

CONSIDERAÇÕES SOBRE A EUROPA. REALIZAR O PASSADO, AGINDO NO PRESENTE “A-FAZER” COMO FUTURO

Não resisto a citar aquela que, a meu ver, constitui uma das passagens mais fascinantes da obra de Étienne Gilson, *Les métamorphoses de la Cité de Dieu* (1952), no que concerne à emergência histórica do ideal de uma Europa unida. O passo é extraído de um capítulo onde o ilustre acadêmico francês aborda «O Nascimento da Europa», começando por aludir a um evento que, apesar de mimado em tom anedótico e rocambolesco, exhibe contornos difíceis de ignorar pelo que de paradigmático se insinua nas suas entrelinhas. Respeitando a tradução brasileira, reza assim:

«A Europa Unida nasceu na França, há quase duzentos e cinquenta anos, em consequência de um acidente de veículos. Durante o Inverno de 1706, um padre percorria as estradas da Normandia, quando sua liteira tombou, rompeu-se e o deixou na lama. O acidente era banal (...). Enquanto reparavam o veículo, o nosso eclesiástico refletia sobre as causas da aventura e, logo que regressou ao lar, redigiu uma *Memória Sobre a Reparação dos Caminhos*, que devia ser publicada em Paris (...) em 1708. “Eu acabava de pôr a última demão nessa *Memória*”, nos diz ele próprio, “quando me veio ao espírito um projeto (...) que, por sua grande beleza, me feriu de admiração. (...) Sinto-me tanto mais inclinado a aprofundá-lo, quanto mais o considero (...) vantajoso para os soberanos, <i.e.> o estabele-

cimento de um arbitramento permanente entre eles para terminar sem guerra suas dissensões futuras. Não sei se me engano, mas há fundamento para a esperança de que um tratado se assinará um dia qualquer, e que será sempre possível propô-lo a um ou outro dos interessados, quando for fácil a cada um deles ver que, afinal de contas, terão muito mais vantagem em assiná-lo, do que em não o assinar. É com esta esperança que me entrego com ardor e alegria ao mais alto empreendimento que pode surgir no espírito humano»» (*ibidem*, pg. 173).

Sem sequer adivinhar os contornos daquilo que se começaria a desenhar no utopismo cosmopolita de uma *pax perpetua* assegurada por arbitragem de uma organização dotada de poder inter-nacional e supra-estadual (cujo legado se materializaria, um par de séculos depois, na instituição de uma Sociedade das Nações, mais tarde ONU), Charles-Irénée Castel – tal era o nome do nosso desafortunado clérigo (mais tarde conhecido por *abée de Saint-Pierre*) – acabara de aduzir aquele princípio de **cooperação pactuante** que, pela interconexão subsidiária entre liberdade de associação, reciprocidade de interesses e mutualização de benefícios, haveria de inspirar, em meados do séc. XX, o ideal de integração de estados soberanos numa Comunidade Europeia. Como toda a geração intelectual “ilustrada” do seu tempo, este excêntrico sacerdote, formado de acordo com os cânones da jurisprudência setecentista, deve parte da sua premonitória visão a uma geração de precursores teóricos que, com maior ou menor consciência do impacto das suas ideias, anteciparam, por assim dizer, a aurora desse intento unificador.

Na verdade, a ideia de uma Europa unida pairava no ar desde o declinar do século XVI. Já em 1623, um certo Émeric Crucé publicara um tratado intitulado *Le nouveau Cynée*, no qual propunha, em jeito de panaceia, a instituição de um **pacto multilateral** como *conditio sine qua non* de uma «concordia geral» com base na qual poderiam ser lançados os alicerces de uma zona de **livre comércio** entre os povos católicos da Europa de então. É certo que a apologia de “confederações pacíficas” mergulhava

as suas raízes mais profundas na Idade Média, mas, num século que, de forma mais ou menos ostensiva, acreditava ter já cortado as amarras com esse período precedente, era perfeitamente compreensível que tal herança fosse liminarmente subestimada. Não a rejeitando de todo, Crucé procura, todavia, acomodá-la a uma mundividência política que concebia os tratados de paz mais para conter danos num razoável limiar de resiliência política do que para erradicar definitivamente os ímpetus beligerantes e as incessantes hostilidades entre as nações. Defendendo a gestão supranacional de um contínuo e activo esforço de **“produção de paz”** (muito longe da ideia ingenuamente passiva de “evitar-fazer-a-guerra”) cuja eficácia e sucesso dependeria da adopção multilateral de uma **moeda única** e de padrões de **medida harmonizados**, Crucé – justamente considerado um dos pioneiros teóricos do “direito internacional” – faz-nos perceber até que ponto o efeito amplificador da mutualização federada das interdependências (sem quase nada a perder e muito a ganhar, na medida em que o outro é incluído e integrado como oportunidade) se sobrepõe com vantagem ao efeito redutor das introjecções soberanistas da auto-suficiência (com quase nada a ganhar e muito a perder, na medida em que o outro é encarado e repellido como ameaça). A ideia não era propriamente original, mas continha um promissor potencial de aplicabilidade que não passou despercebido às mentes mais atentas do tempo.

Em 1598, com efeito, logo após a negociação dos termos do acordo de Paz de Vervins que deu por findo o envolvimento beligerante da Espanha nas Guerras Religiosas na França, o monarca Henrique IV tenta operacionalizar politicamente aquilo que Crucé conseguira apenas acenar de um ponto de vista teórico: instaurar uma “concordia geral” com base num pacto entre Estados que designou de “Sociedade europeia”. Certo é que, com algum engenho diplomático e um pouco de sorte conjuntural à mistura, essa forma de “coexistência pacífica” que tomava a dinâmica altamente fluida dos corpos sociais como matriz analógica da dinâmica extremamente volátil das relações internacionais, permitiu que, durante

algum tempo, um número restrito de soberanos com credos religiosos diferentes e opostos pudessem coabitar um espaço comum sem qualquer intuito beligerante. O passo seguinte era mais que previsível: se o modelo parecia funcionar com razoável êxito em microescala, porque não organizar um corpo social semelhante, aplicando o mesmo modelo à escala de uma realidade dotada de maior extensão territorial e heterogeneidade política formada pelo conjunto das nações europeias? A acreditar em Maximilien de Béthune (duque de Sully) – ministro de Henrique IV que registou as principais ideias políticas deste nas suas famosas *Mémoires* – o monarca francês teria da «união europeia» uma percepção suficientemente clara para ser comunicada e feita aprovar por todos os «soberanos cristãos», procurando, por via desse curioso apelo estratégico de retorno a um berço “cristão” comum, transcender negocialmente os inevitáveis impasses motivados pela segmentação “protestante”. O «grande desígnio» – assim era conhecido na gíria política de então o projecto unificador de Henrique IV – obedecia a quatro requisitos incondicionais e inalienáveis, a saber

- 1º manter intangíveis os interesses de cada Estado em relação àquilo que já haviam conquistado até então;
- 2º assegurar uma contribuição monetária de cada Estado para as despesas comuns de todos, com base num «princípio de quotização proporcional»;
- 3º garantir a união de todos os Estados europeus na figura tutelar de um «Conselho» supranacional de 60 representantes;
- 4º sediar esse Conselho numa das cidades situadas no «centro» da Europa, dando-se como exemplos Nancy, Metz, Colónia ou, suprema ironia do destino, Estrasburgo.

Quer dizer, no espaço de pouco mais de um século, um clérigo, um intelectual e um soberano, contribuíram para formar e densificar uma espécie de “massa crítica” com base na qual se foi modelando prospectivamente a possibilidade, os limites e o destino de uma Europa unida.

Antes mesmo de ter sido apropriado por eurocratas mais ou menos deslumbrados com o seu estatuto, a aspiração a uma unificação europeia atravessou toda uma época marcada pela apoteose da Razão e das Luzes, germinando em espíritos de condição social e formação cultural muito heterogénea, razão pela qual convém não esquecer que, apesar do inegável mérito quanto à relevância e originalidade das suas reflexões, figuras com Castel, Crucé e Henrique IV, não podem ser desvinculadas do fervor “racionalista” e “iluminista” que animava o espírito do seu tempo, bastando para tanto tomar como exemplo o insuspeito *abbé de Saint-Pierre*: à semelhança de grande parte da classe letrada que frequentava e promovia círculos de debate e divulgação científica, filosófica e artística, o nosso clérigo integrou em Paris o grupo de eruditos que gravitava em torno de Bernard de Fontenelle, leu Descartes e, à revelia de qualquer indicação expressa do filósofo nesse sentido, propôs-se a «aplicar o método cartesiano aos problemas da política». Tal desiderato, porém, suscita de imediato uma questão: terá a demanda de uma “construção europeia” que permanecer refém da imagem que o racionalismo iluminista lhe devolve no espelho das suas certezas, crenças e expectativas, a ponto de não nos ser consentida a captação dos contornos de um processo cuja “fisionomia” se foi moldando em horizonte mais amplo e simultaneamente mais profundo?

A demanda de uma Europa cuja identidade se urde no *ethos* de uma “casa comum” ou, se se preferir, no *pathos* de um “destino comum”, nem sempre revela a inopinada origem do gesto mitológico que a personifica. Com efeito, ao contrário do que se poderia esperar de uma realidade cujo nome se inspira numa princesa fenícia raptada, enquanto brincava numa praia, por Zeus metamorfoseado de touro branco e por este transportada no dorso até Creta, onde, após amoroso enlace, são concebidos três filhos (de entre os quais Minos, paradigma representativo da civilização minoico-cretense que estará na origem proto-histórica da cultura grega), não deixa de ser desconcertante que, desconhecedor do seu berço periférico, excêntrico e superveniente, o mote de uma “iden-

tidade europeia” tenha servido e continue a servir – resta saber a que preço – de mal-disfarçado móbil para projectos de fracturante dominação político-económica (à luz de modelos polarizados, axiais, ou de geometria variável), de obsessiva domesticação tecnocrática (mediante dispositivos de supervisão exógena, correctiva e punitiva), ou de alucinada clausura etnocêntrica (em vista da obstrução de fluxos migratórios societariamente percebidos como ameaça).

Uma coisa é certa:

« – A paz mundial não poderá ser salvaguardada sem esforços criadores à medida dos perigos que a ameaçam. A contribuição que uma Europa organizada e viva pode dar à civilização é indispensável para a manutenção de relações pacíficas...»

Quando, a 9 de maio de 1950, Robert Schuman proferiu estas palavras como lance preludial uma Declaração cujo articulado se considera estar na origem da Comunidade Europeia, o então Ministro francês dos Negócios Estrangeiros pensava sobretudo em “carvão” e “aço”, o que, dadas as circunstâncias, se afigurava perfeitamente compreensível, pois sem a criação vinculativa de um mercado comum que compatibilizasse os emergentes interesses dos países detentores desses dois recursos numa Comunidade Económica (CECA), dificilmente a Europa se reergueria dos escombros que praticamente a sepultaram num confronto beligerante de consequências incomensuráveis. Sem essa urgência cooperante e progressivamente inclusiva, tornar-se-iam vãos, por conseguinte, todos «os esforços criativos» para revitalizar um continente cujas feridas de guerra mal haviam cicatrizado, pelo que se revelava vital e decisivo «subordinar o conjunto da produção franco-alemã de carvão e de aço a uma Alta Autoridade, numa organização aberta à participação dos outros países da Europa».

Embora os pressupostos pacifistas e integracionistas da Declaração de Schuman continuem hoje geneticamente válidos, na verdade há muito

que foram ultrapassados pela inércia da sua própria circunstância, visto que, se por um lado depressa se percebeu que a prossecução de uma finalidade comum «por meio de realizações concretas que criem em primeiro lugar uma solidariedade de facto» (ibid.) se revelou afinal esvaziada do seu originário élan programático, também por outro passou despercebida por demasiado tempo uma estranha amnésia da comunicação política por aquilo que verdadeiramente poderia conferir um mínimo de coesão a esse teleológico desígnio de cooperação solidária, a saber o **potencial integrador da cultura**.

Ora, talvez esse déficit de memória cultural possa explicar, quer-nos parecer, a razão pela qual o almejado processo de uma integração europeia tenha permanecido muito aquém dos seus mais promissores intentos. Incapaz, com efeito, de criar um compassado equilíbrio entre alargamento extensivo das idiossincrasias específicas (de lógica aglutinadora e crescentista) e aprofundamento intensivo das matrizes comuns (de lógica homeostática e sustentabilista), intalou-se a ilusão de que a dinâmica agregadora que permitia somar países atrás de países ao núcleo originário fundador seria mais que suficiente para dispensar as sociedades politicamente envolvidas de adensar com-os-outros (e não apesar-deles) os seus múltiplos e recíprocos sentidos de pertença, representação e interacção. Com efeito, um criterioso incentivo de aprofundamento poderia muito bem, a par de uma correlativa disponibilidade de alargamento, ter contribuído para consolidar a tão almejada cooperação solidária intereuropeia, sem que isso redundasse forçosamente numa inconsequente anulação das idiossincrasias culturais historico-politicamente diferenciadas. Contudo, verdade seja dita, tal não passou de uma onírica efabulação, na medida em que, o processo de construção comum da casa (*oikos*) ficou ora capturado, do ponto de vista sistémico, por uma *oiko-nomia* a reboque, nas suas entrelinhas, de uma inconfessa *teologia salvífica* do crescimento (de alavancagem industrial no início, de protecção agrícola logo a seguir, de harmonização cambial e unificação monetária depois e, finalmente, de livre e global

circulação de pessoas, bens, serviços e capitais), ora manietado, do ponto de vista arquitectónico, a um travejamento político-constitucional cuja natureza comunitária não raro se afigura aporética na sua transposição e aplicabilidade aos diferentes ordenamentos jurídicos nacionais (veja-se v.g. a sucessiva revisão de tratados da União Europeia e as larvares hesitações quanto à opção por um modelo de partilha ou de transferência de poder entre os estados-membros, isto para não falar da estabilização dos critérios e direitos de cidadania em ecossistemas democráticos crescentemente entrópicos).

Quer isto dizer que a arquitectura de construção do espaço económico-político da Europa quedou-se apenas pelo espessamento da sua volumetria geo-política, tecno-burocrática e macro-económica, sem se fazer acompanhar de um *design* de **aprofundamento identitário por via da cultura**, ficando desta feita o **ideal de coesão solidária** – bem patente no espírito visionário não só de Robert Schuman, mas também no de outros pais fundadores como Jean Monet, Winston Churchill, Alcide De Gasperi, Konrad Adenauer, Joseph Bech, Johan Willem Beyen, Walter Hallstein, Sicco Mansholt, Paul-Henri Spaak e Altiero Spinelli – à espera de um Godot que, de facto, nunca mais chegou e muito provavelmente jamais haverá de chegar.

Apesar das suas labirínticas, oscilantes e erráticas deambulações, a Europa manifesta, como bem intuirá George Steiner, um peculiar sentido de espacialidade através do qual qualquer experiência humana pode “manu-facturar”, “per-correr” e, por isso mesmo, “e-videnciar” a fisionomia cultural da sua paisagem:

«metaforicamente, mas também materialmente, esta paisagem foi **moldada**, humanizada, **por pés e mãos**. Como em nenhuma outra parte do globo, as costas, os campos, as florestas e os montes da Europa, de La Coruña a S. Petersburgo, de Estocolmo a Messina, **tomaram forma**, não tanto devido ao tempo geológico como ao tempo histórico-humano...» (in *Uma ideia de Europa*, p. 28).

Ora o que permite “moldar” – para usar as palavras de Steiner – uma materializada e concreta fisionomia identitária de “Europa”, encontra-se, por mais paradoxal que pareça, embrionada naquela crucial dimensão que foi sendo, senão expurgada, pelo menos esquecida nos discursos oficiais, na narrativa tecnocrática e na retórica política daqueles de quem politicamente se esperava que soubessem cuidar em primeira mão da sua gest(aç)ão, a saber a **cultura**.

São três, a bem dizer, os componentes de uma protogénese cultural europeia cujo rasto se foi progressivamente dissolvendo, se não em deliberada omissão, pelo menos em negligente esquecimento: a cultura cretense, a cultura ateniense (o mesmo é dizer greco-romana) e a cultura cristã. Andrés Ortiz-Osés condensa admiravelmente cada um deles, referindo, no tocante ao berço cretense, que a Europa exhibe um lastro feminino e matriarcal não tanto devido à origem mitológica do seu nome (a que já aludimos atrás), mas sobretudo pela preponderância religiosa de uma deusa-Mãe em virtude da qual a mesma ilha era designada de “máttria” (e não “pátria”, como ocorrerá um pouco mais tarde e noutras latitudes), bem assim pelo facto de o respectivo Labirinto, por onde deambulava o afamado e funesto Minotauro (arquétipo das forças obscuras e indomáveis da natureza), mimetizar uma caverna-matriz: nesse sentido, «a Europa não tem um nascimento patriarcal, mas matriarcal, pois provém de uma ilha no meio do Mediterrâneo governada pela Deusa, e não da cabeça de Zeus, como mais tarde Atena e a cultura de Atenas. A cultura cretense traduz a racionalização ou europeização da cultura egípcia: em frente a Creta está Alexandria. Creta é o domínio do mito e da imaginação simbólica, da exuberância oriental contida no Ocidente, tal como é mostrado nos preciosos afrescos do Palácio de Cnossos» (in *Europa: orígenes culturales*, pg. 16). Já no respeitante ao berço ateniense, a Europa extrai dele, segundo o autor, a sua configuração racional (*lógos*) e política (*pólis*) sob a égide de Atena, a deusa já não de origem matriarcal (mediterrânica), mas nascida da cabeça de Zeus – divindade dotada de instinto paternal (*protector*) por influxo nórdico

das culturas indoeuropeias e de poder régio (subjugador) por influxo oriental das culturas mesopotâmicas; progredindo para sul até Creta, aí onde Teseu, entra no Labirinto para enfrentar o Minotauro e dele sai munido do fio oferecido pela sua amada Ariadne, a cosmovisão ateniense impõe a uma estruturação matriarcal pré-existente uma ordem patriarcal e régia baseada num modelo de organização que, através da abstracção do significado pré-politizado da tribo e da inteligibilidade pré-razional do mito, culminará na metamorfose do estado da Razão em razão de Estado enquanto paradigma político da Europa (ela própria cidade-Estado por antonomásia); essa Razão que Atenas outorga encerra, todavia, uma aporética ambivalência, pois se por um lado ela promove a superação democrática do elemento tribal e irracional, por outro, quando a apologia grega da fruição da “vida-bom-em-vista--do-bem-comum” pela deliberação ponderada da Ética se encontra e funde com o pragmatismo romano da administração da “coisa-pública--em-vista-do-interesse-geral” pela ordenação normativa do Direito, a razão de Estado adquire um carácter abstracto que autocraticamente se procura impor “de cima para baixo” e perpetuar “in-definidamente”: nesse sentido, «em Atenas, testemunhamos a transição de uma antiga cosmovisão naturalista, dominada pela Deusa, para uma cosmovisão olímpica dominada por Zeus/Júpiter. O orgulhoso *Logos* grego funda-se na repressão/opressão do mito simbólico, isto é na paixão (*pathos*). No entanto, é necessária uma grande mediação entre paixão e razão, *pathos* e *logos*, (...) <realizada> pelo cristianismo como religião europeia fundacional, com as suas obscuras sombras e a sua brilhante luminosidade» (in *ibidem*, pg. 17). No referente, pois, ao berço cristão, o grande contributo polariza-se em torno da noção de pessoa, entendida na sua radical dimensão intersubjectiva e relacional, isto é precisamente naquele plano que atinge o âmago da axiologia mais profunda do Evangelho, à luz da qual a estranheza, a rejeição e a indiferença não só expõem e testam a fé do crente perante a vulnerabilidade do outro, como lhe exige a inadiável tarefa de o incluir solidariamente numa “frátria”: nesse sentido, «o

cristianismo procede do judaísmo mediterrânico, sintetizando tanto o fundo matriarcal do Mediterrâneo quanto o fundo patriarcal hebraico. Mas a originalidade do cristianismo original de Jesus de Nazaré consiste em ultrapassar e co-implicar a pátria na fraternidade do senso comum / comunitário – Igreja – como fraternidade universal. O Deus cristão não é mais a Deusa Mãe do Mediterrâneo, nem o Deus Pai do Antigo Testamento, mas o Deus-à-mão: a encarnação de Deus na humanidade aberta de Cristo. O cristianismo é uma religião nascida no Próximo-Oriente, mas que renasce em Roma e se dissemina pelo Império Romano, tornando-o a religião do Império, com a sua herança imperial, mas de um império temporal convertido em espiritual (...) A origem da Europa resulta fundamentalmente de uma combinação entre o *eros* mediterrânico e a *razão* indo-europeia, entre o catolicismo ortodoxo do sudeste e o protestantismo centro-nórdico, mas deve tornar-se uma fraternidade entre o matriarcal e o patriarcal. Dionísíaco e Apolíneo, o coração e a razão. No centro ou no meio da virtude está a mediação de contrastes, norte e sul, frio e calor, abstração e paixão.» (in *ibidem*, pg. 17-18).

Mais do que um conceito ou uma representação eidética, a Europa encontra-se, ao que se vê, entregue à tarefa discursiva de se “a-presentar” como realidade ou, melhor dito, como “realização” daquela capacidade mediacional para entrelaçar extremos, polaridades e tensões aparentemente inconciliáveis pela partilha comum de um *logos* que, já desde Aristóteles, se postula como signo r(el)acional do *zoon politikon* (in *Política*, I, 2, 1253a 2-3) e, por influxo do cristianismo, como possibilidade “in-carnada” de “coabitação-na-diferença” (*oikoumene*). Sem qualquer menosprezo pelo gesto metafísico que que lhe procura captar uma essência – seja esta entendida como unidade substancial, definição conceptual, princípio universal ou noção abstracta –, a Europa só se apropriará dessa tarefa na medida em que recuperar o espanto e a perplexidade de se descobrir (ou não deveríamos dizer antes inventar?) como **problema** que, *ab ovo ad mala*, continuamente a desafia e a mo-

biliza na imprevisível topografia do seu devir histórico. E quando uma realização assim se dá-a-pensar, o lance aporético que a configura medularmente, condena, por assim dizer, ao fracasso qualquer veleidade de a capturar como um *apriori* absolutamente constituído, fazendo emergir o seu **lastro cultural comum**.

Ora, aquilo que confere à “europeidade” uma matriz comum, um certo ar de família, pode ser “identificável” no “texto-em-ação” de um “estar-a-ser” cuja auto-interpretação depende da conjugação crítica de **expectativas pragmático-existenciais** que instauram teleologicamente a doação de sentido ao fluxo acontecimental e de **representações simbólico-normativas** que ordenam sistemicamente o exercício do poder legitimado, graças à **mediação cultural** de um **horizonte de pertença** individual (pessoal) ou colectiva (comunitária). Sucede, todavia, que a intercompreensão cultural de uma identidade europeia vive marcada por uma radical ambiguidade: se, por um lado, ela parece colocar-nos no trilho dessa vontade tão ocidental de darmos a nós próprios um nome (como bem intuiu Eduardo Lourenço, na sua obra *L'Europe Introuvable: jalons pour une mythologie européenne*, designadamente in *De l'Europe comme culture* (*ibidem* pp. 21-29) em função do que somos ou devemos-ser; por outro, ela parece retardar *ad aeternum* esse mesmo intento, oferecendo, quando muito, o desafio de nos surpreendermos no que “estamos-a-ser” ou naquilo em que nos “estamos-a-tornar”. O limiar onde a Europa se projecta em demanda dessa identidade “procurada-já” e “ainda-não-adquirida”, fechar-se-á a partir do momento em que deixar de se oferecer como repto esfíngico de múltiplos itinerários e encruzilhadas ou, se se preferir, como signo daquela indesejável aporia que Jacques Derrida, em *L'autre cap*, formula em provocante bifurcação: «ou retornar a uma Europa que ainda não existe, (...) ou retornar a uma Europa das origens que importaria em suma restaurar, recuperar, reconstituir, durante uma grande festa de reencontros» (*ibidem* pp. 14-15).

Desde que, graças à dinâmica globalista dos descobrimentos, a Europa se viu desafiada a rever-se nos “outros”, o gesto metafísico subjacente à tarefa quase sisífrica de procurar para si mesma um nome que lhe destine algo a “fazer”, paradoxalmente já está “aí” oferecido como horizonte de todas as realizações possíveis. Apesar dos múltiplos nexos que se entrelaçam num ecossistema de estados soberanos capazes de interagir em vista da prossecução de interesses comuns, a Europa não se cristaliza numa essência, não se reduz a um somatório de partes, não se esgota numa totalidade funcional. Deixemos, por isso, de lado a Europa dos mapas e dos gabinetes. Não é propriamente o sentido geográfico e burocrático que nos preocupa agora. Na verdade, se, de acordo com Eric Voegelin, a experiência política se repercute na forma como cada comunidade humana ordena elementar, existencial e transcendentalmente as representações simbólicas da sua auto-compreensão noética, histórica e societária (vide *The New Science of Politics: an introductory essay*, 1952), afigura-se legítimo sondar o que é que configura simbolicamente a **auto-compreensão cultural** de uma certa “europeidade”. O que se interroga, ao fim e ao cabo, tange, no que à Europa diz respeito,

«(...) a unidade de uma vida, de um agir, de um criar espirituais: com todas as finalidades, interesses, cuidados e esforços, com as formações finalisticamente produzidas, as instituições, as organizações. Aí agem os homens individuais em múltiplas sociedades de diversos níveis, em famílias, tribos, nações, todas íntima e espiritualmente ligadas (...) na unidade de uma forma espiritual. Às pessoas, às associações de pessoas e a todas as suas realizações culturais deve ser outorgado, com isso, um carácter que universalmente as vincula».

Extraídas de um singular e luminoso recanto da obra de Edmund Husserl, *A Crise da Humanidade Europeia e a Filosofia*, estas palavras expõem com uma notável profundidade aquilo que o filósofo alemão pressentia como sentido teleológico da figura espiritual a que chamamos Europa (*ibidem*, 319). Polarizada por esse fim (*telos*), a Europa não é algo

que se encontre propriamente prescrito numa deontologia ou inscrito numa ortodoxia que determine aquilo que a Europa «deve» ou «há-de-ser», mas algo que se consciencializa como parentesco interior de um “ter-que-se-fazer” que integra as multiformes e plurívocas idiossincrasias culturais na “universalidade concreta” – segundo a feliz expressão de Joaquim Cerqueira Gonçalves, no seu texto «L’Europe des cultures, des pensées e de la pensée» (*ibidem*, pg. 68) – de um “estar-em-casa”, afinal a nossa casa comum europeia...

Bibliografia

- DERRIDA Jacques, *L'autre cap*, Paris: Minuit, 1991
- GILSON Étienne, *A Evolução da Cidade de Deus*, trad. João Tórres, São Paulo: Herder, 1965
- GONÇALVES J. Cerqueira, «L’Europe des cultures, des pensées e de la pensée», in *Itinerâncias de Escrita*, vol I: *Cultura/Linguagem*, Lisboa: INCM, 2011, 62-69
- HUSSERL Edmund, *A Crise da Humanidade Europeia e a Filosofia* [= *Die Krisis des europäischen Menschentums und die Philosophie*], trad. Pedro M. S. Alves, Covilhã, LusosofiaPress, 2008
- LOURENÇO Eduardo, *L’Europe introuvable: jalons pour une mythologie européenne*, Paris: Métailié, 1978
- ORTIZ-OSÉS Andrés, «Europa: orígenes culturales», in *Acontecimiento*, 111 (2014) 16-18
- SOARES Leonardo, *Pré-história de um conceito: o mito de europa*, <http://dx.doi.org/10.17851/2317-2096.19.4.137-148>
- STEINER George, *A ideia de Europa*, Lisboa, Gradiva, 2005
- The Schuman Declaration – 9 May 1950 in https://europa.eu/european-union/about-eu/symbols/europe-day/schuman-declaration_en
- VOEGELIN Eric, *The New Science of Politics: an introductory essay*, Chicago: University of Chicago Press, 1952