

# Cultura portuguesa/culturas da Europa: aporias e interrogações de Eduardo Lourenço<sup>1</sup>

MIGUEL-PEDRO QUADRIO \*

[...] a partir do ano de 1980, o projecto heterodoxo de Eduardo Lourenço sofre uma transformação radical: sem deixar de continuar a pensar «Portugal», toma agora como objecto determinante dos seus estudos o objecto «Europa», onde aplica as mesmas teses heterodoxas que aplicara a Portugal. Eduardo Lourenço, ressuscitando a heterodoxia, inicia agora uma meditação sobre a Europa através das mesmas categorias históricas e culturais que aplicara a Portugal: «irrealismo prodigioso», «imagem e contra-imagem», «identidade cultural hipertrófica»... Nasce assim um novo Eduardo Lourenço, ou, melhor, uma segunda fase do seu pensamento [...]. Esta fase verá assim nascer um novo Eduardo Lourenço, criador do pensamento mais heterodoxo existente sobre a Europa, não no sentido de criticar, contradizer ou propor uma alternativa à Europa, mas no sentido de a pensar como uma totalidade histórica, como até então pensara Portugal. Se, até à década de 1980, Eduardo Lourenço também pensara a Europa, pensara-a, porém, como conceito subsidiário de Portugal, sendo este último que se encontrava no cerne do seu pensamento.

MIGUEL REAL, *Eduardo Lourenço e a Cultura Portuguesa*, pp. 82-83

## 1. Introdução: Europa ou «ficções europeias»?

Em «Fictions of Europe», texto que publicou no primeiro trimestre de 1991 – redigido antes, portanto, do célebre Golpe de Agosto, que preanunciou a extinção da União das Repúblicas Socialistas Soviéticas, concretizada a 25 de Dezembro desse mesmo ano –, Jan Nederveen Pieterse (1993, 1991<sup>1</sup>: 230) pôde ainda atribuir à “Europa” que vinha sendo imaginada pelas Comunidades Europeias, desde 1957, a classificação de *buffer zone between the superpowers*, definindo-a como um lugar vazio, mais do que propriamente negativo, cercado apenas pela sua posição relativa no xadrez geoestratégico em que se empenhavam as superpotências de então (os Estados Unidos da América e a URSS).

---

\* Assistente da Faculdade de Ciências Humanas da Universidade Católica Portuguesa.

Ancorando-se no que designa como «realidade histórica» (cf. *ibidem*: 228), o sociólogo holandês encerra a argumentação da dupla tese acerca da “cultura europeia” que desenvolve nesse ensaio com esta segura peculiar. Assim, afirmara, em primeiro lugar, que uma perspectiva unitária de cultura europeia resultaria de “ilusões imperiais” passadistas (cf. *ibidem*: 228); e, em segundo lugar, que a recriação da Europa, empreendida em 1992, só teria alcançado um lugar operativo na História global, caso as «*the great walls of empire*» fossem trocadas pelas «*multicultural realities and opportunities of post-imperial Europe*» (cf. *ibidem*).

Pieterse fixou o ano de 1992, porque intentava contribuir para dois debates concretos, que vinham tendo lugar desde os anos 80 do século xx: o primeiro desenvolvia-se em torno do conceito de “Europa” que deveria presidir à elaboração do Tratado da União Europeia. O também conhecido como Tratado de Maastricht – assinado a 7 de Fevereiro de 1992 e em vigor desde 1 de Janeiro de 1993 – estatuiu juridicamente a pretensão, manifestada pelos governos dos Estados-membros, de evoluírem da concretização de um mercado comum, que impulsionara a fundação da Comunidade Económica Europeia, em 1957, para uma cooperação alargada e substantivamente politizada, plasmada na figura institucional de uma União Europeia; o segundo debate que interessou Pieterse tinha por objecto o programa histórico-ideológico a desenvolver nas comemorações espanholas e portuguesas do quinto centenário do maior feito das respectivas expansões ultramarinas (relembre-se a visibilidade internacional então obtida pela preparação das exposições universais de Sevilha e de Lisboa, que se realizariam nos anos celebrativos de 1992 e de 1998).

Esta concepção torna-se particularmente interpelativa quando a confrontamos com dois outros modelos de leitura da cultura europeia contemporânea (e, nela, da cultura portuguesa). O primeiro surge num documento programático oficial da União Europeia – refiro-me à «Declaração por ocasião do 50.º aniversário da assinatura dos Tratados de Roma», assinada em Berlim, a 25 de Março de 2007, por José Manuel Durão Barroso (presidente da Comissão das Comunidades Europeias), Angela Merkel (presidente em exercício do Conselho da União Europeia) e Hans-Gert Pöttering (presidente do Parlamento Europeu), também conhecido como «Declaração de Berlim» –; e o segundo é gizado por Eduardo Prado Coelho, em 1997, no texto «A cultura portuguesa num contexto europeu».

Ainda que resumidamente, gostaria agora de reter os aspectos mais significativos de ambas as propostas, antes de regressar à argumentação de Jan Pieterse.

Enquanto se aguarda, para que possa entrar em vigor, a ratificação pelos 27 Estados-membros da UE do «Tratado de Lisboa, que altera o Tratado da União Europeia e o Tratado que institui a Comunidade Europeia» – processo já quase completado, que aguarda a resolução do bloqueio institucional levantado pela sua

recusa no referendo irlandês, realizado a 12 de Junho de 2008 –, a experiência comunitária europeia encontra na Declaração de Berlim a sua mais recente moldura valorativa, nela se destacando – a meu ver – dois sinais tão cruciais como inquietantes: a releitura unívoca quer da História europeia, quer dos (não explicitamente referendados) desideratos contemporâneos dos povos da Europa; e a definição peremptória de “bem comum”, consubstanciada, afinal, na própria UE. Veja-se o preâmbulo da Declaração:

A Europa foi, durante séculos, uma ideia, uma esperança de paz e de entendimento. A esperança tornou-se realidade. A unificação europeia trouxe-nos paz e bem-estar. Criou um sentimento de comunhão e venceu divergências. Foi com o contributo de cada um dos seus membros que a Europa se unificou e que a democracia e o Estado de direito foram reforçados. Se a divisão *contra naturam* da Europa está hoje definitivamente superada é graças ao amor que os povos da Europa Central e Oriental nutrem pela liberdade. A integração europeia é a prova de que tirámos ensinamentos de um passado de conflitos sangrentos e de uma História marcada pelo sofrimento. Vivemos hoje numa comunhão que nunca antes se havia revelado possível. Nós, cidadãos e cidadãos da União Europeia, estamos unidos para o nosso bem.

O segundo modelo – proposto, em 1997, por Eduardo Prado Coelho – deve ser articulado com o seu ensaio «As lógicas da cultura», de 2004. Extremamente paradoxal – como talvez não pudesse deixar de ser uma das primeiras tentativas alicerçada de submeter a cultura portuguesa ao novo paradigma dos Estudos Culturais –, Prado Coelho (1997: 79) começa por formular um inventário – que considera «conhecid[o] e, com pequenas variações, largamente consensual» – das «contribuições fundamentais da Europa para a história da humanidade» (cf. *ibidem*), apresentando-as como se fossem indiscutíveis, genuinamente europeias e, em si mesmo, homogéneas:

[...] o humanismo grego e romano, a força das grandes correntes religiosas (judaísmo, cristianismo), o Renascimento, a ciência e o racionalismo, o pensamento liberal, a revolução industrial, o romantismo, as doutrinas socialistas, a modernidade e a dialéctica das vanguardas, a passagem da modernidade à pós-modernidade. (*Ibidem*)

O relançamento destes limites histórico-ideológicos da cultura europeia não o impossibilita de reconhecer que

[...] o que importa na cultura europeia, não são apenas as ideias mestras (cristianismo, humanismo, razão, ciência), são estas ideias e os seus contrários. [...] O que importa na vida e no devir da cultura europeia é o encontro fecundante das diversidades, dos antagonismos, das concorrências, das complementaridades. (*Ibidem*: 85)

A relação dialéctica entre este conceito de “crise”, aqui tornado num princípio epistemológico da Europa cultural, e a busca de um núcleo identitário comum – recorrente aspiração utópica das culturas europeias – teria desencadeado convergências intra-europeias, desde, pelo menos, o século XII. Ainda segundo Prado Coelho – que segue, neste seu ensaio, a obra *L'Europe et ses Nations*, do pensador polaco Krzysztof Pomian –, a religião, primeiro, e a Razão, entre os séculos XVII e XIX, corresponderiam aos tais núcleos agregadores, que, apesar de um pontual magnetismo, falharam a pretendida homogeneização das culturas europeias. Ora, como reagiria Prado Coelho à «paz e bem-estar» – entretanto alcançados pela União Europeia, segundo a Declaração de Berlim – que constituem o núcleo da terceira tentativa que é levada a cabo, desde os anos 50 do século XX, pela ex-CEE, pela ex-Comunidade Europeia, depois, e, agora, pela União Europeia?

Inteligentemente, o ensaísta antecipa este desígnio e confronta-o com duas aporias óbvias, a saber, a impossibilidade de as culturas da Europa reclamarem um mito fundacional agregador, porque «o espaço da modernidade, em que emerge o desejo de uma unidade europeia, é, ao mesmo tempo, um espaço da experiência da fragmentação: a experiência de uma impossibilidade da Origem» (*ibidem*: 85), mais ainda quando esta nova convergência obedece a «um modelo temporal vectorizado pela noção de futuro»; e – segunda aporia – a pretensa força holística e matricial da cultura europeia:

[...] ao aceitarmos a energia da mestiçagem como matriz de toda a cultura, estamos, no fundo, a dizer que, se não existe *uma* cultura europeia, é porque toda a cultura é uma emanção do espírito europeu. Toda a cultura, isto é, todas as culturas, na medida em que se comunicam e traduzem na linguagem da razão universal. É por isso que a cultura europeia não se mundializa por acaso; mundializa-se *por essência*. (*Ibidem*: 86)

Projectando num futuro indeterminado a consumação do seu projecto dialécticamente transformado à medida da superação de contradições inevitáveis, a União Europeia, à maneira da filosofia hegeliana, não necessita de outro mito fundacional agregador que não seja ela mesma, na sua mudança e no seu horizonte. A primeira aporia de Eduardo Prado Coelho parece-me, pois, menos resistente do que a questão da *energia da mestiçagem como matriz de toda a cultura*, sinalizada na segunda.

Afirmar a cultura europeia como cultura da Razão que, por o ser, se “mestiçou” por essência (cf. *ibidem*: 86) levanta, necessariamente, a dúvida acerca da natureza desta *mestiçagem*. Neste mesmo texto (cf. *ibidem*: 86-87), o ensaísta restringe o *efeito de retorno* quase só ao diálogo complexo entre a Europa e a América (entenda-se: os Estados Unidos da América), na medida em que – sendo esta tantas vezes tomada como modelo da União Europeia (inspiração que considera inade-

quada e anacrónica) –, a ideia de Europa teria emergido, «de certo modo, *contra* a América» (*ibidem*: 87):

[...] os antieuropeus que hoje encontramos no interior da Europa vêm na ideia da unidade europeia um momento de um processo de americanização da Europa. Donde, são, ao mesmo tempo, *contra* a ideia de uma Europa unida e *contra* a América.

É, portanto, ocidental a mestiçagem que Prado Coelho detecta tanto no diálogo intra-europeu, proporcionado pelo estabelecimento da UE, como no processo de fascínio e rejeição que as culturas europeias desenvolvem relativamente aos EUA. Mesmo que, sete anos mais tarde, no seu texto «As lógicas da cultura», o autor considere que – para além «[d]a herança cristã, [d]a herança judaica e [d]a herança árabe» – a «capacidade específica de a Europa ser capaz de assimilar, incorporar, configurar e transfigurar diversas heranças e contribuições culturais» se alargou à «influência e energia que vêm, não apenas daquilo que se poderá chamar a “Europa extrema”, mas também das culturas que nos chegam de outros continentes» (cf. Coelho, 2004: 117), não deixa de ser nítido o filtro “ocidentalizado” através do qual se percepção esta “desfiguração”. A própria União reconhecerá em 2007 similar focalização interna, escrevendo-se no ponto I da Declaração de Berlim:

Defendemos na União Europeia a autonomia e as diversificadas tradições dos seus membros. As fronteiras abertas e a tão viva diversidade de línguas, de culturas e de regiões são para nós fonte de enriquecimento. Só em conjunto, e não isoladamente, poderemos alcançar muitos dos objectivos que nos propomos. A União Europeia, os Estados-Membros e as regiões e autarquias partilham entre si as diferentes actividades a empreender.

Penso ter evidenciado que esta segunda aporia subsume duas incertezas de escopos distintos. Proponho-me, assim, distinguir as consequências do efeito de retorno sobre a conjecturada essência dialógica da cultura europeia (e, nela, da portuguesa) da afirmação generalista da *mestiçagem como matriz de toda a cultura*, a qual, mesmo se evidente, não julgo autorizar o corolário deduzido por Prado Coelho (cf. 1997: 86), isto é, que *toda a cultura é uma emanção do espírito europeu*.

## 2. Concepção de multiculturalismo de Jan Nederveen Pieterse

Vamos, então, por partes. Como atrás referi, a americanização da cultura tem vindo a ser crescentemente percebida como ameaça, pelos interlocutores europeus (e não só). Quando Prado Coelho (1997: 87) afirma que aqueles que hoje são «*contra* a ideia de uma Europa unida» são-no porque se posicionam «*contra*

a América», está, uma vez mais, a absolutizar um juízo que, em minha opinião, deverá subdividir-se.

Em 1997, o autor presumira subtrair a cultura ao «devir-mundo» que a banalizou (cf. *ibidem*: 91) – «no desenho das roupas, na configuração dos objectos, na transformação dos parques e jardins, nas músicas que ouvimos ao telefone enquanto esperamos que o nosso interlocutor apareça» – através da sua separação rigorosa das “indústrias culturais”, assim tornadas indispensáveis:

É por isso mesmo que defendo a noção “indústria cultural”. É, ela, e não a cultura, que deve correr os riscos de se tornar alienatória. E é a cultura que lhe deve resistir. Mas resistir *com ela e contra ela*. Só assim a cultura pode aspirar à plenitude e dignidade do seu nome, voltando a ser o que sempre foi – o que resiste à socialização, à programação, à normalização. (*Ibidem*: 92)

Em 2004, no ensaio «As lógicas da cultura», Prado Coelho refreia o seu entusiasmo face à operacionalidade deste aparente ovo de Colombo. A hipótese de seccionar as “técnicas (potencialmente) alienantes”, às quais não atribuíra explicitamente uma pátria em 1997, da resistência através da cultura, termo que normalmente reserva para a “alta cultura” das práticas artísticas, surge-lhe, então, hipotecada pela emergência do novo paradigma da “cultura média”. Com este conceito, Dominique Wolton descrevera, positivamente, a nova dieta do modelo social contemporâneo, composta pela livre circulação de ideias, pela relevância crescente das indústrias culturais e pela democratização da cultura das elites. Prado Coelho glosa-o em sentido inverso, considerando que a “cultura média” – fruto da imposição dos «mecanismos niveladores da indústria de massas de matriz industrial americana» – vela o «declínio da cultura geral» ou da «cultura de massas», declínio em que – primeira objecção – «o livro (que funcionou tradicionalmente como metalinguagem em relação às outras práticas artísticas) deixou de ter um papel central no processo de formação cultural, entendido apenas como um elemento entre outros nessa nova configuração da cultura» (*ibidem*: 118), substituído que foi por uma modelização social que «se estrutura como um reflexo especular da relação do grande público com a televisão» (*ibidem*); e também – segunda objecção – declínio em que o propalado multiculturalismo mais não traduziria do que «o espaço de uma pluralidade rasurada».

Considerando que

[...] a primeira característica das sociedades contemporâneas é a de que a actual referência ao universal não é identificável com o universal da modernidade: nos nossos dias, cada grupo afirma os seus valores legitimando-os apenas pelo facto de serem os valores que lhe são próprios, e apenas isso (*ibidem*: 120),

Eduardo Prado Coelho sugere, entre outras medidas urgentes, uma verdadeira quadratura do círculo no contexto das sociedades democráticas europeias de hoje: a «protecção de critérios de valor, sem os quais não existem políticas culturais coerentes, mas que tenham em conta os diversos círculos de legitimação cultural (evitando a redução ao suposto gosto das elites) e a sua des-hierarquização progressiva» (*ibidem*: 121). Quando indexa a concretização de uma «Europa das culturas» «como lugar de resistência às guerras identitárias» (cf. *ibidem*: 120) à revisão dos «álibis pseudo-democráticos que levam à degradação da noção de valor universalizável» (*ibidem*), o ensaísta parece instalar-se num nublado lugar pré-político, acerca de cuja motivação infelizmente pouco ou nada esclarece, que não seja a indiciação da sua relutância perplexa e elitista diante da transformação cultural propulsionada pela globalização do Estado constitucional democrático.

O europeísmo tão resistente como equívoco de Eduardo Prado Coelho, que não alcança verdadeiramente determinar uma identidade para a cultura europeia, leva-me agora a retomar a sua afirmação de que «toda a cultura é uma emanção do espírito europeu. Toda a cultura, isto é, todas as culturas, na medida em que se comunicam e traduzem na linguagem da razão universal. É por isso que a cultura europeia não se mundializa por acaso; mundializa-se por essência» (Coelho, 1997: 86). Se Prado Coelho enumerava, em 1997, as «contribuições fundamentais da Europa para a história da humanidade» (*ibidem*: 79), invertendo a ordem das parcelas, na medida em que parecia resumir a História da Humanidade numa selecção, cronologicamente ordenada, de modelos religiosos, culturais, filosóficos, políticos, económicos, sociais e estéticos estritamente europeus; se, no mesmo texto, subsumia a identidade europeia num princípio epistemológico de “crise”, recorrendo a Edgar Morin (cf. *apud* Coelho, 1997: 84-85), assim matizando o seu fervoroso europeísmo; e, se temia, em 2004, que a “cultura média” de raiz norte-americana comprometesse a noção de valor universalizável (cf. Coelho, 2004: *passim*), só posso, então, entender a sua referência à *linguagem da razão universal* como estrita *emanção do espírito europeu*.

Estamos, como se nota, a percorrer um labirinto, no qual tanto nos perdemos por não encontrar saída numa explícita motivação pré-política, que valde universalmente a Razão e os valores dela decorrentes – solução de que se socorre Joseph Ratzinger, por exemplo, na sua conferência «A crise das culturas» (cf. Ratzinger, 2005: 17-41)<sup>2</sup> –, como igualmente nos confundimos, face à recusa de um «patriotismo constitucional» – conceito anti-essencialista de Jürgen Habermas –, que através de uma autocrítica «política da memória» favoreça a disseminação dos princípios de justiça, democraticamente gerados, pela «trama mais densa das

orientações culturais concretas», solução que Prado Coelho considera inopinadamente «pseudo-democrática».

Ora, é justamente este corolário que denuncia Jan Nederveen Pieterse (1993, 1991<sup>1</sup>: 225). Regresse-se, então, à argumentação da sua dupla tese, que nega – recorde-se – uma perspectiva unitária de cultura europeia, salientando a necessidade de abater as “grandes muralhas do Império” para que as “realidades e oportunidades multiculturais da Europa pós-imperial” encontrem o seu devido lugar.

As ilusões recicladas da Europa imperial, que, em sua opinião, animariam ainda a afirmação da UE, derivam da tentativa de definir a cultura e a identidade europeias através das «familiar stations of Europe: Greece / Rome / Christendom / Renaissance / Enlightenment / Industrialization / Colonialism», um percurso «from Plato to Nato» cujos pilares maiores seriam – «in shorthand» – o Cristianismo e o Iluminismo (cf. *ibidem*: 225 e 229). Visivelmente próxima da teoria dos dois momentos – subscrita por Prado Coelho (1997: 80 e ss.) e nevrálgica no debate teórico e histórico desencadeado a propósito dos “valores europeus” inspiradores que deveriam figurar no preâmbulo da (entretanto abandonada) Constituição Europeia –, esta fundamentação histórica é veementemente negada por Pieterse (1993, 1991<sup>1</sup>: 225-226), porque se trataria de uma reciclagem da «nineteenth-century elite imperial myth-formation», a qual «in addition to being chauvinistic, elitist, pernicious and alienating, it is wrong». E enumera as cinco razões que o levaram a concluir pelo desacerto: 1. aglutinação redutora das reais origens da cultura europeia; 2. negação dos contributos das culturas regionais e das subculturas europeias; 3. sobreposição da cultura de elite à cultura popular; 4. definição passadista, baseada na «inherited civilization»; 5. desconsideração do multiculturalismo actual, resultante dos processos de descolonização, das imigrações subsequentes (o espaço europeu alterou-se radicalmente quando os ex-colonizados, agora imigrantes nas antigas metrópoles, podem replicar aos ex-colonos: «*we are here because you were there*») e da globalização.

Sob o ponto de vista externo, esta *Europa '92* surge-lhe, pois, como «fortress Europe», onde à medida que as «internal borders become lower – [num processo resultante do aprofundamento paulatino da livre circulação de pessoas e bens] –, the external borders become higher», pela apertada contenção dos fluxos migratórios e do direito de asilo. Numa sugestão factualmente pouco sustentada, aventa que já se expandiram para os países do Mediterrâneo as atitudes racistas que, na Europa Central dos anos 70, reagiram à imigração provinda da Turquia, do Magrebe e da África Ocidental. Fechada num «fort, with the Straits of Gibraltar and the Bosphorus for moats», e encarando as novas fronteiras alargadas segundo um «European México syndrome» de portas fechadas aos que buscam este «New (Old)

World», a União Europeia não só controlaria aquela que considera a sua maior ameaça – a segurança, na tripla dimensão do «Islamic fundamentalism, poverty and high population growth» –, como, num «discreet neo-Malthusianism», geriria o (excluído) Terceiro Mundo como uma reserva de mão-de-obra acessível e barata (cf. *ibidem*: 227).

Embora actualmente se torne difícil aceitar a leviandade com que, em 1991, Jan Nederveen Pieterse encarou esta nova ameaça – que se revelaria mais do que profética, dez anos depois, através da série de aparatosos ataques e ameaças de ataques terroristas que atingiram alvos civis no Ocidente –, não pode deixar de nos fazer reflectir a sua conclusão sobre o chauvinismo europeu que está agora «prosperous, complacent, aloof», apesar de a identidade europeia já não poder (voltar) a ser «imperial» ou «expansionist [...] in the old sense»; e uma vez que o «imperialism is past: the era of decolonization is past and Third Worldism is no longer *à la mode*», a «Fortress Europe, in its cultural uniform, is not expansionist but critical» (cf. *ibidem*: 227-228).

Arriscar-nos-íamos, então, a iludir (e a alienar) este ponto crítico, confundindo a Europa de hoje com a própria Modernidade ou, se a olharmos sob o ponto de vista que Pieterse atribui aos norte-americanos, a descobrir nela um *protótipo nostálgico da Disneylândia* (cf. *ibidem*: 230). Tal tendência enclausurante – assacada já a um pós-modernismo que, «busy critiquing modernity», virou as costas ao Outro («the “pre-modern” world», cf. *ibidem*: 228) – estaria entretanto abrindo portas a um pensamento unanimista e ferozmente conservador, em que um emergente nacionalismo europeu – «propelled by market forces and media magnates and directives from a few Europe metropolis» – não só excluiria aqueles que, com pouco ou nenhum sucesso, batem insistentemente à porta da *fortaleza Europa*, mas esmagaria internamente, também, a real diversidade das nações europeias, cerceando as diferentes intervenções minoritárias que nelas ousassem questionar o papel vanguardista e modelar deste suposto abrigo iluminado e iluminador.

Ancorado na convicção de uma UE encaçada por essência num impasse conceptual equívoco, Pieterse (*ibidem*: 230) formula cinco paradoxos que, na sua perspectiva, ilustram as cinco razões para negar a fundamentação histórica – *i.e.*, cristã e iluminista – da identidade e cultura europeias. Registe-se como esta perspectiva colide frontalmente com o novo axioma europeu, expresso na Declaração de Berlim (preâmbulo) – «A Europa foi, durante séculos, uma ideia, uma esperança de paz e de entendimento. A esperança tornou-se realidade. A unificação europeia trouxe-nos paz e bem-estar» –, e mesmo com o conceito de *crise* em que Eduardo Prado Coelho (1997: 84-85) revê a identidade europeia.

A nova mitologia de uma origem comum da cultura europeia sugere a Pieterse, então, o primeiro paradoxo, a saber, que o europeísmo, como fenómeno da Modernidade, seria demasiadamente recente para justificar uma identidade; a actual negação dos contributos das culturas regionais e das subculturas europeias replicaria o paradoxo – o segundo – de uma Europa que seria, e teria sido sempre, realidade “descentrada”, onde as mudanças de paradigma cultural corresponderam à afirmação, por conflito, de centros diversos (assim na Renascença, no Iluminismo, na industrialização e na expansão colonial; assim numa Europa cristã de múltiplos “cristianismos”; assim face à tensão entre dogma e Razão; assim na Europa da autonomia civil e da liberdade do indivíduo que «[have] drawn into the background» experiências como o Nazismo e o Fascismo); a insistência na sobreposição da cultura de elite à cultura popular sugere a Pieterse o terceiro paradoxo de, neste «polycentric world», a Europa ter subsistido como sucessão de modelos de poder alternativos e opostos, alimentados pela renovação da estrutura social (assim se teriam afirmado as diferentes monarquias no século XVII; assim, a partir do século XIX, a medida do desenvolvimento teria sido o «national development»); o culto de uma «inherited civilization» comum não se sustentaria – quarto paradoxo – considerando que a colonização europeia de Oitocentos se teria processado numa renhida competição entre nações pelo aumento das áreas ultramarinas de influência (Pieterse reconhece, todavia, um paradoxo dentro deste paradoxo: gizar um plano colectivo de colonização contribuiu, inesperadamente, para a unidade em torno dos conceitos de «European civilization» e «mission *civilisatrice*», que naturalmente excluía, mas que arrogantemente se impunham, ao colonizado de “raça inferior”); a suposta homogeneidade da cultura europeia – desprezando os contributos do multiculturalismo provocado pelas trocas culturais e humanas entre as ex-metrópoles e as ex-colónias – seria paradoxalmente enganadora, na medida em que as primeiras só num já avançado século XX se teriam descoberto entre si, quando retornaram a “casa” – falhadas as respectivas aventuras imperiais –, e no momento em que se sentiram ameaçadas pela sombra das duas superpotências, que se afirmaram na Primeira e na Segunda Guerra Mundiais (as quais, entretanto, entraram em declínio, ao mesmo tempo que os BRIC polarizam novos centros), ou seja, na altura em que a Europa se teria tornado, afinal, numa mera «buffer zone between the superpowers».

### 3. Memória e heterodoxia na terceira via sugerida por Eduardo Lourenço

A «mission *civilisatrice*» que simultaneamente alimentou e ramificou uma ideia de Europa, no final do século XIX e na primeira metade do XX – o paradoxo dentro do paradoxo que espantou Pieterse –, encontra no pensamento de Eduardo Lourenço (cf. 1994a, 1987<sup>1</sup>: 67-68) um acolhimento mais cúmplice, sendo encarada como expressão derradeira de uma «*memória europeia*», de uma «*cultura de historiadores*», de «uma busca de *sentido* para a soma milenária de acontecimentos, actos, invenções e pensamentos que nós chamávamos *Civilização*».

O tempo pós-colonial do retorno, quando a Europa se reduziu, estratégica e geograficamente, à «buffer zone between the superpowers» (Pieterse, 1993, 1991<sup>1</sup>: 230), corresponderia já ao tempo da *emergência do recalçado*, na perspectiva do ensaísta português.

Antecipando para o final da década de 40 do século XX a decepção da inteligência europeia com as suas raízes putativas, Lourenço (*ibidem*: 68) fragiliza o ressentimento de Pieterse (cf. 1993, 1991<sup>1</sup>: 225) contra uma União Europeia, que se teria imaginado como síntese inultrapassável entre Cristianismo e Iluminismo, reclamando uma história «from Plato to Nato» (cf. *ibidem*: 229):

Em sentido profundo, a maioria dos intelectuais pós-guerra, em especial, os dos últimos trinta anos, são *antieuropeus*. Assimilada a espaço privilegiado da *forma capitalista e burguesa da existência*, a Europa é para esses intelectuais eminentes um objecto de *denúncia* permanente, de acusação, de irrisão e de erosão. De *nave mobile* para Gracián, de Europa portátil, mensageira e medianeira universal de ciência, de cultura, de religião militante, com a violência inerente a tal missão, a Europa dos anos pós-guerra, a Europa que se encaminha iluminada, rica e sonâmbula para os alvares do terceiro milénio, é a *nave qui va* de Federico Fellini. Mas que vai para onde? (Lourenço, 1994a, 1987<sup>1</sup>: 68)

No modo como interroga o futuro europeu neste texto de 1987 – suscitado pela proximidade do vigésimo aniversário da crise universitária que varreu a Europa em 1968, maximizada através da implosão, não apenas simbólica, do «seu modelo sorbónico arquetípico» (*ibidem*: 73) –, é particularmente evidente a indistigável nostalgia com que lamenta a vacilação dessora Europa da memória, apesar da «violência inerente a tal missão» (*ibidem*: 68), na medida em que recusá-la equivaleria a hipotecar irremediavelmente a «*problematicidade intrínseca*» da busca de um *Sentido*, constante, núcleo – em sua opinião – da identidade cultural europeia (cf. *ibidem*: 71):

Por mais concretos que possam ser hoje os perigos que ameaçam a Europa e que são distintos dos que concernem à humanidade inteira ou estão relacionados com eles, o

único que realmente é mortal – pelo menos para uma certa *ideia de Europa* – é o da sua *indefinição* como realidade: histórico-espiritual, quer dizer, como cultura, como espírito e alma. (*Ibidem*: 69)

Ora, a reorientação europeia da cultura portuguesa no pós-25 de Abril teria sido surpreendida por este recalçamento bipolarizado, ou seja, pela subterrânea menorização da Europa, provocada pela tensa atracção centrípeta que, após 1945, sobre ela exerceram os EUA e a União Soviética, as duas superpotências de então: a primeira impôs-se à generalidade da Europa, através do modelo económico do capitalismo de mercado, mais tarde instituído em paradigma de toda a produção cultural pós-moderna; a segunda seduziu em especial os intelectuais, nomeadamente os franceses, acelerando – *a contrario* dos seus objectivos geoestratégicos – a diluição das fronteiras arcaicas da cultura e da sociedade, através das inesperadas transfigurações e radicalizações sofridas pelo marxismo-leninismo clássico, quando posto em contacto com o tempo acelerado e livre de uma Europa Ocidental mais americanizada do que podia (e queria) suspeitar:

O mais paradoxal neste sentimento de termos ascendido a uma espécie de maioridade cultural é que isso acontece quando o estatuto da cultura sofreu, e sofre ainda, uma metamorfose e mesmo uma perda de dignidade pelo próprio facto de uma culturização planetária que põe termo – ao menos em relação ao consumo de massa – à própria função da cultura como supremo critério de distinção (para lembrar Bourdieu), que foi afinal o seu pelo menos desde o Renascimento. (Lourenço, 1999: 20)

Este “quando” a que Eduardo Lourenço se refere situa-se justamente no momento em que o *esplendor do caos*<sup>3</sup> – isto é, o tempo cíclico americano que, na sua não-História, privilegia o hoje, movendo-se circularmente em torno do “mesmo” conhecido – foi aceite na Europa como substituição do tempo histórico progressivo, o tempo da heterodoxia – como Hegel e Nietzsche o sonharam – em que o jogo suplantou o Sentido:

É o nomadismo aproblemático de uma civilização a caminho da domesticação definitiva da humanidade, sufocada de bens e comodidades, [...] [absorvida pela] pulsão autodestrutivamente épica do imaginário americano em vias de se tornar – através da música, do cinema, da poética da vertigem e da assumida exaltação ou mesmo osmose – com o imemorial e visceral – o paradigma de uma nova maneira de viver e habitar o mundo como que sem história. (*Ibidem*: 17)

Sintoma evidente desta aculturação seria, pois, o desprestígio da Razão na pós-modernidade europeia, entendida por muitos como única via de expiar a

*Grande Culpabilidade Ocidental* (*ibidem*: 67), supostamente resultante – era essa a visão de Pieterse (cf. 1993, 1991<sup>1</sup>: 230) – de séculos de europeização forçada do mundo:

Absurdo mas compreensível reflexo antieuropeu, muito generalizado pelos tempos que correm, [...] de considerar esse mesmo culto do racional, da Razão como *o pecado cultural*, se não *o pecado histórico original do homo europeus*. (Lourenço, 1994a, 1987<sup>1</sup>: 71)

No entanto, a Razão foi, a seu ver, fundamento, processo e destino da cultura europeia. É segundo este pressuposto que define “cultura” como renovação incessante e infundável da *hybris* prometeica – «chamamos cultura, mesmo sob o seu único nome com sentido pensado, o da Filosofia, ao pensamento enquanto palavra que interroga ou desafia aquilo que a ideia de Deus encobre, esse roubo perpetrado a sangue mais ou menos frio durante quase três mil anos (*ibidem*: 72) –, entendendo o qualificativo “europeia” como sinalizador quer do seu lugar de origem, quer do modo de a viver, quer ainda do horizonte identitário comum que antecede e excede o edifício político instituído com a União Europeia:

O lugar histórico e metafísico desse roubo de olhos abertos chamou-se Europa e foi nesse horizonte que o espírito europeu se autodefiniu e conheceu as suas metamorfoses. Sob a forma da sabedoria antiga, ou sob a forma cristã, a Europa foi radicalmente a tentativa de encontrar uma resposta para uma única questão: que *é*, ou *quem é* essa realidade que pela boca de Parménides os gregos chamaram *Ser* e em termos bíblicos se autodefiniu no texto sacro como «aquele que *é*»? Até uma data recente nós não duvidámos de que tínhamos a capacidade de formular a interrogação. (*Ibidem*)

Esta aporia em torno da *Razão* tem vindo a ser contornada, considera Lourenço (cf. *ibidem*), através da «experiência lúdica do *não-sentido*, que constitui hoje a flor de luxo da vanguarda pensante da nossa Europa», enfatizando nela a contribuição de intelectuais como Ludwig Wittgenstein, Michel Foucault ou Gilles Deleuze. Apesar de *perigosamente mortal*, o jogo substituiu «o *mythos* [feito] *logos*, [...] palavra que corta o enraizamento imaginário no mundo, *razão*, ou *consciência dela*» (*ibidem*), deslocação na qual o autor teme que a Europa comprometa a sua vocação para a «errância», que distinguiu os europeus «como portadores da ideia mesma de Universidade-Universalidade».

A sua definição prometeica de cultura aproxima-o curiosamente de Pieterse (1993, 1991<sup>1</sup>: 229), quando rejeita o suposto segundo pilar (o cristão) da unificação europeia<sup>4</sup>, embora dele divirja totalmente ao exaltar a «*ciência*» – «conceito de essência e história gregas» (cf. Lourenço, 1994a, 1987<sup>1</sup>: 72) – como identidade

simbólica e desterritorializada da Europa iluminista, geradora de «*universais* ou *universalizáveis*, sem distinção de raça, nem de religião» (*ibidem*)<sup>5</sup>.

No caso da «Universidade humanista europeia» (*ibidem*: 76) – que teria animado o espaço cultural europeu, ao mesmo tempo que o reflectia –, o autor atribuirá ao reforço dessa autonomização do saber – no momento em que a Universidade «deix[a] de ser o lugar de um combate intelectual por um sentido que [transcenda] a sua realidade» (*ibidem*: 75) – um *superavit* de pragmatismo que poderá conduzir à «morte da Universidade»<sup>6</sup> (e – infere-se – à morte da própria Europa-errância). No entanto, a consumação dessa «realidade patológica» (*ibidem*: 74) não o fará «ostentar luto» (*ibidem*: 76), porque «[...] já não se trata [de buscar] qualquer sentido que [...] impregne [a Universidade] com um mínimo de transcendência (religiosa, humanística, decorativa ou ideológica), como o era, supostamente, até 1968 [...]» (*ibidem*), nem sequer das exigências feitas em 1968, quando a Universidade «[...] era para os estudantes e parte dos seus docentes em revolta o exemplo perverso da fábrica de quadros alienados da produção de um saber conivente com o mal absoluto: *a sociedade capitalista-ocidental*» (*ibidem*), mas de diligenciar num «mero sentido *sociológico*, empírico, prático» (*ibidem*):

Em 1987, [...] a Universidade é acusada pelos seus de produzir quadros intelectuais que não encontram lugar – sobretudo, um lugar vivido como útil, criativo, humanizante – no contexto da mesma ocidental sociedade capitalista. (*Ibidem*)

Embora Eduardo Lourenço celebre implicitamente o alargamento cívico concomitante à «democraticidade do acesso ao saber» e mesmo que subtilmente lastime ter esta levado ao desaparecimento de uma «*certa* figura de Universidade» (*ibidem*), o que realmente o inquieta não é esta evolução – considerada insolúvel, porque ultrapassada –, mas o modo muitíssimo mais imperceptível e eficaz com que uma nova instância de poder – o mercado capitalista, festivamente repudiado em 1968 – reclama para si a eficácia da formação universitária (cívica), ocupando, assim, o campo daqueles que, tendo emergido e tendo-se legitimado na «Universidade-Universalidade» (*ibidem*: 77), se divorciaram da “Cultura porque Razão” – marca indelével do ser europeu e da «liturgia cultural [desse] Sistema» (*ibidem*: 76) –, na medida em que obscureceram ou metamorfosearam esse conceito pela «experiência lúdica do *não-sentido*» (*ibidem*: 72), concretizada numa partida fetichista e solipsista, jogada por um punhado de raros privilegiados.

Note-se como Eduardo Lourenço sobrepõe os conceitos de Universidade, Europa e Homem, para exprimir, a uma só voz, a deriva da nave de Gracían, que, perdendo o rumo, não só comprometeu a finalidade da viagem, como – mais ou menos inadvertidamente – se deixou domesticar:

[...] quando parecia que atingira a sua plenitude de *instância de saber autónomo*, de dispensadora idealmente neutra de conhecimentos nobres, pela sua real ou suposta natureza de “científicos”, em suma, quando deixou de ser o *lugar de um combate intelectual por um sentido* que transcende a sua realidade de *Universidade*, começou a sua erosão interna, o seu esvaziamento de “sentido”, a sua *doença mortal*. A mais prodigiosa das máquinas intelectuais – o homem como pura máquina intelectual fagocitado pelos seus múltiplos saberes descentrados e sem preocupação de centro – *não sabe hoje para que funciona*. Ou até sabe, pois é na Universidade que se sabe tudo, mas não o sabem aqueles para quem, em princípio, a máquina do saber funciona, os milhões de estudantes que neste momento mesmo desejam, ou exigem, que a sociedade confira sentido aos saberes sem emprego em que investiram tempo, dinheiro e ilusão. (*Ibidem*: 75)

Um ano mais tarde, o ensaísta esclarecerá a possibilidade de esta angustiada dupla hipótese de domesticação e negação da Razão elidir o desejo de regresso a Ítaca – «terra natal da liberdade e da verdade, liberdade para buscar a verdade e verdade para preservar a liberdade» (cf. *ibidem*: 77, sublinhado meu) –, isto é, de transformar a *Universidade-Universalidade* (*ibidem*) numa *fortaleza vazia* (*ibidem*: 77), assim afogando em *riqueza e sonambulismo a errância*, a *guerra civil permanente* e a *revolução* (cf. *ibidem*: 75) que, na Europa, originaram uma Cultura-Razão, que transcendeu o território e a história que a originaram (cf. *ibidem*: 72-73).

No contexto da nova «*sociedade capitalista-ocidental*» (*ibidem*: 76), o autor pressagia que a UE, favorecendo a união económica em detrimento da sua prévia sedimentação política e cultural, não só estenderá a estes dois núcleos os efeitos da ciclicidade ensimesmada com que aquele sector deprecia a «Universidade-Universalidade», como rasurará «fatalmente» (cf. Lourenço, 1994b, 1989<sup>1</sup>: 157) a minoritária «consciência europeia» que deveria suportá-la, acentuando no seu espaço, ainda, o reflexo americano que a reduz a uma «Disneylândia» de consumo – «supermercado fluorescente, [...] espaço dourado por excelência de uma sociedade hiper-consumista» – e de entretenimento – «lugar de diversão sem rival no planeta» (cf. *ibidem*). Todavia, como recorda – e bem, a meu ver, embora frontalmente contra a euforia celebrativa que enforma a Declaração de Berlim –

*A felicidade pela cultura* e ainda menos a “felicidade cultural” não foram nunca o objectivo supremo do homem europeu, nem a sua civilização se articulou em torno do ideal hedonista ou pseudo-hedonista que é hoje servido em papel de luxo a uma parte da humanidade voluntariamente alheia aos males da maioria dos homens e até dos seus próprios. (*Ibidem*: 164)

A aspereza desta verberação anticapitalista surpreender-nos-á tanto mais, considerando que, partindo de argumentos substantivamente diversos, Eduardo

Lourenço caracteriza a Europa actual com a mesmíssima nomenclatura de Pieterse (1993, 1991<sup>1</sup>: 227 & 230): *Fortaleza Vazia e Disneylândia*. Note-se, todavia, que a sua rejeição explícita de um «“mínimo cultural” penosamente emerso do oceano do espectáculo e da distracção» (*ibidem*: 163) se baseia na falta de memória da nova identidade europeia, continuidade recusada por Pieterse.

No texto anterior, não sem ironia, estendera esta dureza crítica não só ao “sociologismo” aporético – que, primeiro, tentou demonstrar a iniquidade da Universidade «como sistema de perpetuação dos poderes culturais e não-culturais de um escol que assim se reproduz» (Lourenço, 1994a, 1987<sup>1</sup>: 75-76), para, depois, verificar que a «grande máquina universitária não alimenta o sistema de que é expressão e quinta-essência, pois os seus produtos não encontram lugar [...] na sociedade para que foram expressamente fabricados» (*ibidem*: 76) –, mas igualmente ao ludismo vazio dos intelectuais e à *felicidade cultural*, duas deslocações pós-modernas que, em si mesmas, negam a definição de cultura por ele proposta: *palavra que interroga ou desafia aquilo que a ideia de Deus encobre* (*ibidem*: 72).

O ensaísta especifica aqui este conceito como «cultura da inquietação» (Lourenço, 1994b, 1989<sup>1</sup>: 158), núcleo de uma identidade movente, de uma «*certa maneira de ser cultura*», que não quis apenas emular a «sageza», a «certeza» ou a «paz interior» de todas as outras civilizações, fundadas sobre «ídeos, deuses, Deus» (cf. *ibidem*). Este périplo ilimitado, cujos heróis seriam Prometeu e Ulisses, originou «uma cultura da angústia e da dúvida, quer dizer, uma cultura de desafio radical aos deuses, como figuras da certeza. E sobretudo uma cultura de desafio ao ser nunca definido e tranquilo que nós somos enquanto seres humanos» (cf. *ibidem*: 159).

Mais propriamente do que a “crise” – conceito difuso de E. Morin utilizado por Prado Coelho (cf. 1997: 84-85), no qual se privilegia a mestiçagem das «culturas da Europa» contra o conceito unívoco de «cultura europeia» –, ou o sortilégio específico da Europa, igualmente impreciso, ao mostrar-se reiteradamente «capaz de assimilar, incorporar, configurar e transfigurar diversas heranças e contribuições culturais» – reformulação que o mesmo autor (2004: 117) colheu no pensamento de Rémy Brague –, Lourenço (1994b, 1989<sup>1</sup>: 160) encontra na definição «*continente metafísico*» a (não-)fronteira epistemológica que distingue a Europa cultural: a que foi e a que alguma vez poderá ser.

Num ininterrupto «*diálogo do pensamento consigo mesmo*» (*ibidem*), a «cultura prometeica» (*ibidem*: 159) da Europa, tornada sujeito da História, teria, pois, como único horizonte a «exigência de justeza nas ideias e de justiça nos actos» (*ibidem*: 161), esforço que alimentou *uma guerra civil perpétua*:

[...] o único inimigo que os europeus sempre tiveram foram eles mesmos. O que era já visível para Erasmo não deixou de o ser em vésperas da sua conversão em “Comunidade Europeia” neste fim de século. A nossa história é a de uma guerra civil perpétua que em certos momentos julgámos ultrapassar através de aventuras guerreiras, económicas, ideológicas de tipo imperial, forjando à força um *destino europeu* comum. (*Ibidem*)

Neste *continuum* autotélico, anti-essencialista e desterritorializado, alimentado pela constante reformulação de valores – «Verdade, Valor, [e] Liberdade, que durante séculos constituíam a referência imperiosa do pensamento, da ética, da arte e da acção europeias» (*ibidem*: 162) –, o «único inimigo» dos europeus voltam a ser eles mesmos, se descuidarem

[...] o laço essencial que religa Democracia e Cultura, [e] se esta não representa[r] a sua pulsão original europeia, de *busca do sentido* para a aventura humana, tal como o modelo, longamente vigente das heranças grega e cristã, o encarnaram. (*Ibidem*)<sup>7</sup>

Clarificada a noção que Eduardo Lourenço poderia ter da «mission *civilisatrice*» de Pieterse – metafísica, intestina e não imperial, como se viu –, entende-se melhor a sua conclusão, quando teme que a Europa se desfigure num «desses impérios asiáticos *organicamente incompatíveis*, por alheios, à ideia de liberdade» (*ibidem*: 161) – e sem liberdade não se poderia *errar* (nem acertar, aliás) – dada a urgência de felicidade da União Europeia, sucedâneo «fácil» e «abundante» (cf. *ibidem*: 163) da «busca de sentido», que tudo e todos igualiza “espectacularmente” (leia-se “audiovisualmente”), diluindo o civismo numa domesticada festa do consumo.

Irá, então, para onde, «a Europa que se encaminha iluminada, rica e sonâmbula para os alvares do terceiro milénio» (Lourenço, 1994a, 1987<sup>1</sup>: 68), como a *nave* felliniana que não navega, nem se afunda, por ser apenas mecanismo amputado e enganador da engenhosa *Cinecittà* romana, oscilantemente irónico na sua tragicomédia de polichinelo?

Motivado talvez pelo *revés europeísta* de Nice, Eduardo Lourenço regressa com assinalável pragmatismo e agudeza, em 2000, às questões da identidade europeia, que não vê como querelas «abstractas ou sem interesse», porque «se justificam e são subdeterminadas pela questão precisa da construção política, não de uma Europa mítica, mas de uma União Europeia efectiva» (Lourenço, 2005, 2000<sup>1</sup>: 238):

Felizmente, o que sucedeu em Nice não foi exactamente um *desaire*. A Europa nunca foi mais Europa do que hoje. O que sofreu um sério *revés* em Nice foi o *europeísmo*, a paixão, a utopia, o desejo de uma Europa que não seja apenas uma bem sucedida colec-

ção de egoísmos nacionais, uma outra arrumação do eterno “equilíbrio” intereuropeu, em detrimento de um outro modelo de convivência europeia. (*Ibidem*: 239-240)

De forma imediata, o seu cepticismo parece-me decorrer da prevalência dos *egoísmos nacionais* que detecta no Tratado de Nice, resultado prático da Conferência Intergovernamental de 2000, na medida em que – assim interpreto a desencantada referência oblíqua que o autor faz a essa cimeira – a União Europeia, antecipando a chegada de mais Estados-membros, num alargamento que a aproximaria das fronteiras geográficas do continente europeu, restringiu ainda mais o princípio das votações por unanimidade (ampliando consideravelmente as matérias, para cuja decisão o Acto Único Europeu, de 1986, previa maiorias qualificadas), além de ter diminuído a representatividade simultânea e paritária nos seus órgãos institucionais de governo dos já Estados-membros e daqueles cuja entrada então se previa.

Num segundo nível de leitura, sublinhe-se que o ensaísta reintroduz estas questões através da figura, que lhe é cara, do labirinto («Da identidade europeia como labirinto», intitula-se o texto). Ora, n’*O Labirinto da Saudade: Psicanálise mítica do destino português* – obra surgida em 1978, editada simultaneamente nas Publicações Dom Quixote e na revista *Raiz & Utopia*, dirigida por António José Saraiva –, Eduardo Lourenço fixara este movimento sinuoso e equívoco como mapeamento de uma cultura – a portuguesa – que, ao invés da europeia, não só se teria deixado asfixiar por duas ortodoxias similares, mas de sinal contrário – «n[a] década [de 50, Lourenço fez] equivaler o catolicismo dogmático ao marxismo como das faces de uma mesma tentação totalizante» (Real, 2008: 80) – como, na sua oscilação entre ambas (e mesmo nas suas fímbrias menos aguerridas: pense-se no *racionalismo exangue* que reverberara a António Sérgio, cf. Lourenço, 1987, 1966<sup>1</sup>: 91, *apud ibidem*: 36-37<sup>8</sup>), ter-se-ia igualmente subsumido, através de recomeços constantes e descontínuos que apenas serpenteavam em torno de uma hiperidentidade ciclótica, apática e paralisante, ainda que ilusoriamente consoladora (o Portugal-objecto de todas as discussões que nunca chega a tornar-se sujeito de soluções alternativas). A contraproposta de Portugal activo é, aliás, aqui preanunciado pelas epígrafes de Fernando Pessoa e de José Xavier Mouzinho da Silveira que inauguram a obra, apontando a primeira para o Portugal a cumprir, ultrapassado o excesso mitológico do Império – «Cumpriu-se o Mar, e o Império se desfez. / Senhor, falta cumprir-se Portugal!» (*Mensagem*, 1934, Segunda Parte: «Mar Português», «I. O Infante», vv. 11-12) –, sinalizando a segunda o *trabalho próprio* como via para obviar ao desígnio inscrito por Pessoa: «Os portugueses se atormentam, se perseguem e se matam uns aos outros, por não terem entendido que o Reino, tendo feito grandes conquistas, viveu por mais de três séculos do tra-

balho dos escravos, e que perdidos os escravos era preciso criar uma nova maneira de existência, criando os valores pelo trabalho próprio» («Decreto sobre a abolição dos dízimos», 30 de Junho de 1832).

Um mês antes da redacção do ensaio «Da identidade europeia como labirinto» (datado de 27 de Dezembro de 2000), Eduardo Lourenço reconhece no prefácio à nova edição de *O Labirinto da Saudade*<sup>9</sup>, saída na Gradiva, que o seu livro de 1978 já não era daquele mundo:

Na aparência, o país que há vinte e dois anos podia justificar um livro como *O Labirinto* já não existe. [...] Mudámos porque o mundo conheceu uma metamorfose sem precedentes, não apenas exterior, mas de fundo. Já não habitamos o mesmo planeta, e não apenas porque nos fins da década de 80 caiu o muro de Berlim e com ele findou o conflito entre duas concepções da economia, da história e da sociedade que julgávamos destinadas a um futuro sem fim à vista. Deixámos de ser, como durante séculos, uma pluralidade de nações ou povos, potencialmente ou imaginariamente senhores dos seus destinos, embora a ilusão de o ser seja mais forte do que o desmentido permanente que a força das coisas lhes inflige. (Lourenço, 2000, 1978<sup>1</sup>: 12-13)

O país que *já não existe* não resultou de uma – mesmo que metafórica – extinção, mas da inverosímil coincidência entre a reorientação europeia de Portugal, no pós-25 de Abril, e a hiperidentidade ilusória e anestesiante que o domínio do *esplendor do caos* norte-americano teria *infligido* à Europa-UE, que assim teria sido varrida da História (e com ela, Portugal) pela urgente anti-Razão norte-americana do consumo e do entretenimento (cf. Lourenço, 1994b, 1989<sup>1</sup>: 157), tornando-se ambos, portanto, objectos de um jogo cujo comando lhes escapava totalmente. No texto de 2000 a que vinha aludindo, o ensaísta decide, pois, postergar Prometeu e Ulisses – numes a que antes atribuía a tutela da «cultura [europeia] da angústia e da dúvida» (*ibidem*: 159) – e projectar sobre a UE o temível (e frustrante) espectro do «continente-Penélope» (Lourenço, 2005, 2000<sup>1</sup>: 235):

A questão das *identidades culturais* europeias (como se cada nação fosse ela já Europa) não se pode escamotear sem perigo de converter a desejada invenção de uma Europa, com um mínimo de identidade, numa involuntária tarefa de Penélope. (*ibidem*: 234)

A desilusão de Nice é, todavia, formulada paradoxalmente: por um lado, «a riqueza mesma de cada uma das grandes culturas europeias é, sem que os responsáveis pela construção da nova Europa como potencial “nação” tenham muita consciência disso, o maior e o mais difícil obstáculo que a invenção da Europa enfrenta» (*ibidem*: 233-34); por outro lado, «construir a Europa por irresistível pressão das forças económicas e uma lógica que é hoje planetária, como

sonâmbulos, não é projecto que entusiasme ninguém» (*ibidem*: 240). Esta tensão conduz Eduardo Lourenço a gizar uma nova leitura da cultura europeia, que mitiga flagrantemente a dimensão fáustica sublinhada nos seus dois textos anteriormente analisados. Ou seja, é a crua realidade de Nice – o negócio entre as soberanias nacionais e uma adventícia identidade “europeia” – que leva Eduardo Lourenço a considerar que os laços já então estreitos entre os Estados-membros da UE – «uma trama de forças económicas, de dispositivos de ordem financeira, administrativas e mesmo políticas de um nível de coerência notáveis» (*ibidem*: 234) – se encontram suspensos «da concretização efectiva desse horizonte-Europa, que lhe daria um suplemento de existência. A ficção-Europa precede a sua encarnação, a essência (virtual), a sua existência» (*ibidem*). Ora, «a *utopia europeia* em marcha [na UE] foi, é, a resposta que se nos impôs ou impôs às nações-piloto dessa mesma Europa para domesticar, e desta vez, de mútuo acordo, a sua intrínseca barbárie, a sua demoníaca inquietude que fez delas (e de nós) o Fausto da história universal» (*ibidem*: 239).

Construída por vocábulos como “impor” ou “domesticar”, a isotopia autoritária que se insinua neste fragmento sugere até ao autor a transposição literal para a Europa das categorias através das quais, em 1978, enquadrara a labiríntica cultura portuguesa. Num curioso limite de coerência interpretativa, Lourenço sugere que será aquela *trama* – a qual rotulara negativamente de *aparente* e escamoteadora de distâncias reais: «Próximos em tanta coisa, aparentemente unificados ou em vias de unificação, quer no plano económico, quer financeiro (euro), quer político e administrativo (prática jurídica, luta contra o crime no espaço europeu, etc.), os povos europeus estão muito longe uns dos outros» (*ibidem*) – a contribuir para o desempate da «involuntária tarefa de Penélope» em que se envolveu uma Europa desejosa de se inventar em torno de uma identidade estável (cf. *ibidem*).

Primeiramente, Eduardo Lourenço argumenta este empenhado exercício realista com a ausência contemporânea de uma «*unidade cultural*» da Europa (*ibidem*: 233), a qual só teria existido na «Europa cristã, por exemplo» (*ibidem*). Subtilmente, Lourenço enfatiza, assim, aquela que antes considerara a grande matriz iluminista da Europa e o seu produto: a «cultura da inquietação» (Lourenço, 1994b, 1989<sup>1</sup>: 158) ou uma «*certa maneira de ser cultura*», na qual o *processo* teria prevalecido sobre conteúdos determinados e, portanto, necessariamente encarcerantes. Esta fonte de originalidade teria provocado, «há muito tempo, uma multiplicidade de *identidades culturais* fortes – a de nações-culturas encerradas nos seus códigos próprios (de língua, de crença, de prática política)» – *i.e.*, mais um obstáculo do que «uma tradição comum» (cf. *ibidem*: 233-234) –, aproximando

do-se agora o ensaísta do conceito de diversidade – as «culturas da Europa» – que Eduardo Prado Coelho (cf. 1997: 84) contrapusera à noção unívoca de “cultura europeia”.

A substância do seu segundo argumento – «Culturalmente, a Europa é uma constelação imaginária, só com validade e participação para uma elite europeia. Não tem nenhum sol, nenhum centro que a polarize» (Lourenço, 2005, 2000<sup>1</sup>: 234) – assemelha-se ao «polycentric world», preconizado por Jan Nederveen PIETERSE no seu terceiro paradoxo (cf. Pieterse, 1993, 1991<sup>1</sup>: 230), assim reavivando as suas reservas à Europa como *fortaleza vazia* (cf. Lourenço, 1994a, 1987<sup>1</sup>: 77) e autofagicamente neo-imperial. É, pois, no distinto «national development» (Pieterse, 1993, 1991<sup>1</sup>: 230) de cada um dos Estados-membros que Lourenço (2005, 2000<sup>1</sup>: 234) sinaliza o fosso que separa a «ficção-Europa», «ideal à maneira de Kant» (*ibidem*) da “Europa possível” – a já referida *trama* de estratégias pragmáticas concertadas (e a concertar) entre os membros da UE (cf. *ibidem*) –, que «[está] à nossa espera, mas simbolicamente nunca será mais real do que a desses passados, onde, sob as diferenças, a Europa se recriava sempre a mesma» (*ibidem*: 238).

Bastante mais céptico, pois, Eduardo LOURENÇO assinala neste texto o carácter genuinamente utópico – porque um “não-lugar” (ού τόπος) – do *europeísmo*, como se insinuasse a hipótese, já levantada por Pieterse (cf. 1993, 1991<sup>1</sup>: 227), de a «violência inerente [à] missão [civilizadora da Europa]» (cf. Lourenço, 1994a, 1987<sup>1</sup>: 68) se volver sobre si mesma, agora exercida pelos Estados-membros mais desenvolvidos sobre aqueles que ainda se encontram em vias de o ser, na medida de um processo de colonização interna que intentaria reificar a virtual *ficção-Europa* (cf. Lourenço, 2005, 2000<sup>1</sup>: 234).

A imagem do «labirinto» ilustraria, assim, duas situações distintas, ainda que conexas. Por um lado, no passado, a Europa que sempre tropeçou em si mesma, ou seja, no seu tribalismo estrutural (cf. *ibidem*: 237) –

[...] nós, Europeus, não somos filhos naturais da Grécia e de Roma, mas filhos dos bárbaros, da sua intrínseca diversidade, turbulência, reinventando-se outros por essa nostalgia de um paradigma ideal na ordem da filosofia e da política a que chamam Grécia e Roma (*ibidem*)

– originando «*Europas sucessivas*» (cf. *ibidem*: 236), que se dilaceraram entre uma vocação para o «império do mundo» (*ibidem*) e o «eterno retorno de si mesma», como lugar ideal da visão grega do mundo, da ética social romana e da vivência cristã da existência» (*ibidem*: 237). Eduardo Lourenço repete aqui o argumento da «busca de *sentido*» como timbre da identidade europeia que deseja (cf. Lourenço, 1994a, 1987<sup>1</sup>: 67-68), embora o faça a partir de bases distintas, já que faz remon-

tar a diversidade – óbice de uma única identidade europeia – às múltiplas “fontes bárbaras” que, a partir do século IV, rivalizaram entre si pelos despojos do Império Romano do Ocidente. Note-se que, para a definição da cultura europeia, já não se socorre das fórmulas ontológico-poéticas anteriores – como «*hybris* prometeica» ou variações similares –, fixando-se antes numa circunstância histórica que, para além de corresponder efectivamente à primeiríssima Europa, aponta sobretudo para a sua caracterização labiríntica de permanente *construção-desconstrução* da Grécia e Roma antigas (e não da Cristandade):

[...] foi com e através dos bárbaros e do seu choque com Roma que nos constituímos como europeus, isto é, como nostalgia de uma Grécia e de uma Roma que levaríamos séculos a entender e revisitar. Mais do que bárbaros cristianizados, com maior ou menor sucesso, o que é próprio da Europa, o que a distingue de todas as outras culturas conhecidas não é esse enraizamento natural numa Europa que não era ainda Europa, mas a reciclagem dessa herança mais ou menos mítica de Gregos e de Romanos. (Lourenço, 2005, 2000<sup>1</sup>: 237)

Por outro lado, em nova convergência com Pieterse (cf. 1993, 1991<sup>1</sup>: 230), a Europa supranacional só se teria consciencializado da «*mission civilisatrice*» no regresso pós-imperial do século XX, o qual – suprema ironia – prestes cederia àquela que a extremou («hoje a Europa chama-se *também* e superlativamente *América*», in Lourenço, 2005, 2000<sup>1</sup>: 235):

[...] só a *europeização do mundo* (relativa, mas quase total nesse sentido) permitiu, uma vez extenuada, devolver à Europa a sua especificidade, a sua tão singular *não-identidade*. A Europa tomada outra aos olhos dos não-europeus permitiu ver-se, no espelho desses *outros*, os únicos que nos podem *identificar* de fora, esta figura da Europa, desta vez à procura de si mesma no seu próprio labirinto. (*Ibidem*)

A terceira via que escolhe entre aqueles que enraízam a Europa na sua herança – «no mais arcaico dela mesma, [...] [justificando-a] por referência a princípios teóricos e éticos que têm a sua matriz no pensamento grego, na lei romana e na tradição religiosa judaico-cristã [...], de dupla e conflituosa face» (*ibidem*: 236) – e aqueles outros que «não [vêem] nela elementos “identitários” suficientes para justificar uma *identificação* realmente vivida e assumida, ao menos nos termos em que as *consciências nacionais* vivem e assumem as entidades político-institucionais que designamos por nações» (*ibidem*) passará, assim, pela rejeição de uma grelha nacionalista (ou a sua oposta, que é o mesmo).

Ao sugerir, no entanto, que as *Europas* eternas (re)leitoras da Grécia (cf. *ibidem*: 237-238) só poderão aspirar a uma convivência que passe pelo «triumfo da sua

sublime não-identidade sobre os fantasmas da sua alucinada identidade» (cf. *ibidem*: 240), Lourenço concretiza num horizonte de acção *possível* o que nos textos de 1987 e 1989 delineou, tão-só, como elegia à desmemoriada Europa. Em suma, os quase 25 anos de experiência europeia de Portugal e da própria UE parecem, apesar do omnipresente *esplendor do caos*, justificar a sua cautelosa, mas genuína esperança europeia.

## NOTAS

- <sup>1</sup> Este artigo é uma edição revista de alguns excertos tanto da tese *Sob o Signo de Hécate: Encruzilhadas da cultura portuguesa contemporânea*, como da lição «Cultura Portuguesa: aporias contemporâneas de um nome heterodoxo», elementos submetidos a Provas de Aptidão Pedagógica e Capacidade Científica, apresentadas na UCP, em 13 e 14 de Novembro de 2008.
- <sup>2</sup> Nesse texto – originalmente intitulado *L'Europa nella Crisi delle Culture* –, Ratzinger (2005: 28) lança duas interrogações à prevalência iluminista da (por alguns definida) como “cultura europeia” (no singular): 1. a «cultura iluminista-laicista é verdadeiramente a cultura, descoberta como finalmente universal, de uma razão comum a todos os homens»; 2. «é verdadeiramente completa em si própria a ponto de não necessitar de qualquer raiz fora de si». Contra a amnésia presente de uma Razão meramente positiva, prospectiva, acabada e auto-suficiente, o agora Papa procura solucionar as suas questões, reequacionando-as. A óbvia diversidade de contextos históricos leva-o a negar rotundamente a primeira premissa, na medida em que não se verificando «em todas as sociedades [...] os pressupostos sociológicos para uma democracia baseada nos partidos» (*ibidem*: 31), Deus é ainda necessário como garante dos valores; logo, «a completa neutralidade religiosa do Estado [...] devera ser vista como uma ilusão» (*ibidem*). Nega também a segunda, pois o cálculo e a eficácia como medida de todas as coisas apontam não só para uma «autolimitação da razão» – «característica de uma determinada situação cultural – a do Ocidente moderno –, [que não pode] ser certamente a última palavra da razão» –, como também para a incompletude dessa mesma razão, já que pretende cortar as raízes históricas da cultura pela «capacidade do homem [tornada] medida do seu agir» (*ibidem*): «O afastamento das raízes cristãs não é expressão de uma tolerância superior que respeita todas as culturas do mesmo modo, não querendo privilegiar uma delas, mas revela-se antes como absolutização de um pensar e de um viver que, entre outras coisas, se contrapõem radicalmente às outras culturas históricas da humanidade» (*ibidem*: 34). Este triunfo de uma vontade que se «auto-autoriza» – de arrepiante memória – não só «prescind[iria] do homem», dada o seccionamento entre ele e as suas raízes morais, como lhe coarctaria qualquer espécie de liberdade, reduzindo-o a um igual entre «os outros seres vivos» (*ibidem*: 33). Está criado, então, o ambiente para que o «relativismo, que constitui o ponto de partida de tudo isto, [se torne num] dogmatismo que se julga em poder do conhecimento definitivo da razão e no direito de considerar tudo o resto um mero estádio ultrapassado da humanidade e que pode ser adequadamente relativizado. Na realidade, isto significa que temos necessidade de raízes para sobreviver, e que não devemos perder Deus de vista se queremos que a dignidade humana não desapareça» (*ibidem*: 34).
- <sup>3</sup> Título de uma colectânea de ensaios, publicada em 1998, onde o autor desenvolve este paradoxo.
- <sup>4</sup> «Imaginamos às vezes, oniricamente, à Berdiaeff, que a Europa, como Cristandade, foi uma entidade minimamente orgânica. Não o foi, nem o podia ser, até por ser “Cristandade”» (Lourenço, 1994a, 1988<sup>1</sup>: 70). Este argumento é justificado páginas à frente, recuando-se até à Reforma Protestante de Quinhentos a grande fractura Ocidental, que, infere-se, não só justificaria o Iluminismo, como teria propiciado também a emergência do laicismo, característica dos Estados da Europa Moderna: «Naturalmente que seria no seio d[as] Universidades – [“espelho e viveiro permanente dos quadros aptos a gerir os mecanismos do poder”, *ibidem*: 74-75] – que se jogariam na sua forma mais aguda todos os conflitos que ao longo do tempo as contradições, as lutas pelo poder, as rivalidades do próprio poder universitário cada vez mais autonomizado [fizeram] sentir. [...] É inútil buscar outra

explicação para o facto capital da nossa História de europeus enquanto guerra civil permanente e inventora do conceito mesmo de revolução. A maior de todas chamou-se, contrariamente ao que é costume pensar-se, *Reforma*, “querela de monges”, como se disse, mas disse-se menos de *doutores*» (*ibidem*: 75, sublinhado meu).

<sup>5</sup> «[...] a Europa está em toda a parte e poderá até acontecer que algum dia esteja onde só agora a ideia de ciência amanheça e desapareça do continente onde foi pensada» (*ibidem*: 72-73).

<sup>6</sup> «Talvez a riqueza mesma desse saber potencialmente infinito e infinitamente *descentrado*, tal como é proposto pela Universidade moderna, seja, já em si, uma realidade patológica, como há mais de meio século o suspeitava Ortega y Gasset, pasmado e horrorizado diante da concepção alemã do saber como saber estruturalmente fragmentado e hiperespecializado» (*ibidem*: 74).

<sup>7</sup> É curioso verificar como o acentuado temor face a uma Europa museológica – «A nova Europa será apenas um museu mais activo para o nosso e alheio turismo?» (Lourenço, 1994b, 1989<sup>1</sup>: 160) – leva o autor, neste segundo texto, a matizar o peso da herança cristã, vista aqui como fundadora de uma mitologia das origens – de um pilar identitário, então – e, ainda, como continuadora essencial, até no método, de um processo *metafísico* especificamente europeu: «Sem dúvida que houve momentos no nosso passado europeu em que, à semelhança de culturas que são culturas de *crença*, de *fé* ou de alta *coerência etno-sociológica* – o Celeste Império, o Japão, a Índia, o Império Otomano, o Islão – também nós tivemos uma espécie de *identidade* profunda, estranha, ao menos simbolicamente, à dúvida sobre nós próprios, ao questionamento permanente da ordem do mundo como ordem divina, ou do estatuto histórico como ordem política. Imaginamos mais ou menos assim o que chamamos Idade Média, época de convicção, época de Fé, época de poderosas criações celebrando em permanência o nosso pacto com Deus. É por isso que, periodicamente, essa idade de ouro do homem europeu como cristão ou da cultura europeia como Cristandade se institui em nostalgia e mito, depois de ter sido denunciada como idade das trevas. Mas há muito que nós sabemos que, mesmo então, a Europa não foi apenas uma espécie de anti-Islão ou de Islão às avessas, como mais tarde, após a queda de Constantinopla foi uma anti-Turquia ou, em tempos mais próximos, o baluarte sólido contra a ameaça de culturas aparentemente sem falhas. Mesmo na Idade Média a nossa cultura europeia e cristã foi uma cultura de conflito, foi mesmo uma cultura intelectual que discutiu a Revelação, a Escritura, com o mesmo frenesi com que outrora os gregos tinham discutido o Ser ou a Natureza» (*ibidem*: 159, sublinhado meu).

<sup>8</sup> «Segundo prólogo sobre o espírito da heterodoxia», in *Heterodoxia I e II*, Lisboa: Assírio & Alvim, 1987.

<sup>9</sup> «Para uma revisitação improvável», pp. 11-15 (texto datado de 23 de Outubro de 2000).

## BIBLIOGRAFIA

- COELHO, Eduardo Prado (1997), «A cultura portuguesa num contexto europeu», in *O Cálculo das Sombras*, Porto: Asa («Finisterra / Autores Contemporâneos de Língua Portuguesa»), pp. 78-97.
- COELHO, Eduardo Prado (2004), «As lógicas da cultura», in *Situações de Infinito*, Porto: Campo das Letras («Campo da Filosofia»; 20), pp. 117-121.
- Declaração de Berlim (Declaração por ocasião do 50.º aniversário da assinatura dos Tratados de Roma)*, assinada em Berlim, a 25 de Março de 2007, por José Manuel Durão Barroso (presidente da Comissão das Comunidades Europeias), Angela Merkel (presidente em exercício do Conselho da União Europeia) e Hans-Gert Pötering (presidente do Parlamento Europeu). Consultado *on-line* em [http://www.europa.eu/50/docs/berlin\\_declaration\\_pt.pdf](http://www.europa.eu/50/docs/berlin_declaration_pt.pdf) (em 05-11-2007).
- LOURENÇO, Eduardo (1994a), «A Europa em crise e a crise da Universidade» (texto de 1987), in *Nós e a Europa ou as Duas Razões* (1988<sup>1</sup>), Lisboa: INCM («Temas Portugueses»), 4.ª ed. revista e aumentada, pp. 67-77.
- LOURENÇO, Eduardo (1994b), «Da Europa como cultura» (texto de 1989), in *Nós e a Europa ou as Duas Razões* (1988<sup>1</sup>), Lisboa: INCM («Temas Portugueses»), 4.ª ed. revista e aumentada, pp. 157-164.
- LOURENÇO, Eduardo (2000), *O Labirinto da Saudade: Psicanálise mítica do destino português* (1978<sup>1</sup>), Lisboa: Gradiva.
- LOURENÇO, Eduardo (2005), «Da identidade europeia como labirinto» (texto de 2000), in *A Europa Desencantada* (1993<sup>1</sup>), Lisboa: Gradiva, 2.ª ed. revista e aumentada, pp. 233-240.
- PIETERSE, Jan Nederveen (1993), «Fictions of Europe», publicado originalmente em *Race and Class*, vol. 32, #3, 1991<sup>1</sup> (January-March), in GRAY, Ann & MCGUIGAN, Jim (eds.) (1993), *Studying Culture / An introductory reader*, Londres: Arnold, pp. 225-231.
- RATZINGER, Joseph (2005), *A Europa de Bento na Crise das Culturas*, tradução portuguesa de António Rocha / *L'Europa di Benedetto nella Crisi delle Culture* (2005<sup>1</sup>), Lisboa: Alêtheia.
- REAL, Miguel (2008), *Eduardo Lourenço e a Cultura Portuguesa (1949-1997)*, Lisboa: Quinovi («Ensaio»).