o único encarnador do universal, a adaptação da realidade europeia à nova ordem do mundo teria de partir necessariamente de um sentimento de auto-consciência, segundo o qual o seu

---

<sup>11</sup> Vide RIBEIRO, Maria Manuela Tavares – Os Estados Unidos da Europa e os congressos universais da paz. *Revista de História das Ideias*. Coimbra: Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra. Nº 30 (2009) p. 491-504.

<sup>12</sup> «The principle that European political cooperation should be directed towards the following essential object: a federation based on the idea of union and not of unity – that is to say, a federation elastic enough to respect the independence and national sovereignty of each State while guaranteeing to all the benefits of collective solidarity in the settlement of the political questions affecting the destiny of the European commonwealth or that of one of its members.» (BRIAND, Aristide – *Mémorandum* [10-02-2010]. Disponível em WWW: <URL: <http://www.ellopos.net/politics/briand-memorandum.asp?pg=6>>.

<sup>13</sup> KANT, E. – «A Paz Perpétua. Um projecto filosófico». *A Paz Perpétua e outros opúsculos*. Lisboa: Edições 70, 1992, p. 132 e ss.

<sup>14</sup> Cf. SCHELER, Max – *L'Idée de paix*, p. 112 e ss.

redimensionamento transnacional não poderia ser o gérmen de um novo império expansionista. Mais: teria de ser a sua «morte» como império. Por isso, havia a forte certeza de que os projectos europeus fracassariam se não fossem capazes de se afirmarem como garantia de *paz pública*, de *paz interna* e de *paz externa*. Porém, agora, a pressuposição dos seus valores, como o cosmopolitismo e a virtude, não consentia leituras que sobrevalorizassem as hegemónias nacionalistas e imperialistas. O mesmo é dizer que apenas uma idealização da Europa como dimensão moral do mundo, a que se chegaria não através da dimensão nacional, mas mediante a experiência da *Europa* como uma *metafísica*, poderia corresponder às novas circunstâncias inter-nacionalistas. Entende-se que assim seja, tanto mais que o espectro do Estado-Nação tem sido sempre o formato-modelo que está subjacente ao ideário dos que, sobretudo entre as duas Grandes Guerras, o tentavam superar, elevando a Europa a objecto teórico. Entre estes, encontramos Julien Benda.

### Julien Benda: uma filosofia para a Europa

Como temos vindo a sublinhar, se a cooperação económica entre as nações da Europa<sup>15</sup> respondia à constatação de si mesma como uma grande área continental entre as demais, a verdade é que este reconhecimento, mesmo quando veiculado pela urgência da reconstrução material, não apenas era sentido como insuficiente pelos seus fautores (daí a elevação a quase utopia geo- e etnográfica do espaço). Ele também suscitou uma justificação afectiva e transcendental do ideal europeu – compensação para a impotência dos seus Estados-Nação, mesmo os mais poderosos, e para os perigos da degenerescência nacionalista das fidelidades que eles fomentavam, no seio da nova ordem internacional nascida depois da Primeira Guerra Mundial. Se as alternativas economicistas não puderam prescindir do apelo à ideia de Europa como um conjunto de vizinhos do qual o tratamento de *estrangeiro* deveria estar ausente, houve também um movimento de desterritorialização para que fosse possível chegar-se a uma *filo-sofia* da Europa – ou, talvez melhor, a uma ideia de Europa como realização da própria Filosofia.

Naquele que é um dos melhores exemplos do que afirmámos, as críticas de Benda quer às soluções fascistas, quer socialistas, quer pacifistas<sup>16</sup>, ainda que por razões diferentes, visavam encontrar uma nova vocação para uma Europa em crise. Pode mesmo dizer-se que ele professava uma crença quase sacral, não no mito europeu, mas na forma através da qual o europeu deveria posicionar-se perante a Europa. A sua eficácia enquanto resposta, naqueles atribulados inícios dos anos de 1930, quer ao comunismo, quer aos nacionalismos que a Primeira Guerra vincara (e as respostas fascistas extremaram) reiterava a autonomia política das nações. Porém, a singularidade da sua utopia estava na crença na superioridade intelectual do homem desnacionalizado – pois só assim

---

<sup>15</sup> Vide RÉAU, Élisabeth du – *L’Idée d’Europe ...*, p. 88 e ss.

<sup>16</sup> Cf. RIBEIRO, Maria Manuela Tavares – *A Ideia de Europa, uma perspectiva histórica*. Coimbra: Quarteto, 2003, p. 51 e ss.

poder-se-ia educar a Europa<sup>17</sup>. Esta, na concepção ideal do autor do, não por acaso, *Discours à la Nation Européenne*, assemelhava-se a uma neo-utopia: surgia como um fim que a obrigava olhar não para si, mas para um horizonte de esperança no qual o eurocentrismo estaria depurado de preconceitos racialistas em ascensão. Sanada dos seus traumas recentes e de uma identidade construída pela prática secular de imperialismos expansivos, ela poderia finalmente regressar a si mesma, isto é, ao papel de uma vanguarda exclusivamente norteada pelos imperativos da Razão universal.

Insistindo em aclarar o processo da paz europeia no sentido de demonstrar como as condições da Sociedade das Nações e dos tratados subsequentes haviam instalado uma paz postiça, na qual o investimento em mecanismos diplomáticos e policiais não seria suficiente para constituir um estado de *paz universal*, Benda faz a apologia da ideia segundo a qual a paz entre os povos e os estados tem de começar no interior da consciência de cada um dos seus cidadãos. Consequentemente, a Europa não podia ser só uma História nem apenas uma Geografia, nem tão pouco ressuscitar diversidades que acicatassem o retorno das tensões nacionais – caixa de Pandora que muitas das propostas pacifistas, então em voga, procuravam esconder<sup>18</sup>.

A crítica ao mecanicismo da Sociedade das Nações do autor de *La Trahison des clercs* residiu fundamentalmente no seguinte: dirigindo-se aos intelectuais enquanto agentes da Revolução – estado a que se chegaria através da universalidade e da universalização de uma acção moral –, Benda defende que a transformação económica não pode gerar uma regeneração europeia. Partindo do princípio de que a revolução tem no intelectual o seu agente próprio na medida em que encarnaria o *universal* por contraposição, não apenas relativamente ao particular, mas também ao *total*, a Revolução jamais poderia materializar-se na economia, já que, em última análise, as dinâmicas (quer políticas, quer sociais) dela resultantes acabariam por, fatalmente, constituir núcleos nacionais voltados para si mesmos – fazendo do *outro* um *estrangeiro* e do *mesmo* uma peça de um todo essencialista e fatalmente totalitário<sup>19</sup>. E, ainda que admitindo a convocação dos «catecismos económicos» como coadjuvantes da intervenção intelectual e da acção moral, trata-se de pensar a Europa como uma escola de contornos humanistas, em que o aprendizado das diferenças seja levado a cabo não através de uma ordenação homogeneizadora do diverso, mas antes do reconhecimento de uma herança ecuménica de que o intelectual europeu seria o porta-voz: a Razão enquanto possibilidade humana de conceber o Espírito e, portanto, a Europa como espaço, não de realização desse ideal, mas como sua matriz irradiadora.

Ainda que partindo de um idealismo que remetia para Platão, Descartes e sobretudo Kant, Benda convocou esse legado para defrontar e neutralizar, através da justiça do universal, as mitologias nacionalistas. Assim, revestiu de uma lógica

---

<sup>17</sup> «Et je vous dirai encore, voulant toujours que vous donniez au monde le spectacle d'une race d'hommes qui ne pensent pas dans le national: Désintéressez-vous de vos nations, désintéressez-vous de leur histoire, de leurs guerres, de leurs victoires, de leurs traités, de leurs apogées, de leurs décadences (...) Vous, clercs allemands, ne soyez pas honteux de la capitulation du 11 de novembre; soyez honteux de mal raisonner, de mal penser» (BENDA, Julien – *Discours à la Nation européenne*. Paris: Gallimard, 1979, p. 67-68).

<sup>18</sup> BENDA, Julien – *Discours à la Nation ...*, p. 115.

<sup>19</sup> *Idem, ibidem*, p. 122.

centrífuga a própria concretude das soberanias nacionais, certificando ao intelectual a capacidade de se desterritorializar, pela autonomização e emancipação espirituais. Se a culpabilidade imputada aos pensadores alemães quanto às causas da I Guerra Mundial<sup>20</sup> decorria precisamente da sua incapacidade de falar em nome de um interesse supranacional – falha que tornava o nacionalismo fonte de irracionalidade – apenas seria possível a implementação de uma *virtude* europeia quando se ultrapassasse o formato do estado-nação.

Vejamos. Os direitos adquiridos deveriam continuar a nortear uma acção política equalitária do ponto de vista interno (mas não *total*) – todavia, acima deles, a acção do *clerc* inviabilizaria, contrariamente ao que sucedera nos séculos XVIII, XIX e XX, a promoção de identidades nacionais e de nacionalismos electivos. A seu cargo estaria a difusão horizontal dos valores europeus, fugindo-se, assim, a um esquema nacionalista hierarquizante. Neste contexto, *Ciência e Filosofia* surgem como os caminhos da Razão, outrora trilhados pelos *clercs* da Idade Média, guiados estes por um conceito de *universidade* (e de universalidade) enquanto vitória do abstracto sobre o concreto – que é a definição que Benda escolhe para a *Europa*. A Ciência surgia como materialização da universalidade e identificação do diverso, enquanto a Filosofia, sendo ultrapassagem transcendental do concreto, possibilitaria que o conhecimento fosse assimilado e praticado como *sagesse*. Daí que utilize o termo «patriotas»<sup>21</sup>: ao terem à disposição uma herança espiritual – e, por isso, partilhada e desnacionalizada – os *clercs* europeus deverão consciencializar-se que é por via desta *pátria* comum, reino do espírito puro e desinteressado, que se chegará à constituição de um *patriotismo* europeu. Contra o culto do génio e da originalidade, contra os essencialismos e contra o século XIX, só o retorno a Platão e ao espírito apolíneo poderia fazer da Europa o que ela deve ser: um ideal comum e um ensinamento lógico da paz. O *homem novo* desta Revolução não seria, pois, o Único, propagado pelo romantismo (e algum anarquismo: Max Stirner). O *clerc* tornar-se-ia revolucionário pelo anúncio e pela difusão da palavra (isto é, do *lógos*), e, necessariamente, pela educação para a *coragem*: a acção moderadora das paixões e, por conseguinte, a superação do particular. Esse vértice superior de espiritualidade seria a

---

<sup>20</sup> «C'est en Allemagne que se produisit l'explosion de ce qui était déjà en train de se développer dans tout le monde occidental sous la forme d'une crise de l'esprit, de la foi. Cela ne diminue pas notre culpabilité. Car c'est ici, en Allemagne, et non ailleurs, que l'explosion s'est produite. Mais cela nous délivre de l'isolement absolu. C'est un enseignement pour les autres. Cela regarde chacun (...). Quand nous parlons de la culpabilité des autres, le mot peut égarer. Lorsqu'ils ont, par leur conduite, rendu possibles certains événements, leur culpabilité est politique. En la discutant, nous ne devons pas oublier un seul instant qu'elle se situe sur un tout autre plan que les crimes d'Hitler (...).L'Angleterre, la France, l'Amerique furent les puissances victorieuses de 1918. C'est d'elles, et non, des vaincus, que dépendait le cours de l'histoire. Le vainqueur assume une responsabilité qu'il est Seul à porter, ou bien il s'y dérobe. Et s'il le fait, il est manifestement coupable devant l'histoire.» (JASPERS, Karl – *La Culpabilité allemande*. Paris: Éditions de Minuit, 1948, p. 165 e ss). E, por isso, Hannah Arendt virá a distinguir uma responsabilidade colectiva, acima de tudo de ordem política, que deve ser apanágio de um euro-republicanismo, perfil político que deveria ter uma Europa pós-nacional. Cf. ARENDT, Hannah – «Responsabilidade». *Responsabilidade e Juízo*. Lisboa: Dom Quixote, 2007, p. 133 e ss; RENSMANN, Lars – *Revisiting the origins of Euro-Republicanism: Hannah Arendt and the normative foundations of post-national democracy in Europe*. Disponível em WWW: <URL: [http://www.allacademic.com/meta/p211872\\_index.html](http://www.allacademic.com/meta/p211872_index.html)>.

<sup>21</sup> *Idem, ibidem*, p. 69.

âncora da Paz, fruto da acção moral e não da viagem *ex-ótica* para descobrimento do *outro*, filho da introspecção e não da tratadística mecânica e falível<sup>22</sup>.

Por esta razão, contra todas as possibilidades de resposta à crise agravada pela Primeira Guerra, a Europa seria a renúncia do homem a ele próprio; ele deve pensar-se, não mundo do Finito, mas no mundo do Infinito. A Europa seria o *signo verídico do universo* (Jules Romains)<sup>23</sup>. Assim, enquanto membro de uma comunidade espiritual (E. R. Curtius; Salvador de Madariaga; Heinrich Mann)<sup>24</sup> para quem a Tolerância funcionaria como expressão de um *lógos* fraternal, o Homem Europeu deveria formar um *mundo novo* no qual a *sociabilidade* enquanto princípio utópico realizasse a consciência filosófica e a Europa como pulsão desmaterializadora. No entanto, e porque em causa estaria a superação do próprio eurocentrismo, não seria através do governo do intelectual que a revitalização do *velho continente* teria lugar; a *universidade* da Europa, reactualizando o sonho de Erasmo, suporia uma inalienável liderança intelectual – e não apenas a cooperação económica.

As máximas dos filósofos, como Kant propusera, e o progresso alargado das ciências, geradores da objectividade e, portanto, da dignidade do *outro* e alicerce dos direitos naturais de *todos*, contribuiriam para a consolidação de um optimismo militante<sup>25</sup>. A função primeira de uma *moral europeia* – e não da moralidade proclamada pela Sociedade das Nações como *harmonizadora de fisionomias nacionais*<sup>26</sup> que só poderia resultar numa *soberania* – será a de mostrar a existência de um ideal que atravessa todas estas, mesmo quando não houve nem havia consciência disso. Com efeito, ao postular que a ligação do europeu à Europa será sempre mais lassa do que a ligação do alemão à Alemanha, do francês a França, Benda acabava por reclamar, diante dos intelectuais de todas as nações, a existência de uma pátria espiritual com virtualidades psicagógicas, estimuladoras da expansão de um legado de porte universal. A emergência definitiva de um estado de autognose dependeria da passagem para um estado pós-nacional<sup>27</sup>; mas seria a evocação de uma pátria transcendental bastante para a construção da Paz?

---

<sup>22</sup> Recorde-se que, para Julien Benda, que cita Spinoza, a paz é, sobretudo, o amor a uma ideia de paz e, portanto, não tanto abandono da guerra – mas conquista interior de um estado de alma. Ao intelectual está reservada a função de desmascarar o pacifismo vulgar (do militar), o pacifismo místico (do senso comum), o pacifismo falsamente patriótico (do parlamento), rumo a um conjunto de valores transcendentais: «C'est-à-dire s'il leur declare que son royaume n'est pas de ce monde, que cette absence de valeur pratique est précisément ce qui fait la grandeur de son enseignement et que, pour la prospérité des royaumes qui, eux, sont de ce monde, c'est la morale de César, et non la sienne, qui est la bonne. Avec cette position le clerc est crucifié, mais il est respecté et sa parole hante la mémoire des hommes» (Cf. BENDA, Julien – *La Trahison des Clercs*. Paris: Grasset, 1927. p. 232-233).

<sup>23</sup> Apud RIBEIRO, Maria Manuela Tavares – «A Europa dos Intelectuais nos alvares do século XX», p. 118.

<sup>24</sup> *Idem, ibidem*, p. 116 e ss. Diga-se, no entanto, que, por exemplo, para Curtius, a Europa, estruturalmente, estaria próxima de um todo nacional, porém, com clara prevalência do eixo franco-germânico, quer a nível político, quer a nível cultural. Cf. SINOPOLI, Franca – *Il Mito della letteratura europea*. Roma: Meltemi, 1999, p. 53.

<sup>25</sup> BLOCH, Ernst – *Le Principe Espérance*, I. Paris: Gallimard, 1976, p. 237 e ss. Da articulação entre saber e coragem, a acção e o trabalho podem construir uma espécie de ideal concreto, como se se aferisse a possibilidade real de uma utopia. Esta atitude tem o nome, segundo o autor, de optimismo militante.

<sup>26</sup> BENDA, J. – *Le Discours à la nation ...*, p. 116.

<sup>27</sup> Cf. MÜLLER, Jan-Werner – *Is Europatriotism possible?* [05-02-2010]. Disponível em WWW: <URL: <http://www.dissentmagazine.org/article/?article=364>>.

Se Benda faz residir nos intelectuais – como Fichte (*Reden an die deutsche Nation*) – a argumentação fundadora dos nacionalismos, a hipótese de um europatriotismo teria sustentabilidade partindo do papel missionário do *clerc*? Ou a possibilidade de um patriotismo de feição europeia deveria passar por um exercício da *sagesse* (outro grande princípio utópico a par da sociabilidade) enquanto modo de crítica de índole cívica? E não será esta consciência da crise, não da ideia de Europa que ainda não havia nascido, mas da sua possibilidade, a inadiável evidência do fim do eurocentrismo?

### O fim da História ou fim do eurocentrismo?

A construção da Europa coincide com o crescimento da auto-consciência de que vive, se não o fim do mundo, pelo menos no fim de um mundo – o eurocentrismo – que, no contexto da sua secular mundividência, parecia arrastar a proclamação do fim da história. Por conseguinte, os esforços para se formar uma união europeia logo a seguir à II Guerra Mundial são indício e confissão de uma *impotência*, como aquela que resulta do convencimento de que as premissas em que a sua grandeza tinha radicado – a génese e consolidação dos estados-nação – metamorfoseadas, em si e por si, impedem agora a sua própria afirmação. Numa ordem internacional mais mundializada – e global – as regras passaram a ser ditadas pelos *Estados-Nação-Continentes*. Daí também esta irresolúvel tensão: entre o tempo económico, *presentista* e pragmático que, desde a década de 1950, tem determinado esse contrato sob o nome de *união*, e um tempo *outro* que, imbuído de expectativa e esperança, reactualiza sonhos de concretização mais harmoniosa e justa, na linha da tradição mais ecuménica e iluminista.

Ao postularem o pensamento ocidental como universalizante e, por isso, capaz de sintetizar e assimilar as «*outras histórias*» em proveito da «*sua*»<sup>28</sup>, os autores do fim da história posicionavam a História da Europa como o foco de irradiação de uma *sociedade-mundo*. E é indubitável que esta orientação cometeu um erro, de que um certo século XVIII também padecesse, imperdoável no século XX: o de se achar que os *outros* não tinham história<sup>29</sup> ou que a superação do seu atraso só seria possível através da sua ocidentalização. Daí que a crise da Europa fosse pensada como a crise do mundo.

Diga-se, no entanto, que, no após segunda-guerra, esta consciência do fim do eurocentrismo não se traduziu linearmente na reivindicação do fim da história – sobretudo porque a nova Europa era apresentada como um projecto em aberto, e não como o início do fim da história, como acontecia com o marxismo-leninismo soviético, como, nos anos de 1930-1940, o neo-hegeliano Kojève chegou a sustentar. Daí que, mesmo quando as estruturas económico-políticas da nova Europa começaram a ter pés para andar, os prognósticos sobre o fim da história de cariz demo-liberal tivessem o seu epicentro nos Estados Unidos, de que o caso de Francis Fukuyama (não por acaso discípulo daquele último, ainda que com objectivos contrários) é exemplar. No trânsito em que a bipolaridade foi a pedra de toque das relações internacionais, também não espanta que esta *união europeia* passe a reclamar um papel de mediadora *para* o reequilíbrio mundial, forma de garantir a unidade nas diversidades.

---

<sup>28</sup> CATROGA, Fernando – *Os Passos do homem como restolho do tempo ...*, p. 248 e ss; AUFFRET, Dominique – *Alexandre Kojève. La philosophie, l'État, la fin de l'Histoire*. Paris: Grasset, 1990, p. 300 e ss.

<sup>29</sup> Cf. nota 4, p. 105.

*Declarado* o fim do eurocentrismo, a crise aberta, deixando à vista do mundo uma tragédia dupla, torna inevitável um bom luto do *finis*, tão-só, de uma certa ideia de Europa. E se a I Guerra Mundial já tinha funcionado, para muitos pensadores e políticos, como uma dramática experiência histórica que incentivava à revisão do lugar da Europa no mundo, a II Guerra funciona como a *exemplar e insuportável revelação*<sup>30</sup> de que nada poderia voltar a ser como dantes. Em ambas se tinha visto que a racionalidade ocidental, que falava em nome da Luz, também era capaz de gerar monstros. Depois delas, não mais fez sentido pensar a história da Europa como uma epopeia e compreende-se que tenha crescido uma má consciência, não raro acompanhada de culpabilidade, mesmo que inocente<sup>31</sup>, e de um exercício crítico e auto-crítico que, porém, se indica responsáveis (o caso dos julgamentos de Nuremberga, altamente mediatizados) e perspectivas de futuro, não teve a força bastante para evitar silêncios e recalcamientos.

No entanto, a tendência pragmática desta reconstrução passou a ser hegemónica e veio a traduzir-se na fundação de uma comunidade económica, ainda sob o signo da *euro-universalidade* e como que actualizando, por ironia, as premissas do economicismo marxista – apesar de declaradamente ser anti-soviética. Com isso, os projectos que, como Benda e outros tinham defendido entre-guerras, valorizavam a utopia cultural (para quem o Optimismo deve resultar da Razão e não da Técnica) foram sendo subalternizados. O economicismo seria, pois, a tentativa, não disfarçada e derradeira, já não de regeneração mas de *sobrevivência*. Forma de se dizer que no utilitarismo é que a Europa se reconciliaria com a História deixada para trás. Em tempos marcadamente presentistas (por excelência, o tempo da economia de mercado que acredita na sua auto-regulação), a esperança só poderia ser assegurada por uma *eurotopia* materializável na auto-reprodução da ordem e esta escolhida como modelo de ruptura face ao passado e como solução que acabaria por bloquear os excessos de utopia que a II Guerra Mundial, sobretudo no campo da esquerda política, também gerou. Assim, recolocando-se o Progresso material na ordem do dia<sup>32</sup>, trocava-se o utópico horizonte de um *ainda-não* sobrevalorizador da cultura e do espírito pelo primado de uma política pan-europeia subordinada à economia.

---

<sup>30</sup> Assim se define a consciência do trágico, pelo que a Segunda Guerra Mundial parece, metaforicamente, corresponder ao abandono divino, por um lado, e à sempre nostalgia de um Todo perdido, a que o Homem terá pertencido, saldando-se a tragédia num momento de abominável Verdade que se segue a uma ficção da ordem (DOMENACH, Jean-Marie – *Le retour du tragique*. Paris: Points-Seuils, 1967, p. 29) tal como a plasmou Stefan Zweig: «Quando tento encontrar uma fórmula prática que descreva a época na qual cresci, a época que antecedeu a Primeira Guerra Mundial, penso ter encontrado a mais precisa se disser: foi o período áureo da segurança. Tudo na nossa democracia austríaca quase milenar parecia construído para durar sempre, sendo o próprio Estado o garante supremo dessa estabilidade (...). Era-me demasiado doloroso lançar um último olhar àquele belo país que, por culpa alheia, estava entregue a tão terrível devastação; a Europa parecia-me estar condenada à morte devido à sua própria loucura, a Europa, a nossa santa pátria, o berço e o Pártenon da nossa civilização ocidental» (ZWEIG, S. – *O Mundo de ontem: recordações de um europeu*. Lisboa: Assírio & Alvim, 2005, p. 436)

<sup>31</sup> DOMENACH, Jean-Marie – *Le retour du tragique*, p. 28.

<sup>32</sup> Leia-se, no preâmbulo do Tratado que instituiu a CECA: («conscientes de que a Europa só se construirá por meio de realizações concretas que criem, antes de mais, uma solidariedade efectiva e por meio do estabelecimento de bases comuns de desenvolvimento económico» [16-02-2010]. Disponível em WWW: <URL:http://ec.europa.eu/publications/booklets/eu\_documentation/04/txt03\_pt.htm>.

## Os desencontros da Razão

Pode dizer-se que as novas ideias sobre a Europa são filhas da crise do eurocentrismo, sentimento agudizado pelas guerras. Com efeito, esse foi o grande momento de problematização do renascimento possível da Europa, ou, talvez melhor, de várias ideias sobre essa mesma Europa, como se em todas se tratasse de um rito iniciático propício à superação da experiência traumática dos conflitos bélicos. Com as teses sobre a culpabilidade alemã<sup>33</sup>, a vocação solidária da Europa é desconstruída. De facto, a culpa metafísica e política imputada aos alemães, no fundo, seria extensível aos próprios vencedores, como aliás havia já ficado patente no saldo da I Guerra Mundial, evidenciando uma crise de espírito (Jaspers) que passa, sobremaneira, pela impossibilidade de se expurgar o mais activo responsável da condição do ser europeu. O que significa que o novo projecto partiria de um cenário ambíguo, sobretudo porque a Alemanha, mesmo que amnésica, teria de ser o principal motor da reconstrução do continente.

Em suma, após 1945, a Europa procurava um diálogo diferente: no plano interno, entre os inimigos de ontem, e, ao nível externo, almejava criar as condições que lhe permitissem, mais cedo ou mais tarde, desempenhar um papel que seria o de mediadora *consentida* de um mundo, já não *eurocêntrico*. Essa função estava limitada, porém, por imposições económicas e político-militares ligadas à Guerra Fria e à sua inserção na zona de domínio de uma das grandes potências que verdadeiramente saiu vitoriosa: os EUA. O que, consequentemente, implicava uma contraposição civilizacional, política e económica ao *outro mundo*, polarizado pela URSS<sup>34</sup>. A criação de alianças políticas (NATO) e económicas (CECA e seus continuadores) expressa a assunção da impotência dos Estado-Nação europeus na nova ordem internacional, mas também, e simultaneamente, a certeza de que só através de formas associadas que matizassem e corrijam as suas velhas auto-suficiências, a Europa poderia recuperar a sua voz no concerto do mundo.

Ao identificar-se os EUA como pólo naturalmente traçado para o *global*, reconhecia-se a Europa somente como uma das componentes do sistema que já não contaria com alternativas que lhe fossem exteriores, como se apreendeu da leitura da obra de F. Fukuyama, logo transformada num sucesso editorial e ideológico. E, como este diagnóstico se deu imediatamente antes da queda do muro de Berlim (1989) e do colapso dos regimes socialistas de Leste, deve perguntar-se que *ideia* resta para se poder pensar a Europa, uma vez que, enquanto absoluto espaço mitificado em nome da Razão, ela chegara, com efeito, ao fim da *sua história*, como se, de repente, ela tivesse ficado a Oriente do novo centro do Ocidente. Ou, dito de outra forma, que vínculo pode substituir a representação da Europa enquanto narrativa original, una e cosmopolita,

---

<sup>33</sup> Cf. nota 20, p. 110.

<sup>34</sup> Cf. RÉAU, Élisabeth du – *L’Idée d’Europe ...*, p. 135 e ss; REIS, José – «Governação e territórios na Europa: hipóteses sobre um sub-federalismo europeu». In RIBEIRO, Maria Manuela Tavares – *Ideias de Europa: que fronteiras?*. Coimbra: Quarteto, 2004, p. 13-27; sobre as consequências da II Guerra Mundial, vide a síntese de MOREIRA, Adriano – *A Europa em formação (a crise do Atlântico)*. Lisboa: Universidade Técnica de Lisboa, Instituto Superior de Ciências Sociais e Políticas, 2004, p. 170 e ss.

quando em causa passa a estar a sua integração numa civilização «atlântica»<sup>35</sup>, ou mesmo no sistema que fechou a historicidade e a possibilidade de o *novo* chegar.

A Europa teria de partir da própria crise do eurocentrismo para se poder resgatar. Como se, diante da falência das ilações práticas colhidas da sua filosofia e religião do *lógos*, o velho continente, através dos seus intelectuais, finalmente percebesse que não há razão crítica sem razão autocrítica, como também não existe a afirmação da suficiência do *Eu* sem o concomitante reconhecimento do *Outro* como um *Outro Eu*. Dialéctica que, contudo, parece ter escapado a Benda, como se mostra através da sua contestação à filosofia da alteridade de Gabriel Marcel.

Dialéctica essa que só valerá face aos *outros*, se valer face aos *outros* que constroem internamente a sua identidade. Deve, no entanto, perguntar-se: ainda que o economicismo inicial tenha servido de alicerce a políticas de indiscutível porte europeu (CEE), não continuará nas novas organizações europeias, tornando fracas e frias as suas identidades?

Daí que, findo o sonho federalista, se assista à tentativa de fazer emergir um patriotismo de outra ordem – mas que responda ao entendimento que cada nação faz de si enquanto hipótese de pertença a um *mesmo*: o patriotismo constitucional<sup>36</sup>. Se à urgência de reenquadramento no mercado mundial se respondeu com a fundação de um mercado comum, ficava por cumprir a conquista de uma dimensão supranacional para, no fundo reatualizando a tendência do pensamento sobre a Europa desde os primeiros passos do seu mito (Homero; Heródoto), encontrar um referente que resultasse do entendimento e equilíbrio de todas as identidades para evitar o exacerbo de separatismos<sup>37</sup>. Neste sentido, o patriotismo constitucional (Habermas) – definido como apego a uma comunidade político-jurídico, mas em que cada *membro* mantém o seu poder decisório quanto aos seus interesses específicos<sup>38</sup> – foi o último projecto filosófico-político avançado, nos finais da década de 1980 (ainda sob a necessidade de se expurgar a herança racista e nacionalista), para se preencher o défice de sentimento *comum* entre europeus<sup>39</sup>.

---

<sup>35</sup> Cf. CATROGA, Fernando – *Os Passos do Homem como restolho do tempo. ...*, p. 256.

<sup>36</sup> Cf. DERRIDA, Jacques; HABERMAS, Jürgen. *Europe : plaidoyer pour une politique extérieure commune* [05-02-2010]. Disponível em WWW: <URL: <http://www.liberation.fr/week-end/0101444816-europe-plaidoyer-pour-une-politique-exterieure-commune>>; CATROGA, Fernando – «Pátria, Nação, Nacionalismo». In TORRALBA, Luís Reis; PIMENTA, Fernando Tavares; SOUSA, Julião Soares – *Comunidades Imaginadas. Nação e Nacionalismos em África*. Coimbra: Imprensa da Universidade, 2008, p. 9-39; DUFOUR, Frédéric-Guillaume – *Habermas. Patriotisme Constitutionnel et nationalisme*. Québec: Liber, 2001.

<sup>37</sup> HABERMAS; DERRIDA – *art. cit.*

<sup>38</sup> Cf. NICOLAIDIS, Kalypso – Notre demoï-cratie européenne. La constellation transnationale a l'horizon du patriotisme constitutionnel. *Politique Européenne. Le patriotisme constitutionnel et l'Union européenne*. dir. de Olivier Costa et Paul Magnette. N° 19 (Printemps 2006) p. 46.

<sup>39</sup> De onde esta consequência só aparentemente paradoxal: na Europa, nas últimas décadas do século XX e inícios do seguinte, surgiram mais Estados-Nação do que em todo o século XIX, mesmo que isso tenha sido feito em nome da assunção, real ou imaginada, de autonomias políticas outrora existentes. Por outro lado, no seio de alguns Estados, activos movimentos autonomistas e nacionalistas, ditos periféricos, têm ganho expressão, através de reivindicações vão do regionalismo e do reconhecimento do seu estatuto de «nação cultural», até à luta pela sua separação do Estado central. Cf. «A coexistência dos sentimentos de pertença», Colóquio *Da virtude e fortuna da República ao republicanismo pós-nacional*, realizado a 30 de Setembro de 2010, na Faculdade de Direito da Universidade de Coimbra.

Mas, se a existência de uma *constituição* para a EU corresponderá à oficialização de uma *comunidade política* de interesses e de estratégias (para poder integrar a hegemonia *ocidental* – dos EUA)<sup>40</sup>, um patriotismo, democrático, firmado na *lei fundamental*, implicaria o reconhecimento do cidadão enquanto porta-voz de um *Eu* simultaneamente individual, étnico e nacional, mas dentro de e subordinado a imperativos cívicos universais. O que, necessariamente, descobre pluralidades de ordem cultural, dentro do espaço da União Europeia, e debilidades de projectos comuns<sup>41</sup>, no seio dos quais conceitos como os de *democracia, cidadania e esfera pública*<sup>42</sup>, pensados a uma escala europeia, reclamam uma revisão. Esta, idealmente feita à luz de um constitucionalismo que faça uma Europa de pequenas comunidades – e *demos-cracias* – conviver com a necessidade de expressão política através de mecanismos de tipo estatal.

Todavia, pensar uma União Europeia como tendo por corolário do seu suporte económico um instrumento de ordem mais simbólica do que utilitária, não será mais um movimento do eterno retorno da utopia europeia? Mais do que confrontar-se com diferenças demarcadas (nacionais), uma Constituição terá de aceitar os grandes desafios do presente: garantir a coexistência de culturas dentro de cada nação e tornar uma democracia europeia transversal – numa época em que a cidadania europeia só será possível se for multimoda. Como se o talento cosmopolita da Europa tivesse sofrido uma inversão irónica e o universalismo deixasse de significar apenas *expansão para fora*, mas, sobretudo, um projecto migrante e vários *intra-muros* e no qual o constitucionalismo cimentasse, através da deliberação cívica, uma participação alargada – internamente universal.

## A aporia europeia como centro da cosmópolis

Reitera-se, assim, a impossibilidade de a Europa ser *casa* e apenas poder ser sentida como *cosmos* para continuar a função antiga da hospitalidade (e, portanto, lugar de casa temporária – mas *amiga*). O que, em última análise, significa que as nações europeias estão prontas para estabelecer entre si laços de *proximidade* – mas não de domesticidade<sup>43</sup>. Talvez assim se explique por que motivo o intelectual tenha assumido, desde sempre, a voz da Europa e já tenha sido escolhido o *café* como paisagem comum num espaço de horizontes tão diversos<sup>44</sup>. Forma de se defender que a Europa, também nas suas metamorfoses institucionais, como a União Europeia, pretende ser, política e poeticamente, *dia-logo(s)*.

O que implica pensar a Europa sob o signo da hospitalidade enquanto condição para que o cosmopolitismo se concretize – também este condição para o cumprimento da solução transnacional proposta por J. Habermas. E se tal não exclui a ponderação da irresoluta dicotomia guerra/paz, a verdade é que permite, tendo em vista as mais recentes teorias políticas concebidas para resolver o impasse europeu (a saber, o já referido patriotismo constitucional), equacionar o presente da Europa no âmbito da sua

---

<sup>40</sup> Cf. DERRIDA, Jacques; HABERMAS, Jürgen – «Europe: plaidoyer pour une politique...».

<sup>41</sup> Vide MÜLLER, Jan-Werner – *Constitutional patriotism*. Princeton; Oxford: Princeton University Press, 2007, p. 93 e ss.

<sup>42</sup> Cf. NICOLAIDIS, Kalypso – «Notre demoï-cratie européenne...»; NANZ, Patricia – *Europolis. Constitutional patriotism beyond the nation-state*. Manchester University Press, 2006.

<sup>43</sup> BILBENY, Norbert – *La Identidad cosmopolita. Los límites del patriotismo en la era global*. Barcelona: Kairós, 2007, p. 154 e ss.

<sup>44</sup> STEINER, George – *A Ideia de Europa*, p. 26 e ss.

gênese agónica: entre o diálogo e o conflito. Em primeiro lugar, porque uma *política da hospitalidade* – que é uma *política da amizade*<sup>45</sup> –, não pode nunca ser perspectivada como tendo por objectivo prático o estabelecimento de um estado de coisas único e passível de ser confundido com o Estado *estável* e improgressivo – a que, em última instância, as concepções de paz aportam.

Nesta ordem de ideias, o tipo de universalismo que está em causa quando se fala em hospitalidade ou mesmo em amizade não subsume diversidades, na medida em que, etimológica e praticamente, o que uma possível história de ambos os conceitos admite é antes a sua conversão naquilo a que Kant chamou de *estado cosmopolítico universal*. Com efeito, se é comumente aceite a instrumentalização da paz quer enquanto motivação do conflito, quer *solução* deste, a verdade é que a dinâmica *cosmopolis* deve pressupor quer uma relação de reciprocidade, quer uma relação de igualdade – que, no caso em apreço, se traduz na capacidade equitativa de diálogo.

Portanto, o cosmopolitismo postulado por Julien Benda, sintetizando o *espírito europeu*, abreviava um direito alienável – e europeu – à mobilidade e à hospitalidade, fazendo do território um espaço transfronteiriço, na medida em que estaria instalado numa *suprarealidade* – a própria Europa. O autor de *La Trahison des Clercs* defendia, assim, sem dar nome à abolição do nacional enquanto facto de separação (porque lhe faltou a experiência do segundo pós-guerra), uma valoração comunicativa do ser-se europeu enquanto elemento compensatório dos nacionalismos – e do afastamento dos povos face a uma universalidade praticada como premissa da Europa – e enquanto condição do conhecimento. No seu mais lato sentido, a *cultura* seria, pois, a chave redentora de um povo que a História teria cindido, mas que o reconhecimento de uma origem filosófica comum poderia irmanar de novo. Desta feita, não apenas a Europa é pensada como uma casa-mãe, como isso mesmo pressuporá pensá-la enquanto guardiã de uma ética da hospitalidade<sup>46</sup>. Estamos, pois, diante da postulação de um *eurocentrismo de espírito* cujo fito é a totalidade<sup>47</sup> e que tem como ponto de partida a assunção de que o seu centro fará dos outros um conjunto de mundos ligados por uma educação para a hospitalidade – sendo o cosmopolitismo a sua prática e o seu tecto o europeísmo. Todavia, o necessário

---

<sup>45</sup> DERRIDA, J. – *Politics of Friendship*. London; New York: Verso, 2005.

<sup>46</sup> DERRIDA, J. – *Cosmopolitas de todos os países, mais um esforço!*. Coimbra: Minerva, 2001, p. 43 e ss: «A hospitalidade é a própria cultura e não é uma ética entre as outras. Na medida em que ela diz respeito ao *ethos*, a saber, à morada, à casa própria, ao lugar da residência familiar assim como ao modo de nela estar, ao modo de se relacionar consigo e com os outros, com os outros como os seus ou como com estrangeiros, a ética é a hospitalidade, ela é de parte a parte co-extensiva com a experiência da hospitalidade, seja qual for o modo como se a abra ou se a limite».

<sup>47</sup> Cf. «Nous parlerons plutôt d'un eurocentrisme philosophique qui se tient derrière la conquête européenne du monde et se bat avec les armes particulières des mots et de l'esprit. Cet eurocentrisme d'esprit accomplit le miracle de commencer par le propre, de traverser l'étranger pour finalement aboutir au tout. La pure et simple appropriation au moyen d'un logos auquel, à la longue, aucun sens ne reste étranger. Même l'herméneutique de Gadamer, pourtant ouverte à l'expérience, persiste dans le but de «supprimer le caractère d'étrangeté et rendre possible l'appropriation» (WALDENFELS, Bernhard – *Topographie de l'Étranger. Études pour une phénoménologie de l'étranger*. 1. Paris: Van Dieren, 2009, p. 98-99). Vide também, a este propósito, CRÉPON, Marc – *Altérités de l'Europe*. Paris: Galilée, 2006, sobretudo o capítulo «Le souci de l'âme, héritage de l'Europe» (p. 153-178), no qual o autor identifica como marca da auto-reflexividade do pensamento europeu não o sentimento de decadência mas a fenomenologia como última filosofia da Europa – onde a crítica do declínio é a sua possível sobrevivência.

reconhecimento pressupõe uma pré-compreensão do *outro* em função de um critério de paridade – facto que o sonho eurocêntrico de Benda oblitera. Crente numa Europa que, sendo vanguarda, é condutora do mundo e demiurga de uma metalinguagem *familiar e comum*, o mundo representado não pode sê-lo concentricamente.

Assumir esta tautológica ética, se, por um lado, obriga a pensar o *outro* como estrangeiro – logo, como realidade exterior e como potencial *hostis* –, obriga também a admitir que, levado às últimas consequências, o cosmopolitismo defendido enquanto possibilidade de cidadania mundial, num espaço comunicativo sem fronteiras, cerceia as virtualidades da própria hospitalidade – já que elimina *casas* e, por conseguinte, *pátrias*<sup>48</sup>. O que, finalmente, desloca a crise da ideia de Europa para a inevitabilidade da crítica ao cosmopolitismo abstracto enquanto sintoma da crise da razão europeia. E mesmo tendo em vista as metamorfoses que o conceito de cosmopolitismo sofreu desde a Antiguidade Clássica até aos dias de hoje<sup>49</sup>, permanece sempre imutável a paradoxal consideração do hóspede como uma identidade demarcável e intromissora, de estatuto temporário e precário, não obstante a obrigação de aceder ao *direito de visita*<sup>50</sup> – prova da consideração do cosmopolitismo enquanto estatuto daquele que é cidadão do mundo, logo, devedor do direito de hospitalidade<sup>51</sup>.

Ora, se esta parece ser uma premissa para que a *cosmopolis* seja paulatinamente formada, deve sopesar-se a excepcionalidade que a lei universal do *ser-se hospitaleiro*<sup>52</sup> acabaria por sempre activar, rompendo, assim, com princípios universais que seriam apanágio do cosmopolitismo (desde a sua mais antiga versão estóica até à sua teorização actual), bem como a iniludível percepção do cariz bipolar da existência humana organizada nas suas escalas colectiva, estatal e mundial<sup>53</sup>.

---

<sup>48</sup> Não por acaso – e J. Derrida sublinha-o – é precisamente no âmbito do dever e do direito de/hospitalidade que E. Kant desenvolve o seu *Sobre um pretensão direito de mentir por humanidade* (1797), segundo o qual o dever de hospitalidade pode ser violado em nome da verdade, o que, em última análise, significa que o hóspede é e tem por condição o ser *estrangeiro*: «Com efeito, o indivíduo não é aqui livre para escolher, porque a veracidade (quando ele é obrigado a falar) é um dever incondicionado» (KANT, E. – *A Paz perpétua...*, p. 192); DERRIDA, J. – *Da Hospitalidade*. Braga: Palimage, 2003, p. 57 e ss.

<sup>49</sup> Cf. DERRIDA, J. – *Cosmopolitas de todos os países...*, particularmente, p. 46 e ss.

<sup>50</sup> «Não existe nenhum direito de hóspede sobre o qual se possa basear esta pretensão (para tal seria preciso um contrato especialmente generoso para dele fazer um hóspede por certo tempo), mas um direito de visita, que assiste todos os homens para se apresentarem à sociedade, em virtude do direito da propriedade comum da superfície da Terra, sobre a qual, enquanto superfície esférica, os homens não podem estender até ao infinito, mas devem suportar-se uns aos outros, pois originariamente ninguém tem mais direito do que outro a estar num determinado lugar da Terra.» (KANT, E. – *A Paz Perpétua...*, p. 148).

<sup>51</sup> *Idem, ibidem*, p. 148 e ss.

<sup>52</sup> E recorde-se que, nos seus usos clássicos, «hospitalitas» diz respeito quer à qualidade de quem recebe, quer à qualidade do que é *estrangeiro, forasteiro*: «Recte etiam a Theophrasto est laudata hospitalitas; est enim, ut mihi quidem videtur, valde decorum patere domus hominum illustrium hospitibus illustribus, idque etiam rei publicae est ornamento, homines externos hoc liberalitatis genere in urbe nostra non egere». (CÍCERO – *De Officiis*, 2, 64). Da mesma forma, os termos «hospiticia» e «ξενокτόνος» – o que assassina o hóspede ou o estrangeiro.

<sup>53</sup> Cf. ARON, Raymon – *War and Peace. A theory of international relations*. New Brunswick; New Jersey: Transaction Publishers, 2003, particularmente o capítulo V, «On multipolar systems and bipolar systems», p. 125 e ss.; «O estado de paz entre os homens que vivem juntos não é um estado de natureza (*status naturalis*), o qual é antes um estado de Guerra, isto é, um estado em que, embora não exista sempre uma explosão das hostilidades, há sempre, no entanto, uma ameaça constant» (KANT, E. – *A Paz perpétua...*, p. 136-137).

Partindo, pois, do princípio que o estado natural da Humanidade é a hostilidade latente – e não a paz –, então o dever de hospitalidade, ao ser configurado como lei natural que, no entanto, marca a passagem do animal ao social<sup>54</sup>, admite nas suas raízes filosóficas a universalidade da lei tendo por base um princípio bipolar: o de que sob esta se esconde a assunção da vulnerabilidade do *outro*. Com efeito, e porque a *cosmopolis* é a condição para a paz, também sob um projecto pacifista de felicidade universal se encontra sempre velado o também antigo direito de defesa: *face ao outro* e em *favor do outro*.

Ao considerar-se o estrangeiro como alteridade desconhecida – e, particularmente, segundo o cânone ático – muito em virtude da diferença linguística (diferenciação que, correctamente ou não, continua a ser factor de demarcação identitária), a possibilidade dialógica ficava inviabilizada, ou, pelo menos, limitada. Forma de se dizer que o dever de hospitalidade, se passava pela aceitação da diferença, não implicava nem o conhecimento, nem a simpatia – em suma, a *amizade*. De onde se infere que para a sobrevivência da *cosmopolis* enquanto rede de relações recíprocas e anuladoras de bilateralidades, dependente da existência de uma trama de hospitalidades, nenhum critério de ordem subjectiva deve ser invocado.

Se, por um lado, tal pode significar que o hóspede facilmente se torna num refém, num preso, e, por conseguinte, num inimigo – logo, num pólo antagónico ao estado de coisas inicial –, deve, pois, sublinhar-se que a lei subjacente ao pacto implícito selado a partir do momento em que o *hospes* passa o limiar da *casa*, se tem já em si inscrita a sua própria transgressão, permite uma leitura heterónoma do próprio cosmopolitismo. Tanto mais que a designação do *outro* como inimigo assimila – destruindo – a circunstância do *estrangeiro*<sup>55</sup>. Desta feita, para que ele se consubstancie, ter-se-á de proceder à neutralização da soberania daquele que é hóspede, por sua vez, sempre potencial questionador da soberania que encontra, o que envia uma das comuns premissas que caracterizam o cosmopolitismo – e que é a habitabilidade que exercita. Ao cosmopolita não interessa o país institucional e turístico, mas sim os espaços de convivialidade nos quais ele pode experienciar o *outro*. E se daqui se infere que *hospitalidade* e *habitabilidade* não podem sobrepor-se, é precisamente na medida em que a primeira pressupõe a conservação da diferença, como condição para ser exercida<sup>56</sup>.

## Europa: a impossível casa de duas portas

Partindo, pois, do princípio que o cosmopolita é aquele que se incorpora na diversidade sem que esta o agrida e sem que o novo represente uma ameaça para a

---

<sup>54</sup> Um exemplo antigo do exposto encontra-se na diferença de costumes existente entre os Ciclopes e os Feaces, sendo os segundos, diante da aportação à ilha de Ulisses e da sua tripulação, cultivadores da hospitalidade e da piedade. Cf. LAUNDERVILLE, Dale – *Piety and Politics. The Dynamics of royal authority in Homeric Greece, Biblical Israel, and Old Babylonian Mesopotamia*. Michigan: Eerdmans Publishing, 2003, p. 114 e ss.

<sup>55</sup> WALDENFELS, Bernhard – *Topographie de l'Étranger*, 59.

<sup>56</sup> «Não há hospitalidade (pas d'hospitalité), em sentido clássico, sem soberania do si (soi) sobre a sua própria casa (chez-soi), mas como também não há hospitalidade sem finitude, a soberania não pode exercer-se senão filtrando, escolhendo, excluindo e violentando, portanto. A injustiça, uma certa injustiça, um certo perjúrio mesmo, começa imediatamente, desde o limiar do direito à hospitalidade.» (DERRIDA, J. – *Da Hospitalidade...*, p. 53)

sua integridade enquanto estrangeiro<sup>57</sup>, deve perguntar-se, pois, o que significa uma Europa que se supõe ser uma «*maison commune*», expressão consagrada por Mikhail Gorbatchev no seu discurso a 6 de Julho de 1989, em Estrasburgo<sup>58</sup>. O seu conceito de «casa comum» radicaria numa Europa na qual as divergências devem estar ao serviço da união e devia constituir o estado sucedâneo da cisão europeia em blocos. Uma *casa*, pois, em que fossem salvaguardados interesses nacionais (quer socialmente, quer politicamente), e cuja construção fosse assente num critério de perenidade que contrastasse com o carácter provisório da chamada *Cortina de Ferro*. Trata-se, portanto, de um espaço para o futuro (*la maison commune, un concept d'avenir*<sup>59</sup>), aberto e que se opusesse, teórica e operativamente, à *artificialidade* da divisão da Europa desenhada no rescaldo da II Guerra Mundial, apresentando os alicerces comuns europeus. Não estando em causa a vontade de finalmente descobrir uma identidade europeia, é indubitável que a expressão «casa comum» obrigaria à consideração de uma memória colectiva (no qual a União Soviética devia ser incluída)<sup>60</sup> e, sobretudo, ao estabelecimento de uma política pan-europeia<sup>61</sup>, diante da qual cada nação não seria ilibada da responsabilidade individual face ao estado da Europa – mas que deveria responder como voz de um todo no tocante a interesses e necessidades de ordem política.

Faziam da Europa uma casa os seguintes pressupostos: a sua experiência de ambas as guerras mundiais e, por conseguinte, a consciência acerca da urgência de evitar a todo o custo a emergência de um novo conflito; uma longa experiência a nível das relações internacionais; um potencial económico e industrial ímpar capaz de beneficiar todas as nações europeias; uma partilhada herança histórico-cultural. Com efeito, veja-se que a historicidade e a cultura científica acabam por ser os fatores desse desejado lar europeu – isto é, memória e técnica – tendo por cenário incondicional a cooperação política. O resultado seria a fundação de *novas relações globais*. O princípio da Europa como um grande *domus*, respeitador da sua história e dos seus lares – logo, da sua memória e da sua economia – passaria pela assunção da responsabilidade europeia sobre o terceiro mundo e, segundo o líder soviético, pela acção conjunta entre EUA e as nações europeias, não numa lógica de confronto, mas de entrelajada, sobretudo em favor de um futuro benéfico para o mundo mas não menos em virtude dos laços históricos entre as duas potências. No entanto, culturalmente, a Europa devia ser defendida do invasor do outro Ocidente<sup>62</sup>.

---

<sup>57</sup> Cf. BILBENY, Norbert – *La Identidad cosmopolita ...* Barcelona: Kairós, 2007, p. 9 e ss.

<sup>58</sup> Vide GORBATCHEV, Mikhaïl – «Plaidoyer pour une «*maison commune*»». In *Politique internationale*. N.º 68 (Été 1995) p. 101-112. [26/04/2010]. Disponível em WWW: <URL: [http://www.ena.lu/mikhail\\_gorbatchev\\_plaidoyer\\_maison\\_commune-010006181.html](http://www.ena.lu/mikhail_gorbatchev_plaidoyer_maison_commune-010006181.html)>.

<sup>59</sup> *Idem, ibidem*, s/p.

<sup>60</sup> *Idem, Perestroïka. Novo pensamento para o nosso país e para o mundo*. Lisboa: Círculo de Leitores, 1991, p. 217 e ss.

<sup>61</sup> *Idem, ibidem*, p. 222 e ss.

<sup>62</sup> *Idem, ibidem*, p. 236: «Existe um velho mito grego sobre o rapto da Europa. Esta lenda fantástica tornou-se, repentinamente, actual. É evidente que a Europa, como noção geográfica, permanecerá no seu lugar. Contudo, por vezes, temos a impressão de que a política independente dos países ocidentais foi raptada e está a ser afastada através do oceano; de que os interesses nacionais foram postos de lado, sob o pretexto de velar pela segurança. Uma séria ameaça paira sobre a cultura europeia, ameaça que tem a sua origem numa investida da «cultura de massas», vinda do outro lado do Atlântico».

A *casa europeia* deveria ser capaz, pois, de activar uma cosmopolítica pautada pela hospitalidade – e não pela habitabilidade<sup>63</sup>. E se este facto denuncia uma estratégia defensiva que aparentemente aplaude a consumação do ideal de uma porvindoura constituição cosmopolita iluminista (que fazia de todo o lugar uma casa e, por isso, um *complemento da paz perpétua*<sup>64</sup>), a verdade é que ela inibe a condição do estrangeiro – que é o seu potencial enquanto perturbador da ordem doméstica – ao colocar nos pressupostos da recepção do *outro* a demarcação *hostil* do que é lícito ou ilícito permitir àquele que chega. Dir-se-ia, pois, que não apenas para a Alemanha nazi ou para o socialismo stalinista o cosmopolitismo representava<sup>65</sup>, mais do que tudo, uma filosofia que impossibilitava a definição patriótica, e, por conseguinte, levava a uma diluição dos sentimentos de pertença, perigosa para os regimes totalitaristas e autárquicos. De onde se conclui, pois, que a casa sonhada por M. Gorbatchev deve ser, acima de tudo, o lugar de segurança para as identidades que compõem a coesão europeia, o que significa que esta casa é *patriota* – e não *cosmopolita*<sup>66</sup> – e que é *hostil* – podendo vir a ser *hospitaleira*.

Em última análise, deve, pois, perguntar-se quais e em que condições existe num território pensado como uma *união* (e cuja denominação «Europa» deixa adivinhar um outro tipo de razão fronteiriça e de prática hospitaleira) a vontade de uma *hospitalidade incondicional*<sup>67</sup> – quando a própria União define a impossibilidade de uma hospitalidade *supra-nómica*, que, radicalmente, define o *hospes* como um transgressor desinteressado.

Ora, o descentramento em que a mundialização se revela inviabiliza a soberania do universal e obriga a um percurso de *reconhecimento* para que possa ser cumprida essa hospitalidade ilimitada – já que a dádiva do *chez-soi* não pergunta – mas *inclui*. O ocaso do eurocentrismo será, pois, a constatação da Europa enquanto impossível dialéctica em si e para si, já que as tentativas para a sobrevivência do protagonismo do velho continente se esgotaram (e se esgotam) na incapacidade para o *inter-conhecimento*<sup>68</sup> entre os Estados-Nação – que os momentos de crise expõem. O desafio incontornável é, pois, o do reconhecimento de si e dos outros que politicamente são integrados

---

<sup>63</sup> *Idem, ibidem*, p. 237: «A nossa ideia de «lar comum europeu» não significa, evidentemente, fechar as portas dele a quem quer que seja. É certo que não gostaríamos de ver alguém dar pontapés nas portas do lar europeu e sentar-se à cabeceira da mesa do apartamento de outra pessoa. Porém, isso já é da exclusiva responsabilidade do proprietário do apartamento. Há anos atrás, os países socialistas responderam positivamente à participação dos Estados Unidos e do Canadá no processo de Helsínquia» .

<sup>64</sup> KANT E. – *op. cit.*, (antes do suplemento primeiro): a ideia de um direito cosmopolita não é nenhuma representação fantástica e extravagante do direito, mas um complemento necessário de código não escrito, tanto do direito político como do direito das gentes, num direito público da humanidade em geral e, assim, um complemento da paz perpétua, em cuja contínua aproximação é possível encontrar-se só sob esta condição».

<sup>65</sup> De facto, o *Kosmopolit* não só fazia parte dos grupos sociais perseguidos pelo nazismo, como tinha distintivo próprio nos campos de concentração (cf. BILBENY, Norbert – *op. cit.*, p 37); sob as políticas anti-semitas de Staline, usar-se-ia, para designar os intelectuais judeus (mas não só), o eufemismo «cosmopolita desenraizado».

<sup>66</sup> Cf. BILBENY, Norbert – *op. cit.*, p. 29 e ss.

<sup>67</sup> DERRIDA, J. – *Da Hospitalidade*, p. 61 e ss.

<sup>68</sup> *Vide* GAUCHET, Merce – «Les enjeux de la reconnaissance». In TRIGANO, Samuel – *L'Universel & la politique des identités*. Paris: Éditions de l'Éclat, 2010, p. 13 e ss.

através de uma estrutura cosmopolita jurídica<sup>69</sup>. E se esta pretende ter a face de uma *res publica* domesticada, não é menos verdade que para que o *reconhecimento* seja transmutado numa ética europeia, a manutenção das identidades (começando pela constitucional), mais do que a subordinação a um instância transnacional, é condição primeira para o diálogo num espaço público europeu.

Falar-se, pois, na originalidade de uma Constituição europeia que, sobretudo, se deve a um sentido cosmopolita dos direitos fundamentais de um projecto *por-vir*<sup>70</sup>, se não deve escamotear o particularismo dentro do que foi já chamado de «universalismo iterativo»<sup>71</sup>, não pode perder de vista o seguinte: é que a existência de uma entidade política transnacional tenderá a uma uniformização que, direccionada também para a cultura, subsumirá a condição derradeira do reconhecimento: não apenas a *diferença do outro* mas a *diferença de si*. Ou correr-se-á o risco de o verdadeiro factor de originalidade da Constituição ser a despersonalização dos direitos – o que transformará a política – e a poética – da hospitalidade numa espécie de relativismo absoluto que esvaziará as democracias europeias<sup>72</sup>. Deve, pois, ser esse o primado do pensar-se a Europa como *hospes* – mas nunca como *casa*.

É desta forma que Jacques Derrida apresenta a sua resposta à famosa declaração de François Mitterrand: «A Europa reentra na sua história e na sua geografia do mesmo modo que nós entramos em nossa casa»<sup>73</sup>. Desta feita, salvaguarda-se a possibilidade do *outro*, circunstância para que da tensão entre nacionalismo e cosmopolitismo (a disfarçada disputa de toda a História da Europa) emergja um espaço público não agressor das *personae* europeias. Acima de tudo, fez radicar na consciência da finitude e do seu carácter aporético o *estado* da Europa – a impossibilidade de *um novo que recomece* a partir de si, constatada que ficou a inexistência de uma matriz<sup>74</sup>. O mesmo é dizer que pensar a Europa como casa pressuporia *olhá-la* como origem – e não como *occidente* – o que se descobre *insuportável* na medida em que a súmula de projectos europeus é a prova de que ela não existe *ainda*<sup>75</sup>.

Em última instância, a tragédia do século XX contribui decisivamente para que a consciência da perda conheça uma nova possibilidade para que a Europa se identifique. E se com isto parece regressar-se à razão herderiana – como se o avanço pressupusesse sempre a perda –, a verdade é que o enfim auto-reconhecimento da Europa como *cabo* que deixara há muito de ser vanguarda para ser epifenómeno, permite que a

---

<sup>69</sup> Cf. FERRY, Jean-Marc – *La République crépusculaire. Comprendre le projet européen in sensu cosmopolítico*. Paris: CERF, 2010, p. 151.

<sup>70</sup> *Idem, ibidem*, p. 124.

<sup>71</sup> *Idem, ibidem*, p. 125.

<sup>72</sup> Pelo contrário, a democracia enquanto projecção permanente da esperança no futuro deve ser a *espera sem horizonte de expectativas* – (Cf. DERRIDA, J. – *Spectres de Marx. L'État de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*. Paris: Galilé, 1993, p. 111), como se de uma hospitalidade repartida se tratasse. Veja-se, também, BERNARDO, F. – A ética da hospitalidade, segundo J. Derrida, ou o porvir do cosmopolitismo por vir a propósito das cidades-refúgio, re-inventar a cidadania(ii). In *Revista Filosófica de Coimbra*. Nº 22 (2002) p. 421-446.

<sup>73</sup> In DERRIDA, Jacques – *O Outro Cabo*. Coimbra: A Mar Arte, 1995, p. 96.

<sup>74</sup> *Idem, ibidem*, p. 97.

<sup>75</sup> Será a Europa, pois, um «talvez», perguntamos – sendo este, por definição, a certeza da possibilidade, mas também a certeza do seu adiamento? (Cf. DERRIDA, J. – *Politics of friendship...*, p. 50).

identidade europeia seja assumida como um mosaico de apropriações e de assimilações num plano de integridade cosmopolita – e total. Em tal contexto, ela não poderia ser *casa*; somente uma divisão mais numa ordem superior, no seio da qual também ela desempenha um papel estrangeiro. O que significa que fora também totalitarista o sonho de ser síntese e motor da paz no mundo, ser alfa e ómega da presença do Homem no mundo<sup>76</sup>. Mesmo quando, incapaz de projectar-se mais para fora de si, é dentro das suas voluntárias fronteiras interiores que continua a fazer da metáfora da casa o último reduto de uma hospitalidade apagada e reduzida a um *domus* bancário.

A fórmula europeia cunhada pelo general Charles De Gaulle em 1953, «A Europa, de Gibraltar aos Urais»<sup>77</sup>, ainda que expressão contra o armamento da Europa aquando do veto francês sobre o tratado da Comunidade de Defesa Europeia (CED) e contra a ascensão imperialista dos EUA, acaba por resumir o que, no outro pólo potestativo, Gorbatchev mais tarde haveria de defender: uma Europa que começasse no Atlântico e terminasse na URSS servia um valor histórico e económico e não um valor político, o que seria válido tanto para os EUA, como para a União Soviética<sup>78</sup>. Em última análise, o *outro* – americano e soviético – tornava irrealizável um projecto europeu dentro do qual o presidente francês defendia a existência de um conselho orgânico composto por chefes de governo, por uma assembleia deliberativa e, para legitimar decisões comuns, previa o recurso a referendos no qual participasse «une masse immense d'européens»<sup>79</sup>, por si composta de «povos». No limite, a Europa de De Gaulle é uma Europa de casas concretas – *confederadas*<sup>80</sup> –, caminho único, segundo o General, para a construção de uma paz universal pela mão de uma Europa recolocada no centro estratégico do

---

<sup>76</sup> «C'est une Europe qui sait aussi ce qu'il en coûte de prétendre incarner, à soi tout Seul, tous les droits de l'humanité et de décider, de façon, unilatérale, du devenir du monde – et que cette prétention est toujours aveugle et dévastatrice. C'est une Europe, enfin, qui ne peut plus oublier ce qu'elle doit aux autres cultures et combien cet héritage est complexe, avec ses pertes et ses mélanges» (CRÉPON, Marc – *Altérités de l'Europe*, p. 95).

<sup>77</sup> Discurso de Charles de Gaulle proferido a 12 de Novembro de 1953, em Paris, meses depois do término da guerra na Coreia e pela conseguinte invectiva americana aos dirigentes europeus sobre a necessidade da existência de um exército europeu subordinado aos EUA: «Je savais bien que l'Europe va de Gibraltar à l'Oural. Et c'est pourquoi, d'ailleurs, j'ai été à Moscou aussi bien qu'à Londres ou à Bruxelles. Et j'ai établi des relations avec Madrid aussi bien qu'avec Ankara. Ceci, naturellement, sans préjudice du jugement que je pouvais porter sur tel ou tel régime» [27-04-2010]. Disponível em WWW: <URL: <http://www.ina.fr/fresques/de-gaulle/notice/Gaulle00325/quelles-institutions-pour-l-europe>>. Recorde-se que o general De Gaulle se opôs sempre à criação da CED (Comunidade Europeia de Defesa).

<sup>78</sup> *Idem, ibidem*: «Et dès lors que ce communisme entrait en ligne et se dressait comme une menace, la perspective changeait, tout au moins en ce qui concerne les États-Unis d'Amérique. Ceux-ci, reconnaissant, alors, leurs fautes, leurs erreurs, de Téhéran, de Yalta, de Postdam, sont venus proposer leur alliance économique et militaire sous les vocables du plan Marshall et du pacte de l'Atlantique nord. Cette alliance, il était bon de l'accepter, de la faire puisque nous étions menacés. Mais il fallait qu'elle fut une alliance. L'inconsistance de notre régime a fait en sorte qu'elle soit une espèce de protectorat. Car quel autre nom peut-on donner, je vous le demande, à un système dans lequel la stratégie commune, y compris la défense de la France, est remise entièrement, en pratique, au commandant en chef américain?».

<sup>79</sup> *Idem, ibidem*.

<sup>80</sup> Cf. Ferro, Marc – «De Gaulle et Kennedy». *Espoir*. N° 6 (1974) [27-04-2010]. Disponível em WWW: <URL: <http://www.charles-de-gaulle.org/pages/l-homme/dossiers-thematiques/de-gaulle-et-le-monde/de-gaulle-et-les-etats-unis/analyses/de-gaulle-et-kennedy.php>>.

mundo. Daí que discursasse em Moscovo, anos mais tarde, precisamente a favor da segurança europeia – da *segurança das pátrias*<sup>81</sup>.

A situação política da Europa comunitária no rescaldo dos dois pós-guerras transforma-a em continente limítrofe face ao *outro* – americano, asiático e africano –, face ao seu *outro eu* – o território soviético –, e, finalmente, face a um *múltiplo eu ocidental*, pontilhado e recortado a partir de um todo utópico, mas consagrado na(s) sua(s) individualidade(s). O que dela faz uma *geografia inhóspita* e avessa ao direito natural que o direito cosmopolita (como o Iluminismo o concebeu) deve ser, já que não apenas torna oblíqua a aproximação do *outro* e com o *outro* através da permanente iminência do conflito, como cimenta a sua paz numa estrutura bipolar necessária para evitar o rearmamento da Europa. A *Cortina de Ferro* correspondeu a uma super-estrutura concebida para o equilíbrio das forças – dos *pólos* – que, unificando internamente as duas Europas, evitasse o unilateralismo e, por conseguinte, um poder total. Mas tal significa também o sacrifício da razão cosmopolita em favor quer da dependência política, quer da exclusão nacional.

O que as conferências de Yalta e Potsdam oficializam é precisamente a necessidade da repartição do poder, ainda que o fim do conflito tenha relativizado (até certo ponto) essa dissonância e ainda que essa bipolaridade acabe por empolar as divergências ideológicas, políticas e sociais, relativamente congeladas no período do conflito<sup>82</sup>. Forma cadente de selar os novos imperialismos sobre o cadáver do velho imperialismo que teve no desfecho da guerra o início da sua sepultura. E será necessário esperar a extinção daquela bipolaridade, com a implosão de um dos seus pólos, para que se assista a um novo reequacionamento das relações da Europa com os *outros* e com a sua própria pluralidade, afinal, uma realidade profunda passível de metamorfoses.

A emergência de novas ou refundadas nações, na sequência da queda do muro de Berlim e do poder soviético, não só desenhou novas fronteiras, como veio provar a virtualidade metamórfica destas. Simultaneamente, o que se julgava extinto em definitivo (o Estado-Nação) ganhou novos protagonismos. No entanto, sinal dos tempos, estes mostrar-se-ão abertos a baterem à porta de *casas comuns* já em adiantado estado de construção. E se isto também criou pontos de ruptura e obrigou à reavaliação das nações enquanto espaços modelados pelas Estado-Nação, revela também a caducidade de fronteiras interiores marcadas pela auto-suficiência nacionalista. Afinal, são Estados-Nações que, querendo reconstruir a sua casa, percebem que o farão melhor no interior da *casa comum*. E se tal consagra o Estado-Nação como unidade política que a II Guerra não ultrapassara, declara também até que ponto a *casa europeia* não é e dificilmente será um Estado-Nação.

---

<sup>81</sup> Charles De Gaulle: «Nous avons aussi à mettre en œuvre successivement la détente, l'entente et la coopération dans notre Europe toute entière afin qu'elle se donne, à elle-même, sa propre sécurité après tant de combats, de ruine et de déchirements. Il s'agit, par-là, de faire en sorte que notre ancien continent, réuni et non plus divisé, reprenne le rôle capital qui lui revient pour l'équilibre, le progrès et la paix de l'univers» [27-04-2010]. Disponível em WWW: <URL: <http://www.charles-de-gaulle.org/pages/l-homme/dossiers-thematiques/de-gaulle-et-le-monde/de-gaulle-et-lrsquourss/documents/de-gaulle-allocation-radio-et-television-sovietiques--30-juin-1966>>.

<sup>82</sup> Cf. ARON, R. – *op. cit.*, p. 550 e ss.

Radicalmente, e porque esta redefinição tem no leste europeu o seu lugar de maior comoção, após a queda do Muro de Berlim continua a ser a Rússia a grande fronteira da *outra Europa*, manifestação de um cosmopolitismo deficitário. Reduzidos a estrangeiros identificáveis entre si, os Estados-Nação, ao sabor quer das políticas de integração (Roma – 1957; Maastricht – 1992; Amesterdão – 1997) quer do alastramento progressivo da mobilidade pessoal (Schengen, 1985, e respectivas rectificações), partilham um espaço que, segundo imperativos económicos que impulsionam e regulam um *ser europeu*, tem nas alterações ocorridas após a queda do muro de Berlim (1989) a prova de uma perdida razão cosmopolita e do renascimento fantasmático dos nacionalismos, repetindo o percurso da génese e consolidação da nação no século XIX<sup>83</sup>. Quanto aos *antigos* Estados-Nação europeus, estes exibem diante *do(s) outro(s)* (europeu(s) e, fruto da mundialização) uma soberania nacional forçada ao transnacional como condição de sobrevivência. Não apenas o Leste parece corresponder a um estado de sítio permanente, obrigando a movimentos migratórios e à activação de mecanismos de refúgio que desafiam a capacidade de pôr em prática o inalienável direito da hospitalidade, como a necessária inserção numa nova ordem planetária impõe que se questione a pertinência da marca cosmopolita como símbolo de uma Europa, indubitavelmente, pensada como centro do mundo.

Ora, a argumentação anacrónica que serve a busca de um molde identitário que, paulatinamente, desagúe num povo europeu (para que se pense de forma justa uma identidade constitucional para a Europa) e que sucessivamente aponta a necessidade da fomentação de uma identidade europeia baseada numa origem *comum*, numa História *comum*, num futuro *comum*, cimenta num passado impossivelmente consciente a matriz de uma realidade a encontrar. Além do mais, esta tarefa é estreitada pela continuidade das soberanias nacionais (mesmo que com poderes mais reduzidos) e pela padronização planetária – agentes dos paradoxos do cosmopolitismo. A tal ponto que a concepção do próprio cosmopolitismo, numa perspectiva realista, deve ser pensada inclusivamente em relação ao próprio internacionalismo<sup>84</sup>, pressupondo mínimos universalistas (que dizem respeito, sobretudo, aos direitos humanos). No entanto, e porque também este ponto de partida deve ser capaz de integrar – sem tornar irrealizável – a *diferença* (e para que possa ser possível invocar a interculturalidade como uma benesse da mundialização de pessoas e de bens e a própria diferença como produtora de mecanismos reguladores), é preciso perguntar se um nacionalismo cosmopolita<sup>85</sup>, ainda que fornecendo as garantias da diferença (mesmo que isso implique a violação da liberdade individual),

---

<sup>83</sup> Cf. HABERMAS, J. – *Après l'État-nation. Une nouvelle constellation politique*. Paris: Fayard, 1998, particularmente capítulos «Au-delà de l'État-nation?» e «La constellation post-nationale et l'avenir de la démocratie»; LÖWY, Michael – *Patries ou planets: nationalismes et internationalismes de Marx à nos jours*. Paris: Pages deux, 1997, p. 93 e ss.; FERRY, Jean-Marc – «Du politique au-delà des nations». In *Politique Européene*, «Le patriotisme constitutionnel et l'Union européenne». Paris: L'Harmattan. N° 19 (printemps 2006) p. 5-20.

<sup>84</sup> Cf. BECK, Ulrich – *The Cosmopolitan vision*. Polity, 2006, p. 48 e ss. O autor integra a teorização do chamado cosmopolitismo realista (por oposição ao idealismo cosmopolita) enquanto problemática da segunda modernidade, sendo imperativo perguntar-se qual a reacção possível das sociedades à diferença e à fronteira diante de crises globais, o que acaba por indiciar precisamente o carácter incluso do realismo cosmopolita, ele próprio efeito da cosmopolitização da realidade.

<sup>85</sup> Cf. BECK, Ulrich – *op. cit.*, p. 49.

não será evidência de uma *cosmopolitização* falhada do espaço europeu. E isto porque, se pode encaixar na sua natureza paradoxal o *nacional*, dificilmente poderá ponderar o *patriótico*<sup>86</sup>.

O pressuposto segundo o qual as sociedades são sujeitos antropomórficos – e que levará mesmo François Mitterrand, Robert Schumann ou Jacques Delors a declarar, em unísono e reflectindo o princípio essencialista que deveria architectar as políticas eleitas, que «L'Europe a besoin d'une âme» – significa a recuperação, em nome de uma ideia pós-nacional, da visão metafísica que, desde Herder, os fundadores da ideia de nação reivindicaram para esta. Assim, se a partir dos inícios do século XIX, se inquiria sobre o carácter, a índole, a alma da nação, como justificação e validade das identidades dos estados-nação, a arquitectura ecuménica da Europa projecta a necessidade de se construírem mitologias que, para narrarem a Europa como uma entidade que existiria antes de existir, reproduzem a gramática típica do discurso étnico-cultural que está na base das mitologias nacionais. A saber: a necessidade de se pressupor um mito fundador, postulado que, todavia, «para não ficar órfão», implicará a descrição de um percurso que aponte para o cumprimento de uma vocação ou, talvez, de um destino que, tem sido apresentado como a concretização do Europeu como homem cosmopolita – que alguns identificaram tendo por matriz cultural a figura de Ulisses<sup>87</sup>.

### Ulisses ou o *ainda não* do cosmopolitismo europeu

O mito de Ulisses, ao exigir, se não uma concepção cíclica do tempo, pelo menos, a ideia de regresso como chave, é obrigatoriamente limitado na sua capacidade para ser fundacional de uma ideia de Europa a ser moldada através das categorias e expectativas que caracterizam o historicismo, o cientificismo e a tecnocracia modernos. Por outro lado, revela-se inviável que uma figura que está sob o signo da mesura possa ser o protótipo de uma civilização que busca o novo e cuja *technè* esteve sempre sob a égide da desmesura e da superação – e que, num contexto antropológico e optimista, tende para a Revolução. Com efeito, a Europa – ou o que sempre nela fora o embate da fronteira – afirmou-se assente na crença de que através da *virtù* controlaria o destino – podendo alterá-lo.

A ser lícita a comparação do Europeu (o que pressupõe a existência de uma cultura homogénea que materialize a ideia de *povo*) com Ulisses, será precisamente em virtude do seu carácter patriota. De facto, o herói da *Odisséia* (bem como as suas releituras posteriores), signo não de uma diáspora em nome individual mas antes

---

<sup>86</sup> Para a clarificação detalhada de patriotismo e nacionalismo, vide CATROGA, Fernando – «Pátria, Nação, Nacionalismo». In TORRALBA, Luís Reis; PIMENTA, Fernando Tavares; SOUSA, Julião Soares (coord.) – *Comunidades Imaginadas. Nação e Nacionalismos em África*. Coimbra: Imprensa da Universidade, 2008, p. 9-39. Sobre a crítica que David Held e Ulrich Beck levam a cabo sobre o cosmopolitismo «velho», leia-se a já citada obra de BILBENY, N. – *La Identidad cosmopolita. Los límites del patriotism en la era global*, particularmente o capítulo «El nomadismo global», p. 61-72.

<sup>87</sup> TREBITSCH, Michel – «Ulysse l'Européen». In BACHOU, André; CUESTA, Josefina; TREBITSCH, Michel (dir.) – *Les Intellectuels et l'Europe de 1945 à nos jours*. Actes du Colloque International, Université de Salamanque. Paris: Publications Universitaires Denis Diderot, 2000, p. 183-193.

de uma firme demarcação identitária *de-frente* do *outro*, o que se traduz quer na incapacidade de permanecer e de habitar o lugar da alteridade, quer no seu estado constante de estrangeiro de costas voltadas para os lugares aos quais chega, não pode ser considerado um cosmopolita. Ele não é um *nómada global*<sup>88</sup>, já que a sua pátria fora sempre uma única e localizada: Ítaca, à qual estava circunscrita a sua possibilidade de habitar o mundo e cuja *memória* excluía dos demais lugares a condição de *casa*. Com efeito, entre as forças da hostilidade e da hospitalidade, a sua identidade mantém-se fiel a uma paisagem, identificada com o passado e com o futuro, cujas *recordação* e *projecção*, respectivamente, fazem do sujeito um narcisista de vocação patriótica, cuja identidade é abreviada no presente em viagem e salvaguardada por um horizonte de esperança – somente possível na medida em que se é *fiel à paisagem*<sup>89</sup>, que é a *pátria*. Como o Europeu. A expressão máxima do patriotismo, plasmada no verso horaciano *Dulce et decorum est pro patri mori*, dificilmente pode ser transposta para a discutida dimensão transnacional, precisamente porque este último não pode, ontologicamente, possuir uma memória que possa ser representada. O que significa a pré-existência de um passado imóvel. Pelo contrário, o cosmopolitismo pressupõe outra organização dos afectos e do conhecimento: ele será sempre pós-existente e baseado na constante projecção do caminho. Por outras palavras, a selectividade da memória, decisiva para que o sentimento pátrio se funda e se consolide, e conseqüente sacralização e comemoração do passado, transmuta-se em memória em aberto (porque o cosmopolita *conjuntura* e *imagina* sempre o futuro como experiência). Desta forma, não é lícito falar, pois, em *cosmopolitismo inclusivo* que seja produto de metamorfose nacionalista do cosmopolita (porque são ideários incompatíveis<sup>90</sup>).

É entre a capacidade hospitaleira e a transformação da Europa numa grande *casa económica* (o que, por um lado, é etimologicamente redundante e, por outro, historicamente, o seu único poder enquanto comunidade) que os sonhos de paz europeia têm assentado. E, portanto, a viagem de Ulisses não comporta uma dimensão de conhecimento do *outro*; trata-se, sim, de uma viagem exterior que servirá de metáfora à imagem bíblica do caminho – a experiência e o sacrifício, que hão-de conduzir ao conhecimento de Si – até se chegar ao mesmo: Ítaca. Não surpreende: a Europa (aqui entendida como as nações europeias antes de estarem congregadas sob um imperativo económico colectivo – a UE e suas metamorfoses) olhou sempre para a sua paisagem interior, mesmo quando se estabeleceu no horizonte que procurou, aí se estabelecendo a si mesma – *co-memorando-se*. De *hipermnesia* sofre, diria o mesmo Jaques Derrida, que usa este termo para classificar um moderno Ulisses (o de Joyce), enquanto figura sincrética de todas as linguagens do presente e do passado e enquanto evidência de

---

<sup>88</sup> Cf. BILBENY – *op. cit.*, p. 61 e ss.

<sup>89</sup> *Idem, ibidem*, p. 172.

<sup>90</sup> *Idem, ibidem*, p. 185: «Mejor, por todo ello, que el cosmopolitismo sea inclusivo siempre. Puede, y debe, aceptar las lealtades domésticas y nacionales, mientras éstas sean compatibles con la visión y el compromiso cosmopolita y, en caso de disyuntiva, la opción que se tome sea a favor del todo, no de la parte. Puede incluir las identidades nacionales, por ejemplo, pero ya no el nacionalismo; las inclinaciones por lo doméstico y local, pero no las soluciones tribales o parroquiales, provincianas o etnoterritoriales».

traços futuros<sup>91</sup>. Porém, sendo um constructo hipermnésico para o uso das nações, a Europa levou ao paroxismo, através da guerra, a selectividade da memória, não apenas devido à sua violação, mas, acima de tudo para o que por ora interessa, à individuação da mesma através dos nacionalismos exploradores dos sentimentos pátrios.

Pelo que, mais do que Ulisses dos mil ofícios, o europeu que, idealmente, seria a imagem de uma cultura *europeia* e cosmopolita, estaria necessariamente sob o signo de Prometeu, esse sim, matriz mítica (e antecipatória do cristianismo) do esforço emancipador das Luzes e da Revolução. Seria, por isso, simultaneamente épico e trágico. E Ulisses não pôde – nem pode – ser considerado uma personagem trágica, ao contrário do *europeu* de um século XX cego e posto sempre na iminência incrédula da catástrofe.

---

<sup>91</sup> Cf. MAHON, Peter – *Imagining Joyce and Derrida. Between Finnegans Wake and Glas*. Toronto: University of Toronto Press, 2007, p. 7 e 353.