

PORTUGAL, EUROPA E CRISE

SEMINÁRIO DE JOVENS CIENTISTAS

Atas do Colóquio de 26 de Maio de 2015



ACADEMIA DAS CIÊNCIAS
DE LISBOA

FICHA TÉCNICA

TÍTULO

PORTUGAL, EUROPA E CRISE — Seminário de Jovens Cientistas.
Atas do Colóquio de 26 de Maio de 2015

COORDENADORES

MARIA MANUELA CHAVES, MANUEL BRAGA DA CRUZ, HENRIQUE LEITÃO (Org.)

EDITOR

ACADEMIA DAS CIÊNCIAS DE LISBOA

EDIÇÃO

DIANA SARAIVA DE CARVALHO
SUSANA PATRÍCIO MARQUES

ISBN

978-972-623-311-4

ORGANIZAÇÃO



ACADEMIA DAS CIÊNCIAS
DE LISBOA

Academia das Ciências de Lisboa
R. Academia das Ciências, 19
1249-122 LISBOA
Telefone: 213219730
Correio Eletrónico: geral@acad-ciencias.pt
Internet: www.acad-ciencias.pt

Esta edição respeita as regras do Acordo Ortográfico vigente, salvo os textos “Portugal, a Europa e a Crise”,
“Exceção e Previsibilidade: Reflexões sobre o Contributo do Direito em Tempo de (Declarada) Crise” e
“A Ciência e a Crise”

Copyright © Academia das Ciências de Lisboa (ACL), 2016
Proibida a reprodução, no todo ou em parte, por qualquer meio, sem autorização do Editor

ÍNDICE

INTRODUÇÃO	
Manuela Chaves	1
1. <i>PORTUGAL, A EUROPA E A CRISE</i>	
Manuel Braga da Cruz	4
2. <i>(RE-)PENSAR A IDENTIDADE EUROPEIA: ECONOMISTIFICAÇÃO, CATASTROFISMO ESCLARECIDO E SOLIDARIEDADE CÍVICA</i>	
Helena Catalão.....	12
2.1. A Identidade Europeia como Complexidade Cultural	17
2.2. A Identidade Europeia como «Processo» de Reconhecimento Identitário/Comunitário	18
2.3. Identidade Europeia como Solidariedade (Cívica)	21
2.3.1. Da Economistificação da União Europeia ao Catastrofismo Esclarecido do Homem Europeu.....	22
2.3.2. A União Europeia como Comunidade do Destino à luz do Tempo do Projeto	29
3. <i>AS CORES DA CRISE: A ICONOGRAFIA DE PORTUGAL E DA EUROPA NA ARTE DOS INÍCIOS DO SÉCULO XXI</i>	
Marco Daniel Duarte	34
3.1. Sobre as alegóricas e transdisciplinares representações da Europa	34
3.2. A crise e o fim: um sentir escatológico.....	36
3.3. A crise e a doença: da enfermidade à cura medicamentosa	38
3.4. A crise e a morte civilizacional: uma amnésia questionadora dos tabus histórico-civilizacionais	40
3.5. A crise a partir da reflexão artístico-sociológica	42
4. <i>EUROPA: UMA QUESTÃO ANÍMICA</i>	
Alexandre Palma.....	50
4.1. «Alma da Europa» segundo líderes políticos.....	51
4.2. «Alma da Europa» segundo líderes cristãos	55
4.3. «Alma da Europa»: entre o encontro e o desencontro	61
5. <i>EXCEÇÃO E PREVISIBILIDADE: REFLEXÕES SOBRE O CONTRIBUTO DO DIREITO EM TEMPO DE (DECLARADA) CRISE</i>	
Rui Gerra da Fonseca	65
6. A CRISE E A CIÊNCIA EM PORTUGAL E NA EUROPA — MESA REDONDA	87
6.1. <i>A CIÊNCIA E A CRISE</i>	
Vítor Cardoso.....	87

6.1.1.Criação de um Instituto de Ciência Fundamental	89
6.1.2.Implementar uma cultura científica dentro da FCT	89
6.1.3.Reformular o Programa Investigador FCT	89
6.1.4.Progressão na carreira	89
6.1.5.Promoção de ciência e cientistas.....	90
6.2. <i>CRISE E A CIÊNCIA EM PORTUGAL E NA EUROPA</i>	
Helena Santos e Cecília Leão	91
6.2.1.Como se posiciona a investigação em Portugal no contexto internacional?.....	91
6.2.2.Estratégia de financiamento à investigação, um fator limitante?.....	92
6.2.3.Emprego científico, situação atual e desafios futuros	93

INTRODUÇÃO

O Seminário de Jovens Cientistas (SJC) foi criado em 2010 pela Academia das Ciências de Lisboa (ACL), por iniciativa do Senhor Presidente do Instituto de Altos Estudos da Academia, com o propósito de dinamizar a atividade da ACL no seio da sociedade e, mais concretamente, de ligar à Academia os membros mais jovens da comunidade científica, a exemplo do que vem acontecendo noutros países da Europa. A primeira iniciativa deste género partiu da Alemanha que em 2000 criou a *Junge Akademie*, associada à Academia de Ciências e Humanidades de Berlin-Brandenburg e à Academia Alemã das Ciências Naturais Leopoldina. Pela extraordinária dinâmica que tem imprimido à sua atividade, esta Academia de Jovens Cientistas tem servido de inspiração a iniciativas semelhantes noutros países.

No nosso caso, e de acordo com o respetivo regulamento, a Academia das Ciências de Lisboa convida jovens cientistas de excepcional mérito, escolhidos nas várias áreas do saber, a desenvolver atividade no seio da ACL, numa perspetiva transdisciplinar e socialmente relevante, durante um período não inferior a três anos. A seleção dos Jovens Cientistas é feita após consulta aos Sócios da Academia e ao Conselho de Reitores das Universidades Portuguesas, de acordo com o protocolo firmado entre as duas entidades.

Hoje em dia, com o progresso rápido da ciência, é unanimemente reconhecido que as Academias têm de alargar os seus horizontes à comunidade científica mais jovem, permitindo que os jovens talentos se aproximem mais cedo da atividade gerada nas Academias pelos investigadores na plena maturidade. Por outro lado, a ideia da interdisciplinaridade tem estado associada às preocupações da nossa Academia desde cedo, e tem vindo a incrementar-se nos últimos anos através de muitas ações realizadas conjuntamente pelas duas Classes que representam as Ciências e as Humanidades.

A nossa ideia para o funcionamento do SJC é a de organizar «grupos de trabalho interdisciplinares» que permitam tratar temas relevantes para a sociedade, produzindo documentos que possam ser utilizados pelos decisores de política científica e pela sociedade em geral. É evidente que este tipo de atividades exige recursos financeiros que teremos de procurar, eventualmente através de mecenatos.

Gostaria de lembrar que a nossa Academia, fundada em 1779 (no reinado de D. Maria I) pelo Duque de Lafões e pelo abade José Corrêa da Serra (investigador notabilíssimo de quem Thomas Jefferson terá dito «o homem mais erudito que jamais conheci»), apresenta uns estatutos inovadores para a época. A par do fomento e criação de conhecimento nas Ciências e nas Humanidades, ficou desde logo bem explícita a necessidade de contribuir para o avanço de conhecimento útil à Sociedade. O lema que podemos ler na sua efígie é a sentença de Fedro *NISI UTILE EST QUOD FACIMUS STULTA EST GLORIA* que nos diz «Se não for útil o que fizermos a glória será vã».

Recordo um exemplo interessante dos primeiros tempos de atividade da ACL, que revisei há cerca de três anos, aquando da revisão da atividade realizada na Academia na área Florestal, a propósito das comemorações do Ano Internacional das Florestas. Refere-se este exemplo aos estudos realizados por José Bonifácio de Andrada e Silva (ilustríssimo intelectual, considerado o patriarca da independência do Brasil, que foi Secretário-geral da nossa Academia entre 1812 e 1819) de que resultaram em 1815 a publicação de um livro pela Academia (com 187 páginas) intitulado *Memória sobre a Necessidade e Utilidades do Plantio de Novos Bosques em Portugal*. Haveria outros exemplos a citar, noutras áreas, como é o caso da *Portugaliae Monumenta Historica*, onde se encontram transcritas as principais fontes para a história medieval de Portugal (1842-1860).

A partir de 1931, a ligação da Academia à Sociedade passou a ser assegurada pelo Instituto de Altos Estudos, criado nesse ano pelo Prof. Moses Amzlak, e desde então organizaram-se inúmeras atividades abertas à sociedade (conferências temáticas, *workshops*, etc.). Em 2010, com a visão que todos lhe reconhecem, o seu atual presidente, Prof. Adriano Moreira, criou no Instituto de Altos Estudos o Instituto de Estudos Académicos para Seniores, coordenado pela Secretária-geral da Academia, Prof.^a Salomé Pais, e o Seminário de Jovens Cientistas, que hoje organiza este colóquio.

O nosso objetivo ao organizar o colóquio PORTUGAL, EUROPA E A CRISE foi o de realizar uma reflexão sobre a «crise» que temos vivido nos últimos anos em Portugal e na Europa, tendo como pano de fundo uma pergunta: Será que o paradigma civilizacional construído pelos Europeus (incluindo Portugal) está em risco? Vamos contar com o olhar estimulante de vários Jovens Cientistas integrados no Seminário, que no período da manhã nos vão falar essencialmente da “Identidade Europeia e Crise” e no período da tarde de questões ligadas à “Geopolítica e à Economia”.

Para iniciar o colóquio o Prof. Braga da Cruz falará sobre a temática escolhida para o nosso encontro e a abrir a sessão da tarde ouviremos falar da “História da Ciência e novos paradigmas” pelo Prof. Henrique Leitão (Prémio Pessoa 2015), ambos membros da Comissão Diretiva do Seminário dos Jovens Cientistas.

A finalizar o colóquio realizar-se-á uma Mesa redonda sobre o “Impacto da crise na investigação científica em Portugal e na Europa” coordenada pela Prof.^a Salomé Pais e contando com a participação das Professoras Cecília Leão e Helena Santos e do Professor Vitor Cardoso, membro do Seminário de Jovens Cientistas.

Pela Comissão Diretiva do Seminário dos Jovens Cientistas

Maria Manuela Chaves

Lisboa, 26 Maio de 2015

PORTUGAL, A EUROPA E A CRISE¹

Manuel Braga da Cruz

Portugal atravessou nos últimos anos um dos mais críticos períodos de vida da sua democracia, ao ser vítima de uma crise financeira, com as mais graves consequências económicas e sociais. Acabou de sair de um programa de resgate financeiro pela Comissão Europeia, pelo Banco Central Europeu e pelo Fundo Monetário Internacional, sem precisar nem de um segundo resgate, nem de um programa cautelar. Passou a aceder livremente aos mercados financeiros, financiando-se a taxas de juro particularmente baixas (até mesmo negativas) recobrando paulatinamente a confiança internacional. E está neste momento a crescer economicamente, com a sua balança comercial equilibrada, graças ao extraordinário aumento das suas exportações e do turismo e a um decréscimo considerável das importações. Internamente, a confiança parece retornar, traduzindo-se num aumento da procura interna e do investimento. O défice das contas públicas desceu para menos de metade em três anos.

Para trás ficam, contudo, marcas profundas dos tempos conturbados que vivemos: uma dívida externa e uma dívida pública de enormes proporções, uma taxa de desemprego ainda superior a 13%, apesar de ter já decrescido vários pontos percentuais, afectando sobretudo os jovens, uma sobrecarga brutal de impostos sobre os Portugueses, e um clima de crispação social e política que dificulta os indispensáveis entendimentos nacionais.

E pela frente, desafios ingentes a requererem reformas e medidas corajosas, desde o problema demográfico à sustentabilidade do Estado Social, passando pela imperiosa

¹ Comunicação inaugural ao Seminário de Jovens Cientistas do Instituto de Altos Estudos da Academia das Ciências de Lisboa, no dia 26 de Maio de 2015.

reforma do Estado e do sistema político, e pela necessidade de adopção de um novo paradigma de desenvolvimento económico e social sustentável.

É o Estado, a sua soberania, as suas funções sociais, que estão profundamente em causa. Não é apenas o Estado Soberano, com risco de maiores transferências de decisão para os centros europeus, mormente na área orçamental e financeira, mas também o Estado Social, na sua extensão e configuração crescente, que estão em jogo.

1. Esta crise, que assolou Portugal como um vendaval, não é contudo exclusivamente portuguesa. Não a vivemos isoladamente; afectou também outros países europeus, e é expressão de uma mais vasta crise europeia e ocidental.

No fundo de uma crise financeira e monetária — a crise do euro —, com as suas sequelas económicas e sociais, está uma crise da civilização ocidental, que em termos continentais, se exprime como crise do projecto e do modelo europeu.

As últimas eleições europeias vieram evidenciá-lo de modo agudo. Constituíram mesmo uma chamada de atenção para a encruzilhada em que se encontra a Europa, e para as opções que nos próximos tempos vai ter que tomar.

A Europa tem sido construída demasiadamente a partir de cima, por um processo conduzido pelas suas elites, sem o correspondente acompanhamento e consentimento dos seus cidadãos, quando não até contra a vontade expressa deles (como aconteceu com a ratificação do Tratado de Lisboa) que, ou se vão distanciando desinteressadamente das suas instituições, de que a grande abstenção nas eleições europeias é sintoma, ou vão exprimindo criticamente a sua decepção ou descontentamento por diversos modos. A «política furtiva» a que se refere Adriano Moreira no seu último livro.

Existe reconhecidamente um problema na Europa, traduzido no afastamento desinteressado ou no cepticismo manifestado por grandes franjas da sua população.

Por outro lado, a Europa parece não ser capaz de dar resposta rápida e eficiente a problemas que se lhe vão pondo, uns de natureza económico-financeira, outros de índole geoestratégica, como ficou demonstrado com a crise do euro e, mais recentemente, com a anexação russa da Crimeia.

A Europa debate-se com a velha dicotomia da legitimidade e da eficácia, dependendo também aqui uma da outra.

Perante esta situação, insistem uns, mais voluntaristas, no aprofundamento do processo de integração, avançando para mais Europa, ou seja, aumentando o processo de centralização comunitária, e preconizando a federalização acelerada dos Estados-membros, enquanto outros, mais pessimistas, vão clamando pela saída da

moeda única, pelo regresso ao simples mercado comum e pelo próprio fim da União Política instituída pelo Tratado de Maastricht.

Ao mesmo tempo, uns insistem na continuação do processo de extensão da União a novos membros, sem cuidar de definir os critérios e contornos do alargamento, enquanto outros vão defendendo abertamente a saída da União Política.

A Europa precisa de se repensar a si própria, para saber que caminho percorrer, adquirindo consciência mais aguda dos contornos e limites do seu crescimento, e dos objectivos possíveis da sua integração.

A Europa é um conjunto de Estados-nações, cuja História e memória não são apagáveis, bem como a diversidade geoestratégica que traduzem, e os diferentes interesses que preconizam. A Europa não se faz à força, com avanços sem recuo, impostos às suas populações, sem a sua audição nem consentimento, ou mesmo contra estes. A Europa não pode ambicionar tornar-se num Estado supranacional, com chefia própria, subordinando e sacrificando a esse desígnio a variedade de nações estadualizadas, com as suas diferentes tradições, identidades e culturas, não sendo a uniformização política, social e cultural da Europa exigida nem recomendada pela sua integração.

A Europa é, ela própria, feita de diversidade, o que constitui a sua riqueza e valor, e que não deve, por isso mesmo, pretender ser varrida ou substituída por uma uniformidade redutora. O continente europeu é um mosaico de povos e países, de culturas e línguas, de raízes e Histórias, que só ganha em ser defendido e promovido.

A Europa contém em si variadas dinâmicas geoestratégicas, que não devem ser eliminadas nem reduzidas. A Europa atlântica e a Europa continental, a Europa nórdica ou báltica e a Europa mediterrânica e balcânica, têm desiguais pulsões estratégicas, que não são incompatíveis mas complementares. Nem todos os países da União são europeus da mesma maneira. Há várias maneiras de ser europeu.

Ainda recentemente, João Carlos Espada sublinhou a indispensabilidade do pluralismo para o futuro da Europa, e avisou que as pretensões monistas acabarão por destruí-la. Querer impor um modelo uniforme à Europa, significará a sua desagregação, quando a diversidade e o pluralismo são condições necessárias da sua integração. O Estado-nação que configura, em graus diferentes mas muito difusamente, os vários Estados-membros da Europa, não está destinado a desaparecer, nem deve ser desprezado, mas antes encarado como elemento fundamental de uma construção organizada da Europa, fundada na subsidiariedade.

Quer isto assim dizer que não precisamos de abdicar da nossa singularidade e identidade para sermos europeus, não temos que renunciar à nossa nacionalidade para sermos cidadãos da Europa. Somos portadores de tradições diferentes, de culturas e

passados variados, que não precisam de ser diluídos nem substituídos para sermos europeus.

O que tem feito a Europa, por cima desta diversidade plural, é um conjunto de valores políticos, que consubstanciam a democracia liberal e o Estado de Direito, e a economia social de mercado, traduzidos nos vários Estados-membros.

A Europa não deve impor o reducionismo da diversidade a uma uniformidade. A Europa é feita de cooperação e não de conflito, o que pressupõe pluralismo.

Da mesma maneira, a razão de ser da cooperação é o desenvolvimento de todos e do conjunto, de forma sustentada. Ora a moeda comum não deve igualmente ser imposta a todos, nem deve ser transformada em condição de participação no processo de construção da unidade europeia. A integração europeia está longe de se identificar com uma única moeda, antes deve admitir a possibilidade de várias situações e soluções monetárias, coexistindo entre si. O euro não deve ser factor de divisão mas sim de unidade. O que significa que a urgência de unidade antecede a uniformidade monetária. Uma moeda única exigiria um único centro de decisão política, sobretudo para a política monetária e para a política fiscal e orçamental. Ora, a Europa não deve centralizar-se nem uniformizar-se a esse ponto.

Tal como o projecto europeu está longe de se equacionar em termos de alternativa à opção atlântica, pois o diálogo atlântico não é incompatível com o diálogo europeu.

Portugal é uma porta atlântica da Europa, e não tem que renunciar a nenhum dos lados de abertura dessa porta. Durante séculos fomos a cara da Europa pelo mundo que descobrimos. Levámos a Europa, de que éramos parte, aos quatro cantos do mundo. E trouxemos o mundo novo à Europa. Nunca tivemos que abdicar do mar para sermos europeus, nem abdicámos de ser europeus para sermos marítimos e marinheiros. No entanto, o Atlântico configura-nos especificamente como europeus. Pertencemos à Europa Atlântica e, como tal, estamos vocacionados para desempenhar no interior da Europa, uma especial missão. O rosto com que a Europa fita o mundo é Portugal, na expressão conhecida de Fernando Pessoa. A Europa, ao longo de séculos, falou português pelo mundo. A nossa maneira de ser europeu é atlântica, como a de outros será continental, ou mediterrânica, ou báltica.

Não há pois alternativa irreduzível entre a opção europeia e a opção lusófona. Somos uma perspectiva europeia para os nossos parceiros da CPLP, e uma dimensão lusófona para os nossos parceiros europeus.

Os vários desafios que se colocam à continuação da construção europeia devem ser perspectivados com esta ideia básica de que não há um povo, mas povos europeus, de que não há um Estado europeu, mas vários Estados europeus, de que não há uma geoestratégia europeia, mas várias geoestratégias coexistentes e complementares na

Europa, cuja unidade não é confundível com a uniformidade mas com a diversidade que fomos no passado e que queremos continuar a ser no futuro. O que nos une é, isso sim, uma identidade comum, feita de valores, de tradições históricas e culturais, onde o cristianismo ocupa um lugar incontornável, e onde pode e deve continuar a ser uma fonte inspiradora e distintiva.

2. Ao problema político europeu junta-se o do modelo social europeu, isto é, que tipo de sociedade queremos na Europa, e que tipo de satisfação dos direitos sociais pretendemos.

É vulgar ouvir defender a construção de uma Europa dos cidadãos. Muitas vezes, essa defesa não quer significar um verdadeiro empoderamento e protagonismo dos cidadãos, mas tão só que os Estados-nação não estorvem uma relação directa entre uma elite iluminada europeia e os cidadãos dos vários Estados-membros, para uma mais fácil condução do processo europeu de acordo com figurinos centralizadores e uniformizadores.

Uma Europa dos cidadãos deveria querer significar, antes de tudo e em primeiro lugar, uma Europa de sociedades civis fortes e actantes, de cidadãos livres, esclarecidos e responsáveis, e não alienados e manipuláveis por vanguardas que apenas queiram fazer deles massas passivas de apoiantes de opções em que não participam; sociedades civis com capacidade de assumir as suas inalienáveis responsabilidades de solidariedade social e de satisfazer, com proximidade e competência, os seus deveres para com os outros e muito especialmente, com os mais carenciados. Uma solidariedade que seja verdadeira e primeiramente social, e só secundariamente estatal, quando a responsabilidade da primeira se veja incapacitada de actuar; uma solidariedade que sirva, de facto, as necessidades da sociedade e não as conveniências e os interesses dos agentes do Estado e dos que ocupam o poder.

A Europa consagrou, no Tratado fundador da União Política em Maastricht, o princípio da subsidiariedade, como princípio regulador das relações entre a União e os Estados-membros. Seria indispensável que o entendesse como princípio regulador das relações entre o Estado e a sociedade no âmbito europeu.

Ao contrário do que usualmente se afirma, não há um único modelo social europeu, como o têm demonstrado os estudos pioneiros do dinamarquês Costa Esping-Andersen, mas vários modelos de Estado Social na Europa, com características distintas. O que significa que o que é comum é tão só afirmação dos direitos sociais, deixando a sua satisfação a várias e diferentes políticas nacionais. Como é sabido, a educação, a saúde, e a segurança social, não constituem “políticas comuns”, admitindo-se a diversidade de cada Estado-membro.

No caso português, o modelo de Estado Social, plasmado na Constituição de 1976, é devedor da inspiração, reconhecida por Gomes Canotilho e Vital Moreira,

das Constituições da República Democrática Alemã e da Jugoslávia, hoje felizmente desaparecidas. No entanto, essa inspiração permanece na nossa Constituição, tornando insustentável a prazo o Estado Social, colocando a sociedade a reboque do Estado e defendendo a primazia da intervenção deste sobre a intervenção da sociedade, a ponto de a primeira destruir a segunda, impedindo a liberdade de escolha generalizada dos cidadãos na educação, na saúde e na segurança social, e comprometendo desse modo o futuro da solidariedade entre as gerações e os vários estratos da sociedade.

É fundamental que a Europa coloque entre as suas prioridades a viabilidade económica dos modelos sociais. Como ainda recentemente advertiu Mário Pinto, «o social e o económico ou crescem em justa aliança, ou um deles sufoca o outro». É tão importante impedir um crescimento económico que não seja, simultaneamente, um desenvolvimento social, como evitar que uma solidariedade social se processe à custa do desenvolvimento económico. O equilíbrio é difícil, mas urgente.

É necessária uma grande parceria entre a sociedade e o Estado com vista à melhor, mais eficiente e menos custosa satisfação dos direitos sociais, que não têm que ser necessariamente prestadas mas tão só garantidas pelo Estado, e que podem e devem mobilizar o imenso potencial de solidariedade das sociedades.

Sublinhou-o igualmente S. João Paulo II, na encíclica *Centesimus Annus* (1991), por ocasião do centenário da encíclica *Rerum Novarum* (1891), ao insistir na defesa do princípio da subsidiariedade:

«Ao intervir directamente, desresponsabilizando a sociedade, o “Estado assistencial” provoca a perda de energias humanas e o aumento exagerado do sector estatal, dominado mais por lógicas burocráticas do que pela preocupação de servir os utentes, e levando ao acréscimo enorme de despesas. De facto, parece conhecer melhor a necessidade, e ser mais capaz de satisfazê-la, quem dela está mais próximo e vai directamente ao encontro do necessitado. Acrescente-se que, frequentemente, um certo tipo de necessidades requer uma resposta que não seja apenas material, mas que saiba compreender nelas a exigência humana mais profunda» (CA, 48).

A globalização coloca progressivamente novos desafios e problemas que exigem «uma renovada avaliação do papel e do poder do Estado», segundo palavras do Papa Bento XVI,

«que não-de ser sapientemente reconsiderados e reavaliados para se tornarem capazes, mesmo através de novas modalidades de exercício, de fazer frente aos desafios do mundo actual. Com uma melhor definição do papel dos poderes públicos, é previsível que sejam reforçadas as novas formas de participação na política nacional e internacional que se

realizam através da acção das organizações operantes na sociedade civil; nesta linha é desejável que cresçam uma atenção e uma participação mais sentidas na *respublica* por parte dos cidadãos» (CV, 24).

A Europa precisa de libertar as suas capacidades e potencialidades de crescimento económico e de solidariedade social, de responsabilizar e fortalecer as suas sociedades civis, e de redefinir e revigorar a intervenção do Estado, sobretudo nas esferas que são exclusivamente suas, e não naquelas que não são da sua estrita competência. O Estado precisa de aumentar a sua força mas não o seu âmbito, como bem chamou atenção Francis Fukuyama, no seu livro *State-Building*.

3. A crise portuguesa é uma das faces da crise europeia, a requerer resposta tanto portuguesa como europeia. No fundo, como dissemos, estamos perante uma crise de civilização e de valores, o que equivale a dizer que estamos atravessando uma crise de identidade que se reflecte numa de destino. Alertou-o Eduardo Lourenço quando, há tempos, reconheceu que os Europeus parecem não saber quem são nem para onde vão. E Adriano Moreira, com a sabedoria que todos lhe reconhecemos, chamou a atenção para a ausência de bússola neste outono ocidental que atravessamos.

O que constitui a Europa não são limites geográficos definidos mas uma cultura, os valores que através dos séculos foram enformando uma identidade que, ou continua a nortear o destino da Europa, ou corre sérios riscos de se desfigurar e perder no marasmo mundial.

A economia social de mercado será seguramente um desses valores, condição básica de adesão ao projecto europeu, juntamente com a democracia política e o respeito pelos direitos humanos. Mas esses valores, sem uma clara referência à pessoa humana, a que devem estar aliás subordinados e condicionados, não serão suficientes para uma identificação com a História e com o futuro que desejamos para a Europa, feita de racionalidade e razoabilidade, de cidadania, de personalismo e de humanismo.

A Europa sofre de relativismo cultural, sem critério nem orientação, numa espécie de amnésia do seu enraizamento e do curso da sua História passada. Mais: são patentes esforços para apagar as marcas da sua identidade originária e as razões da sua grandeza histórica. Em nome de um laicismo negador da liberdade religiosa, a mais fundamental de todas as liberdades, pretende-se um espaço público acético do ponto de vista axiológico, substituindo o indispensável pluralismo por uma pretensa neutralidade, que mais não é que a imposição a todos de uma posição: a da ausência do religioso.

Sem consciência das origens, nem dos marcos históricos da formação da Europa, não será possível qualquer projecto consistente de futuro. A Europa é um espírito, uma alma, e não pode reduzir-se a uma mera dimensão económica e comercial, pese embora a importância desta dimensão. Se queremos dar à Europa forma política, para além de um simples mercado comum, precisamos de uma consciência cultural, de um ideal

de valores, que só poderão ser os que fizeram dela o centro do mundo, irradiador de civilização e de humanismo, e que permitirão que ela continue a ser um ponto de encontro e um pólo de atracção, espaço de diálogo entre continentes e de promoção de desenvolvimento e de paz.

Quando se cunhou moeda comum na Europa, os vários Estados-membros foram incapazes de encontrar um símbolo cultural comunitário, como o haviam sido os fundadores. Quando a integração europeia arrancou, os impulsionadores não hesitaram em colocar na bandeira europeia, como elemento identificador e propulsor do projecto, um símbolo religioso, cristão e mariano: as doze estrelas do resplendor da Mãe de Cristo. Anos volvidos, quando se tratou de encontrar uma cara para a coroa do euro, optou-se por reconhecer que essa cara não existe. É uma demonstração da evolução europeia, reveladora da incapacidade de a Europa se identificar e encontrar, culturalmente falando, da abdicação de encontrar valores inspiradores que conduzam o processo de integração.

O que é mais dramático é que, ao longo dos séculos, a Europa deu uma imagem de si ao mundo que hoje pretende apagar. Corremos o risco, não só de não nos sabermos identificar, como de impedir que os outros nos identifiquem, se já não formos como eles nos conheceram. Não identificados, podemos deixar de ser respeitados e admirados pelo que fizemos através da história pela promoção dos outros, que poderão deixar de nos encarar como os interlocutores indispensáveis da sua própria afirmação mundial.

4. A crise que vivemos, em Portugal e na Europa, é uma crise multifacetada, que pede por isso uma resolução integrada, que não pode deixar de considerar as várias dimensões em que se exprime, mas sobretudo de atender aos fundamentos. As crises são oportunidades de rectificação de rota, e de relançamento de esforços. Queira Deus que saibamos aproveitar esta ocasião para retomar o caminho, sob a inspiração dos fundadores.

(RE-)PENSAR A IDENTIDADE EUROPEIA: ECONOMISTIFICAÇÃO,
CATASTROFISMO ESCLARECIDO E SOLIDARIEDADE CÍVICA

Helena B. Catalão*

No seu livro intitulado *The European Dream*, Jeremy Rifkin escreve que o ideal de vivência europeia incarna uma das mais belas aspirações da Humanidade a um futuro melhor e a uma nova História.² Inicialmente projetada para a segurança coletiva, a manutenção da paz e a garantia da liberdade, através da cooperação multilateral entre Estados-membros num continente destruído pelas duas Grandes Guerras, a União Europeia rapidamente surge como o continente mais adaptável aos desafios do mundo globalizado: de espírito comunitário, transnacional, laico e em conformidade com o ideal de sociedade interconectada e comunicacional, o sonho europeu apresenta-se como a promessa de um mundo novo, um mundo cunhado pela solidariedade, traduzível numa concepção mais humana de capitalismo, caracterizada pela conservação de vantagens sociais para os mais desfavorecidos, pela aposta de uma melhor qualidade de vida, pela valorização da formação, realização e transformação pessoal e pela criação de uma economia de crescimento a longo prazo, equitativa, verdadeiramente sustentável, crescimento ao serviço da paz e da harmonia entre as nações.³ Segundo Jeremy Rifkin, aquilo que constitui a especificidade ou singularidade do «sonho europeu» é a aspiração a uma comunidade verdadeiramente solidária, pacífica e próspera, dotada da dita «sensibilidade europeia», sensibilidade assente na elevação do espírito humano, no alargamento da empatia, na capacidade de perceber o sofrimento do outro, outro que se apresenta como essencialmente frágil, vulnerável e desejoso de reconhecimento. Paradoxalmente e contrastando com o sonho americano alimentado pelo otimismo em relação ao futuro, aquilo que sustenta a sensibilidade europeia é um certo pessimismo

* Centro de Estudos Filosóficos e Humanísticos (CEFH) da Faculdade de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade Católica Portuguesa — Centro Regional de Braga.

² Cf. RIFKIN, Jeremy — *Le Rêve Européen*. Trad. O. Demange. Paris: Librairie Arthème Fayard, 2005, p. 20.

³ Cf. *Ibidem*. pp. 14-19.

em relação à condição humana, herdado, provavelmente, do sofrimento causado pelas devastações territoriais e humanas aquando das duas Grandes Guerras mundiais. Se o sonho americano preconiza a liberdade individual, o direito igual à propriedade privada, a responsabilidade individual no alcance da autonomia e da independência conquistadas através da aquisição de bens materiais e da acumulação de riqueza pessoal, a conceção de liberdade que rege o sonho europeu é a liberdade como interdependência e responsabilidade coletiva na promoção de um mínimo de bem-estar comum, na defesa do multiculturalismo, no respeito pela diferença e na preservação das identidades culturais, à luz da proclamação dos direitos universais do Homem e da natureza.⁴ A nova Europa, à luz do sonho europeu, aparece como o continente mais promissor para o surgimento de uma nova consciência ética, uma nova aproximação moral do homem em relação ao próximo e ao mundo e, portanto, como o continente mais sensível e empenhado na prevenção e resolução dos problemas globais que se afiguram e ameaçam arrastar a Humanidade para uma espiral de violência sem precedentes: colapsos económicos, o terrorismo, a corrida ao uso de armas de destruição massiva (químicas, biológicas e nucleares), o aquecimento global, os riscos associados às tecnologias avançadas (em particular as nano-tecnologias) e os problemas sociais e políticos que as migrações massivas causarão mediante o pavor que catástrofes bélicas e ambientais provocarão. O sonho europeu, assim descrito por Jeremy Rifkin, faz eco ao sonho de Jacques Derrida de uma Europa ainda porvir: o de uma Europa cosmopolita, uma Europa da justiça social e da «alter-mundialização»; uma Europa que, rememorando o melhor (a filosofia, as Luzes, as revoluções, os direitos do Homem, etc.) e o pior (genocídios, colonialismos, Shoah, totalitarismos, autoritarismos, etc.) da sua História, aceite o desafio da «soberania partilhada», da hospitalidade universal e, assim, de fazer chegar um novo direito e a nova ordem internacional que ela reclama.⁵ Ora, se o sonho europeu transformaria a Velha Europa numa espécie de «Arca de Noé», um lugar de proteção, de refúgio, de salvaguarda e de esperança perante os males da humanidade, as recentes crises económicas que afetam seriamente as comunidades europeias não só desmistificam o sonho europeu como promovem o recuo de um desejo comum de «viverem juntos», como prova o aumento de nacionalismos exacerbados, pondo, assim, em causa a continuação do projeto europeu e da atual União Europeia.

Neste estudo procuraremos demonstrar que, num contexto social e político «economistificado» — isto é, condicionado pelo peso asfíxiante que a economia exerce sobre as comunidades contemporâneas — a consolidação da identidade europeia passa pela redefinição da mesma em termos daquilo que emerge como o devir do espírito europeu e a essência de um projeto para a paz, a liberdade e a segurança coletiva: a promoção de uma «solidariedade cívica europeia» fundada nos direitos do Homem

⁴ Cf. *Ibidem*. pp. 18-26.

⁵ Cf. DERRIDA, Jacques — “Le Souverain Bien ou l’Europe en Mal de Souveraineté”. In: *Derrida Politique. La Déconstruction de la Souveraineté (puissance et droit)*. *Revue Cités*, n.º 30. Paris: Presses Universitaires de France — PUF, 2007, pp. 107-110.

e numa consciência moral global, uma solidariedade cívica simultaneamente nacional e transnacional, sustentada por uma racionalidade que designaremos de «testemunhal», passível de integrar, trabalhar e suplantar a dita racionalidade instrumental, predominante na economia moderna, e de restaurar a esfera política, subjugada à esfera económica. Por outras palavras, a desconfiança relativamente à continuação do projeto europeu, conseqüente do fenómeno de economistificação, resulta, em última análise, de um afastamento, de um desfasamento da União Europeia e do espírito europeu da sua «(não-)essência», singularidade e projeto: a experiência e a promoção da solidariedade cívica, indissociável de uma responsabilidade individual e coletiva emergente sob a forma do «catastrofismo esclarecido». Relembrar que, no contexto das sociedades democráticas, a solidariedade consiste não apenas na interdependência factual entre os homens, interdependência promovida e exercida através de obrigações com vista à proteção social, sobre as quais assentam a coesão social e o sentimento de pertença de uma dada comunidade, mas igualmente no dever de assistência recíproca em situações de crise e de catástrofe. Nesta ótica, a solidariedade, inicialmente e tendencialmente circunscrita a nível nacional, definir-se-ia pela capacidade concreta em partilhar recursos (impostos, prestações e serviços) entre cidadãos enquanto membros de uma mesma comunidade.⁶ Ora se por extensão, a solidariedade europeia, construída progressivamente entre membros da União Europeia num universo dominado pelo princípio de subsidiariedade, apresenta-se como limitada porque condicionada, e assente mais no interesse partilhado do que num sentimento de pertença e numa dimensão afetiva como no caso do patriotismo, não é menos verdade que a catástrofe provocada pela crise económica e financeira que se arrasta desde 2008, entre países membros de sistemas financeiros e económicos profundamente interdependentes, precede e apela a uma solidariedade e responsabilidade mais radical, solidariedade e responsabilidade para além da já testemunhada pelos esforços mobilizados, em matéria financeira, de forma a evitar a falta de cumprimento dos Estados em dificuldade e o conseqüente alastrar e agravamento da crise.⁷ Esta solidariedade europeia mais radical, de certa forma presente no universo da

⁶ Cf. BARBIER, Jean-Claude — “Les Frontières de la Solidarité dans l’Union Européenne”. *HAL archives-ouvertes.fr*. [Em linha]. (2013), p. 3 [Consult. 8 de Abril de 2015]. Disponível em: <https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00770134/document>.

⁷ Ajudas bilaterais ou multilaterais (Fundo Europeu de Estabilidade Financeira). Esta solidariedade não deixa de ter o seu preço de forma a responsabilizar os Estados-membros beneficiários, solidariedade limitada cujos efeitos revêm-se nas taxas de juros iniciais dos empréstimos muito elevados, pedido de reformas estruturais profundas, reforma do pacto de estabilidade com vigilância rigorosa e sanções automáticas, reticências relativamente a criação imediata de *eurobonds* ou de intervenções massivas do Banco Central Europeu. Cf. BERTONICI, Yves — “La Solidarité au Sein de l’Union Européenne: Fondements Politiques”. *Notre Europe. Institut Jacques Delors. La Solidarité Européenne à l’Épreuve/Solidarity and Social Europe*. [Em linha]. (2012), p. 6 [Consult. 8 de Abril de 2015]. Disponível em: www.delorsinstitute.eu/011-3002-La-solidarite-au-sein-de-l-Union-europeenne-fondements-politiques.html; Yves Bertoncini destaca três fundamentos políticos da solidariedade europeia: os fundamentos geopolíticos se consideramos que a solidariedade europeia emerge num contexto internacional de forma a promover uma paz duradoura tornando os países mais fortes politicamente e economicamente — «*l’union fait la force*»; os fundamentos estabelecidos no seio de uma «federação de estados-nação», isto é, de Estados comprometidos e unidos na diversidade; a legitimação progressiva da solidariedade europeia quer por meio das quatro liberdades (circulação dos bens, dos serviços, dos capitais e dos trabalhadores) resultantes do tríptico explicativo à volta da integração monetário, do mercado comum e da união fronteiriça, precisamente «*la compétition qui stimule, la coopération qui renforce et la solidarité qui unit*», quer através da gestão de situações de crises (espaço *Schengen*). Cf. *Ibidem*. pp. 2-5.

subsidiariedade e da ajuda interessada, emerge na mobilização mediante catástrofes naturais e humanas (terrorismo, migrações), quer a nível transnacional entre países membros da União Europeia, quer a nível transeuropeu, isto é, entre os países membros da UE e outras nações. É neste contexto que devemos entender o espírito europeu da solidariedade cívica: uma solidariedade que, movida pelo respeito sem limite relativamente à igualdade universal, radicaliza-se em todas as formas de alteridade.⁸ Por fim, colocar a solidariedade cívica no cerne da identidade europeia é ainda lembrar que um dos principais propósitos da fundação da União Europeia é, precisamente, conter a violência emergente entre nações outrora rivais e adversas.

Se, intuitivamente, faz sentido falar de uma identidade europeia, um olhar mais atento sobre a problemática identificará, pelo menos, três obstáculos dificilmente contornáveis para a defesa de uma ideia de uma identidade partilhada entre os países membros: 1) a dificuldade em apresentar uma definição clara da União Europeia, dificuldade resultante da originalidade deste organismo governamental, sendo esta uma comunidade política extraterritorial, supranacional, formada por extensão progressiva de domínios políticos e, por isso, tendencialmente inclusiva, em constante transformação, e cuja ação provém de uma imbricação de políticas nacionais; 2) as sensibilidades nacionais muito diferentes dos Estados-membros forjadas pelas respetivas condicionantes como a língua, a História, a geografia e as evoluções próprias — por exemplo, em relação aos fenómenos migratórios; 3) a impossibilidade da identidade europeia decorrer do mesmo esquema institucional do que o da identidade nacional, uma vez que cada país guarda a sua própria mitologia, as suas próprias narrativas sobre acontecimentos fundadores marcantes, de forma sinistra ou feliz, acontecimentos que sedimentam a nação.⁹ Infere-se, assim, que tanto a identidade como a solidariedade

⁸ Cf. HABERMAS, Jürgen — *Entre Naturalisme et Religion. Les Défis de la Démocratie*. Paris: Éditions Gallimard, NRF Essais, 2008, p. 219.

⁹ Jürgen Habermas propõe definir o laço cívico e a cidadania europeia em termos de «patriotismo constitucional» que, vivenciado como uma espécie de religião civil, seria o cimento das sociedades democráticas contemporâneas. A noção de «patriotismo constitucional» integra duas dimensões complementares: por um lado, a referência ao constitucional que nos reenvia para uma cultura política de um Estado nacional — ou de um conjunto supranacional no contexto europeu — e, portanto, a uma dimensão ética e política da cidadania — ser cidadão é sobretudo ser fiel aos princípios democráticos enunciados na Constituição, sendo esta um projeto e o resultado de um processo dinâmico de aprendizagem, apelando à infinita (re-)interpretação e apresentando uma abertura para o futuro apesar de se iniciar na História; por outro lado, a ideia de patriotismo sugerindo que a lealdade ou a fidelidade relativamente a uma determinada comunidade alimentam-se de um sentimento de pertença a uma cultura e História específica. Esta noção de «patriotismo constitucional», introduzida por Jürgen Habermas de forma a justificar e sustentar a identidade europeia assente no voluntarismo, defende que os princípios universalistas e fundadores devem ser interpretados a partir dos contextos de vivências culturais, sociais, políticas e, portanto, de tradições históricas particulares. Com a atualização da substância normativa da Constituição tendo em conta as vivências e tradições pretende-se a redução da distância entre as normas constitucionais e as leis, o alargamento do sentido universalista dos princípios fundadores, a saída da aplicação seletiva do Direito e reconhecimento dos direitos legítimos das minorias reprimidas. O patriotismo constitucional desloca-se de uma história narrativa e apologética para uma história argumentativa e auto-crítica. Por outro lado, Jürgen Habermas quer acreditar que o orgulho nacional e a satisfação coletiva tendem a ser filtrados por uma compreensão mais universalista da noção de comunidade, vendo nessa tendência um sinal da orientação das consciências humanas para uma «identidade pós-convencional». Atribuir ao indivíduo uma consciência e identidade pós-convencional é reconhecer-lhe as seguintes capacidades: a apropriação de forma crítica e reflexiva da sua biografia; a desconstrução e reconstrução dos seus próprios determinismos; o colocar os seus interesses à distância; o questionar a legitimidade das convenções que regem a sua comunidade de pertença; a orientação das suas ações em função de princípios morais universais. Cf. DUPEYRIX, Alexandre — *Comprendre Habermas*. Paris: Armand Colin, 2009, pp. 133-151; Cf. *Ibidem*. pp. 182-183.

coletiva tendem a restringir-se a pessoas que partilham uma mesma comunidade, principalmente no que se refere aos valores ético-políticos e a conceção de justiça social. Mediante estas últimas considerações, tentaremos fundamentar o conceito de identidade europeia como solidariedade, não tanto a partir da identificação de um passado comum entre países membros da União Europeia, mas antes na relação destes com um futuro desejado que, de certa forma, tornar-se-ia princípio de orientação axiológica de ações, decisões e de formas de vida presentes tendo em vista o futuro desejado — «identidade projetiva» ou «identidade em devir». A nossa aproximação à problemática da identidade europeia será, portanto, simultaneamente epistémica, antropológica e metafísica: 1) aproximação metafísica uma vez que justificaremos a possibilidade de uma identidade europeia recorrendo à metafísica do tempo do projeto, reforçando a compatibilidade entre um certo determinismo, relativamente ao fatalismo, à catástrofe apocalíptica, para qual caminha o destino da Humanidade, e o voluntarismo inerente à ação humana e, portanto, ao desejo de construir a Europa ambicionada e uma identidade europeia; 2) aproximação antropológica ao considerarmos que o fenómeno de «economistificação», ou da «sacralização da economia», tem a sua origem na tendência conflitual e rivalitária do comportamento humano, essencialmente mimético, comportamento nefasto que parasita as relações humanas, lançando os homens e as comunidades contemporâneas em espirais incontroláveis de violência e ao advir da catástrofe apocalíptica, violência cuja saída está na atitude do «catastrofismo esclarecido»; 3) aproximação epistémica na medida em que a nossa abordagem metafísica e antropológica para a defesa da identidade europeia como solidariedade, passível de libertar as comunidades europeias do fenómeno de economistificação, encontra ressonância numa conceção de sociedade à luz do paradigma da complexidade. Falar de identidade europeia em termos de solidariedade cívica (europeia) requer o reconhecimento da complexidade cultural que caracteriza o espírito europeu, complexidade que propicie o surgimento do modelo de governação ternária, ajustável à União Europeia, com vista a um maior reconhecimento das comunidades existentes, próprio das sociedades plurais ou multiculturais. É deste reconhecimento da pluralidade de culturas e de comunidades na cena pública e política que, por sua vez, legitima novos funcionalismos ou novas formas de ser e de agir, que a Europa se reinventa como solidária, Europa cunhada pelo voluntarismo ético e orientada por uma responsabilidade radical que se manifesta quer na antecipação de crises e de catástrofes porvir, quer na construção de uma identidade indissociável de um destino comum e desejado.

Pensando no horizonte de uma cultura europeia como essencialmente testemunhal e, por isso, dessacralizadora e desconstrutiva, sustentaremos a ideia de que, erguendo-se das hecatombes das Grandes Guerras, a sobrevivência da União Europeia dependerá precisamente da capacidade de esta levar a cabo a missão para qual ela própria se destinou para além do projeto meramente económico — a união de Estados-membros à volta de um mercado comum e de uma moeda única; dependerá, portanto, da capacidade de substituir rivalidades seculares pela fusão de interesses fundamentais, criando assim formas de realização da solidariedade cívica, promovendo uma maior

implicação, imbricação, interdependência, unificação, ainda que preservando a heterogeneidade de cada comunidade, dando forma àquilo que Edgar Morin chama de «comunidade de destino».

2.1. A Identidade Europeia como Complexidade Cultural

O Culminar do Espírito Dessacralizador e Desconstrutivo da Cultura Europeia

Concebendo a história e a cultura europeia sob o paradigma da complexidade, Edgar Morin faz da complexidade a principal característica da Europa, complexidade que provém, por um lado, da sua condição de «complexo» — *complexus*: aquilo que está conjuntamente entrelaçado — e, por outro lado, de uma dimensão dialógica e recursiva que a constitui. A Europa é atualmente, e sempre foi, um «complexo» porque resulta e integra as maiores diversidades sem as confundir, associando contrários e preservando pluralidades e heterogeneidades. A Europa aparece assim como o lugar de afrontamento e de entrelaçamento de diversas tradições políticas, económicas, sociais, culturais, religiosas e anti-religiosas que, simultaneamente se opõem, rivalizam, concorrem, cooperam, morrem e sobrevivem.¹⁰ É precisamente a dimensão dialógica, constitutiva da sua complexidade, que torna a Europa um espaço onde se juntam diversas lógicas, tradições, ideologias, saberes, formas de vida, mundividências, idiomas, de modo simultaneamente antagónico, concorrente e complementar, espaço onde emerge a riqueza intelectual e cultural, regeneradora do «Espírito Europeu» — fé/razão/natureza; crença/dúvida; herança helénica/romana/judaico-cristã; pensamento crítico/pensamento mítico; empirismo/racionalismo; existência/ideia; particular/universal; filosofia/ciência, etc.¹¹

A União Europeia como «complexo» ou «unidade múltipla» apresenta ainda uma dimensão recursiva se considerarmos que tudo aquilo que dela emerge (ideias, modos de vidas, ideologias, tradições, etc.) são «produtos e produtores de um “ciclo” auto-regenerativo com efeitos retroactivos sobre os desenvolvimentos particulares que o constituem, ao mesmo tempo que os estimula e integra».¹² Este ciclo auto-regenerativo assemelha-se a uma espiral ou a um «turbilhão», uma vez que surge na convergência ou cruzamento de fluxos que, aparentemente antagónicos, se complementam para constituir uma forma auto-organizante, uma unidade ativa.¹³ A civilização europeia, à luz da metáfora da espiral ou do turbilhão, surge como resultante de dialécticas conjugadas [...] de lutas de classes, de ideias, cujas interações complexas a alimentaram e a desenvolveram.¹⁴ Ora na senda de Vasco Graça Moura, salientamos que das contradições, dos conflitos, das dúvidas, dos colapsos, das inquietações, das incertezas, das realizações e das descobertas, constitutivas da História e identidade não linear da Europa — história em que cada coisa e o seu contrário acontecem e identidade

¹⁰ Cf. MORIN, Edgar — *Pensar a Europa*. Trad. C. Santos. Mem Martins: Publicações Europa-América, Lda., 1985, pp. 27-28.

¹¹ Cf. *Ibidem*. pp. 29-100.

¹² *Ibidem*.

¹³ Cf. *Ibidem*. pp. 29-30.

¹⁴ Cf. *Ibidem*. p. 53.

imprecisa, fluida, em constante construção e movimento, de «gestação desigual conforme as zonas geográficas em que foi nascendo e desenvolvendo, de percepção nem sempre uniforme ou unívoca» e cuja dinâmica e existência assente num «conjunto de equilíbrios em permanente reajustamentos, entre unidades e diversidades» — perdura uma certa necessidade de transcendência; transcendência que, num mundo laico e tendencialmente individualista e egoísta, se manifesta na aspiração a determinados «valores cuja expressão social deriva do magistério religioso da Cristandade: a dignidade, a solidariedade, a igualdade de direitos e de oportunidades, na sua combinação com um sentido de Direito e de Justiça, e no quadro de uma concepção democrática da organização do Estado».¹⁵ Contudo, acrescentamos nós, precisamente porque o fenómeno cultural da dialógica revela o não total isolamento dos opostos pela relação complexa que os une, um não total isolamento que, simultaneamente, prepara a inevitável contaminação dos contrários sem a perda substancial de heterogeneidade¹⁶, dizemos que a dialógica é desconstrutiva. Porque a dialógica reenvia a um constante processo de divisão e de decomposição dos paradigmas dominantes, dizemos que a dialógica é desmistificadora ou dessacralizadora. Consequente da tendência desmistificadora da cultura europeia, está o constante desejo de libertação dos sujeitos dos dogmas e dos interditos reguladores de uma determinada comunidade.¹⁷ Da propensão para a desconstrução resulta uma cultura aspirante a uma maior justiça e democracia participativa. Se a dimensão desmistificadora da dialógica está intimamente ligada ao exercício da razão, manifeste no espírito crítico (e auto-crítico), na problematização, na dúvida, no cepticismo, mas também, ao individualismo moderno e ao nihilismo, da dimensão desconstrutiva da dialógica resulta a preocupação com a universalidade dos direitos do homem e da natureza, o consequente reconhecimento das múltiplas culturas tradicionais, a preservação dos patrimónios e a consciência de uma Europa para o multiculturalismo e o cosmopolitismo.¹⁸ Se a dimensão desmistificadora da dialógica confere à Europa num estado constante de crise, de instabilidade, de indeterminação, de incerteza e de imprevisibilidade, a dimensão desconstrutiva a predispõe à constante reconstrução, restauração e transformação, expondo-a ao melhor e ao pior que possa advir do futuro.

2.2. A Identidade Europeia como «Processo» de Reconhecimento Identitário/Comunitário

A dimensão desconstrutiva da dialógica europeia encontra-se na originalidade do modelo de governação da União Europeia que, para além dos Estados-nação e dos grupos económicos, reconhece o importante papel da sociedade civil no exercício da governação a vários níveis — municipal, regional, nacional, europeu e transeuropeu —, níveis ou instâncias mutuamente entrelaçados num processo contínuo de compromissos por parte dessas mesmas instâncias com a União Europeia. Entende-se por «sociedade

¹⁵ MOURA, Vasco Graça — *A Identidade Cultural Europeia*. Lisboa: Fundação Francisco Manuel dos Santos e Vasco Graça Moura, Ensaios da Fundação, 2013, pp. 21-87.

¹⁶ Cf. MORIN, Edgar — *op. cit.*, pp. 100-103.

¹⁷ Cf. *Ibidem*. p. 100.

¹⁸ Cf. *Ibidem*. pp. 117-118.

civil» o lugar de reprodução da cultura sob as suas diversas formas, de criação de capital social e de definição de códigos de conduta. A sociedade civil reúne todas as atividades da vida cultural dos indivíduos e das comunidades, abrangendo assim as instituições religiosas, a arte, a educação, a saúde pública, os desportos, os lazeres e os divertimentos públicos, a proteção social e do ambiente, a defesa de direitos cívicos, isto é, organizações e movimentos (consumidores, feministas, pacifistas, homossexuais, inválidos, animais, etc.) que têm por função criar e revigorar laços comunitários e de assegurar a coesão social. Porque regeneradora de laços comunitários e de coesão social, a sociedade civil afirma-se como um veículo importante para a promoção de identidade coletiva e da solidariedade.¹⁹

Segundo Jeremy Rifkin, a singularidade da governação da União Europeia está no exercício de uma política ternária, em vez de binária, incluindo a sociedade civil para além do governo do Estado-nação e do mercado.²⁰ Mas o sucesso da União Europeia dependerá precisamente da participação das organizações da sociedade civil (representação dos interesses de eleitorados e de preocupações para além das fronteiras das comunidades), da conseqüente des-elitização e democratização da União Europeia e, por fim, da promoção de uma relação harmoniosa e coerente entre identidade cultural, direitos universais e governo europeu.²¹ Pois, se o objetivo do Estado-nação se limitava à proteção dos direitos de propriedade individual e das liberdades cívicas, à assimilação e à integração de subgrupos no seio de uma identidade política única, o sonho europeu ambiciona acolher os direitos universais do Homem e os mais estreitos direitos culturais.²² Por outro lado, Jeremy Rifkin insiste no facto do mercado e do governo e, portanto, da economia e da política, serem instituições secundárias, reservando à cultura e à identidade cultural uma posição primordial da qual decorre as secundárias.²³

Herdeira de uma concepção de comunidade organizada verticalmente e de poder centralizado, sustentada por uma visão mecanicista do mundo, a União Europeia, revolucionada pelas tecnologias da informação e da comunicação, favorece a governação em rede, caracterizando-se por um policentrismo e, portanto, por um exercício de poder mais difuso e mais democrático, manifestando assim uma estrutura mais horizontal. Mediante situações de paralisia da ação governativa dos Estados, quer pela situação de refém de programas comerciais ou de interesses económicos globais, quer pela situação de hostilidade com determinadas organizações da sociedade civil, representativas de etnias ou de subculturas, a sociedade civil pode cumprir um papel mediador no seio da União Europeia na representação, na defesa dos interesses dos cidadãos, na preservação de tradições (ritos, valores), no reconhecimento de problemas locais, regionais, nacionais e para além da Europa — migrações clandestinas, ameaça

¹⁹ Cf. RIFKIN, Jeremy — *op. cit.*, pp. 299-307.

²⁰ Cf. *Ibidem*. p. 299.

²¹ Cf. *Ibidem*. pp. 305-312.

²² Cf. *Ibidem*. p. 310.

²³ Cf. *Ibidem*. pp. 300-302.

terrorista, aquecimento global, etc.²⁴ Por outro lado, salienta Jeremy Rifkin, se as organizações da sociedade civil ligadas aos direitos universais do Homem são cosmopolitas e mundiais, as subculturas europeias locais, por vezes, reaccionárias e defensivas, tendem ao isolamento e à xenofobia, encarando os fenómenos de europeização, de mundialização e, portanto, migratórios, como uma ameaça à sobrevivência das suas comunidades e identidades sociais, fazendo crescer o ódio e a violência em relação aos imigrantes e alimentando movimentos políticos de extrema-direita, hostis ao projeto europeu.²⁵ Nesta perspetiva, a União Europeia aparece como o palco de confrontações de rivalidades, acabando por ter uma função mais libertadora do que opressora uma vez que possibilita uma maior margem de manobra para as reivindicações das comunidades, uma maior capacidade de contornar as limitações impostas pelo Estado-nação e de estabelecer relações políticas, comerciais e sociais, ao nível da União Europeia, adquirindo assim mais autonomia, independência e liberdade de ação — como no caso dos escoceses e dos catalães.²⁶ Se retrospectivamente a União Europeia assemelha-se a uma espécie de espiral ou de turbilhão ao qual associamos uma certa complexidade cultural que estaria na origem de uma propensão para a descentralização do indivíduo relativamente as tradições de que provém e a consequente tolerância para com outras comunidades, a União Europeia aparece hoje no campo político como uma espécie de tribuna discursiva cuja função é de arbitrar, de orquestrar e de coordenar as diversas atividades dos atores envolvidos. Paradoxalmente, é concedendo uma maior implicação das organizações da sociedade civil na gestão europeia, que a União Europeia consolida a sua representação no imaginário do cidadão dito europeu, ganhando firmeza identitária.

Interessa-nos realçar a imagem da imbricação entre identidades oferecido por Jacques Keller-Noëllet — a regional, a nacional e a europeia — e a hierarquia que desta decorre: o autor concebe cada uma das identidades como fixadas na precedente, constituindo um prolongamento da anterior, embora integrando-a, englobando-a, de forma a assegurar entre elas a interação desejada.²⁷ Contudo, acrescentamos nós, apesar da superioridade da identidade posterior relativamente à anterior englobada (identidade europeia/identidade nacional), a identidade inferior não deixa de incidir na identidade englobante (identidade nacional/identidade europeia). Nesta ótica, a União Europeia apresenta-se sob a forma da «hierarquia entrelaçada», descrita por Jean-Pierre Dupuy, por influência do antropólogo do sagrado Louis Dumont, reforçando a ideia de que a ordem social, mesmo a mais sólida em aparência, contém a ameaça da sua ruína — «contém» no sentido de «integrar» e «travar». A «hierarquia entrelaçada» obedece ao seguinte esquema: o elemento superior na posição de englobante torna-se inferior quando na posição de englobado; portanto, aquilo que é próprio da «hierarquia

²⁴ Cf. *Ibidem*, pp. 304-307.

²⁵ Cf. *Ibidem*, p. 309.

²⁶ Cf. *Ibidem*, pp. 299-315.

²⁷ Cf. KELLER-NOELLET, Jacques — “De l’Identité Européenne”. *Études Européennes. La Revue Permanente des Professionnels de l’Europe*. [Em linha]. (2013), pp. 1-4 [Consult. 13 de fevereiro de 2015]. Disponível em: www.estudes-europeennes.edu — ISSN 2116-1917.

entrelaça» é o englobamento do seu contrário — por exemplo: em assuntos religiosos, o Padre é superior ao Rei ou ao Imperador, tomando uma posição inferior quando se trata de assuntos de ordem pública.²⁸ Aplicando a hierarquia entrelaçada à União Europeia, podemos dizer que, segundo o contexto e domínios a tratar, a identidade europeia tanto pode assumir uma posição de superioridade, englobando os países membros, como pode sujeitar-se a uma posição inferior, sendo englobada por cada um dos países membros. A cidadania europeia aparece assim como uma espécie de identidade suplementar passível de travar a violência fomentando uma maior consciência da alteridade entre cidadãos de diferentes Estados-membros.

2.3. Identidade Europeia como Solidariedade (Cívica)

Da dimensão desmistificadora da dialógica, própria da cultura europeia, surge o catastrofismo esclarecido ou racional como atitude ou modo de estar que se afigura como salvífica para a sobrevivência do Homem do século XXI, atitude sustentada pela metafísica do tempo do projeto segundo Jean-Pierre Dupuy e por uma racionalidade que chamaremos de testemunhal. É do homem esclarecido mediante a possibilidade constante do advir da catástrofe absoluta que emerge aquilo que Edgar Morin chama de «Europa como comunidade de destino», uma comunidade europeia solidária à volta da atualização, ou não, de um mesmo destino. Ora, paradoxalmente, é no cerne de uma reflexão sobre o fenómeno da economistificação e a lógica dos mercados, que surge à consciência humana o catastrofismo esclarecido, a atitude passível de diferir da violência extrema. O catastrofismo esclarecido aparece assim como a reação aos problemas políticos, sociais e ambientais gerados pelo fenómeno de economistificação, precisamente numa atitude de desmistificação da economia. Entendemos por «economistificação», o fenómeno de «sacralização da economia», sacralização ou mistificação que se manifesta na absorção por parte da economia de todas as esferas da realidade social e humana, absorção da qual resulta a paralisia da esfera do político, transformando-o num servo ou instrumento da esfera económica. O estado de economistificação resulta da excessiva importância que a esfera económica tem nas comunidades, quer devido ao consumismo desenfreado das populações, quer do excesso de endividamento das nações, originando, assim, uma relação de subserviência do político em relação ao mercado financeiro e o triunfo dos mercados sobre a política e a realidade social e humana.²⁹

²⁸ Cf. DUPUY, Jean-Pierre — *La Marque du Sacré*. Paris: Carnets Nord, 2008, pp. 10-13.

²⁹ Cf. DUPUY, Jean-Pierre — *Sortir de l'économystification. L'avenir de l'Économie*. Paris: Flammarion, Essais, 2012, pp. 9-17; Para Viriato Soromenho-Marques, a atual crise económica europeia não reside tanto na onipotência dos mercados mas antes na abdicação dos Estados e, portanto, da esfera do político, do poder concedido pelos cidadãos para entregá-lo nas mãos de forças poderosas dos mercados, forças nem sempre cegas e anónimas. A causa da crise está menos nos mercados do que «no voluntário silenciamento das políticas públicas de regulação dos mercados», reflexo do «funcionamento medíocre da democracia que cedeu mais à sedução dos poderosos do que à defesa do povo e dos mais necessitados». Na senda deste autor, podemos dizer que, no contexto português e europeu, o fenómeno de economistificação manifesta-se na corrupção dos agentes políticos em grande parte devido à intromissão de interesses económicos na gestão política (elaboração de leis, financiamento dos partidos e de campanhas eleitorais, por exemplo), sacrificando o interesse comum e favorecendo o surgimento de plutocracias económicas. Consequente do fenómeno de economistificação estão a degradação das democracias representativas, a desconfiança perante a classe política (corrupção, esbanjamento, irresponsabilidade, incompetência e falta de coragem política para reformar instituições e mudar práticas políticas, tendo em conta a existência de

2.3.1. Da Economistificação da União Europeia ao Catastrofismo Esclarecido do Homem Europeu

Jean-Pierre Dupuy encontra a explicação para o fenómeno de economistificação na convergência de dois autores: do antropólogo do sagrado, René Girard, e do filósofo e economista, Adam Smith. Jean-Pierre Dupuy herda de René Girard a ideia de que o fenómeno de economistificação ou de «sacralização da economia» procede de uma substituição de funções por parte da economia em relação ao sagrado arcaico no que concerne a gestão da violência nas comunidades.³⁰ No mundo moderno, onde as comunidades são seculares, laicas, mais liberais de regras, dogmas, interditos, hierarquias, castradores de vontades e de desejos, mas também mais sensíveis mediante situações de injustiças e de humilhações, a economia passa a ter o mesmo papel que o sagrado tinha nas sociedades mais tradicionais: o de travar a violência intrínseca das comunidades, assumindo uma função auto-organizadora e reguladora da ordem, de forma a preservar a estabilidade e harmonia social, estabilidade que, porque ainda assente numa lógica sacrificial, não deixa de promover outras formas de violências,

deficiências estruturais na Zona Euro que deveria conduzir a uma refundação da União Económica e Monetária, o crescimento comprometido e o aumento da dívida pública em consequência das políticas de austeridade), a constatação de uma progressiva decadência dos Estados, cada vez mais fracos, impotentes e incapazes «de garantir os serviços mínimos nas áreas de externalidades positivas asseguradas pelo Estado social, como a saúde, a educação, as prestações sociais para os mais desfavorecidos» que, inevitavelmente, conduzem ao caos social, ao populismo, à insegurança e à violência extrema. Acrescenta-se ainda a dificuldade dos Estados em proteger as populações dos perigos ambientais (emissões de gases com efeito de estufa) e da ameaça terrorista. SOROMENHO-MARQUES, Viriato — *Portugal na Queda da Europa*. Lisboa: Círculo dos Leitores, Temas & Debates, 2014, pp. 306-360. A economistificação das sociedades europeias põe assim em causa a credibilidade do projeto e do sonho europeus.

³⁰ Para René Girard, se há uma verdade revelada pelo judeo-cristianismo, esta é mais de natureza antropológica do que teológica, sendo a consciência da existência de um mecanismo sacrificial na fundação, auto-organização e auto-regulação das comunidades humanas arcaicas. Este mecanismo sacrificial no contexto das comunidades arcaicas, a que chamamos também de lógica do sagrado, opera um duplo movimento contrário, cujo bom funcionamento possibilita a restauração da comunidade em crise: num primeiro momento, a exclusão, perseguição e sacrifício de uma vítima inocente, escolhida arbitrariamente para apaziguar os ódios da comunidade em crise; num segundo momento, a divinização desta mesma vítima pela coletividade perseguidora, divinização que promove a coesão, a harmonia e a paz social, anteriormente perdida — «Paixão de Cristo». Na origem da crise das comunidades está a tendência dos Homens para a uniformização e indiferenciação social que gera mal-estar na comunidade, indiferenciação resultante do desejo mimético (imitação) que suscita a comparação e orienta o comportamento da coletividade tanto para a produção, criação e inovação, como para a concorrência, a rivalidade e a violência. Ao revelar esta verdade antropológica, precisamente a suspeita da inocência da vítima, anteriormente perseguida e sacrificada e, posteriormente, divinizada, trazendo novamente a paz para a comunidade em crise, o judeo-cristianismo opera gradualmente na cultura o disfuncionamento do mecanismo sacrificial e, conseqüentemente, uma maior dificuldade das comunidades em fecharem-se sobre si próprias e de conterem a sua violência intrínseca. Ao revelar aos homens a origem da sua própria violência e a mentira sobre a qual se edifica e se perpetuam as comunidades humanas, o judeo-cristianismo lança os germes de um movimento de desmistificação ou de dessacralização que se intensificara à medida que a compreensão da inteligência da vítima penetrar nas consciências humanas e na cultura. Se este saber sobre a condição humana, revelada pelo judeo-cristianismo, mostra a violência sobre a qual se edifica a ordem social, as hierarquias, ritos e interditos, contribuindo para «a abolição das discriminações e dos preconceitos arbitrários e injustos que alimentam o mecanismo do bode expiatório», o judeo-cristianismo coloca gradualmente os homens numa posição de indiferenciação, expondo-os a uma violência cada vez mais incapaz de se conter a si própria. COSTA DIAS S., José Miguel — *O Desejo como História. O Sentido da Cultura Humana em René Girard*. Braga: Publicações da Faculdade de Filosofia da Universidade Católica Portuguesa, 2005, p. 228. Face à revelação da lógica do sagrado e, portanto, da violência sacrificial, duas opções restam à Humanidade: 1) ignorar este saber legado pelo judeo-cristianismo, deixando a Humanidade seguir o rumo para a violência extrema até à sua destruição; 2) refletir sobre o sofrimento e a violência oriunda da má orientação do mimetismo e agir de forma a contornar esta mesma violência e adiar a catástrofe que ameaça abater-se sobre a Humanidade. A dessacralização operada pelo judeo-cristianismo na cultura ocidental evidencia-se, no período do Renascimento, pelo enfraquecimento da mentalidade mágico-persecutória, pela progressiva indiferenciação subversiva da ordem e das distinções sociais estanques existentes na Idade Média, até à secularização e laicização das diferentes esferas da existência humana, atingindo assim o seu pleno desenvolvimento no ocidente moderno. Cf. *Ibidem*. pp. 228-236.

sofrimentos e catástrofes — exclusão social, pobreza relativa e absoluta, conflitos e guerra, degradação ambiental. Da mesma forma que, no contexto das sociedades arcaicas, para conter a violência desencadeada, passível de destruir a comunidade, o sagrado enquanto violência sacrificial auto-exterioriza-se, auto-transcende-se sob a forma de práticas rituais, de sistema de regras e de interditos, de forma a auto-travar-se e auto-limitar-se para não oscilar para a auto-destruição, no contexto das sociedades contemporâneas, a economia, enquanto sistema autónomo e auto-referencial, produtor de uma infinidade de objetos (bens, serviços), polarizador de desejos, contém a violência que, distanciando-se de si mesmo, consegue auto-regular-se, travando e fazendo oposição à violência contida e, evitando, assim, o desmoronamento da ordem social. O sagrado e a economia aparecem como a boa violência institucionalizada que regula a má violência anárquica, o seu contrário em aparência.³¹ Contudo, o problema que as sociedades modernas enfrentam, relativamente à violência intrínseca das comunidades, é bem diferente do das sociedades arcaicas: nas comunidades arcaicas, a estabilidade e restauração social de uma coletividade em crise eram garantidas pelo funcionamento eficaz do mecanismo sacrificial, isto é, o fenómeno de perseguição, expulsão ou sacrifício coletivo de uma vítima designada arbitrariamente como culpada do mal-estar social, para apaziguar o desejo de violência das multidões, vítima inocente que a mesma comunidade perseguidora divinizará, restabelecendo a harmonia social; no mundo moderno, este mesmo mecanismo perde a sua eficácia, manifestando-se assim como incapaz de polarizar totalmente ódios coletivos sobre vítimas inocentes e, assim, resolver adequadamente as sucessivas crises emergentes. Segundo René Girard, a origem da ineficácia do mecanismo sacrificial nas sociedades contemporâneas está no efeito que opera progressivamente a revelação judeo-cristã nas consciências humanas e na cultura ocidental. Se o judeo-cristianismo revela aos homens o fenómeno de bode-expiatório e a violência intrínseca à fundação, auto-preservação e auto-organização das comunidades, libertando os Homens das hierarquias, incentivando a expressão e aspiração dos desejos mais profundos, é com o intuito de aprendermos a lidar e a ultrapassar a nossa condição rivalitária, sob pena de caminharmos para a violência mais extrema.

Com René Girard e de Adam Smith, e assim afastando-se de Aristóteles, Jean-Pierre Dupuy partilha a ideia de que a economia é menos a gestão racional dos recursos raros, isto é, a convenção que regula a gestão das coisas domésticas (o *nomos* do *oikos*), do que o campo da satisfação, da propagação e do desenfrear do desejo de apropriação que rapidamente se torna desejo de ser reconhecido e admirado pelos outros, admiração matizada de inveja. Para Adam Smith, a «riqueza» é desejada não tanto pela sua utilidade, pela satisfação material e possibilidades de realização que ela proporciona, mas antes pelo facto de atrair os olhares dos outros, despertando sentimentos como a admiração, a simpatia e, portanto, a cobiça e a inveja.³² Daí, afirma

³¹ Cf. DUPUY, Jean-Pierre — *Sortir de l'économistification... op. cit.* pp. 52-53.

³² Cf. *Ibidem.* pp. 24-27; Cf. DUPUY, Jean-Pierre — *Libéralisme et Justice Sociale. Le Sacrifice et L'Envie.* Paris: Hachette Littérature, Pluriel, 2009, p. 104.

o autor, a inclinação dos homens em admirar, venerar, os ricos e os poderosos como se estes fossem virtuosos e em menosprezar ou desprezar as pessoas pobres ou miseráveis, corrompendo assim os seus sentimentos morais. Um olhar mais profundo sobre esta questão verá que é o desejo de distinção que motiva a procura de prestígio, de reconhecimento e a ostentação da riqueza. Ora, a distinção ou a exceção, acrescenta Jean-Pierre Dupuy, é um princípio de oposição, de rivalidade e de guerra.³³

Segundo Jean-Pierre Dupuy, no universo smithiano, a simpatia (*self-love* entendido como amor-próprio) não é o mesmo que a benevolência mas antes uma modalidade desta última que, embora moralmente superior à simpatia, aparece como secundária nas relações humanas. A simpatia, resultante da capacidade em imaginarmos os sentimentos de outrem numa determinada situação que, por sua vez, desperta no espectador um juízo de valor (aprovação ou reprovação) relativamente ao comportamento do ator, surge da consciência de uma coincidência entre os sentimentos do espectador e do ator. Nesta ótica, sentimentos como a admiração e a inveja resultam do prazer, do agrado suscitado pela simpatia recíproca — a correspondência entre os sentimentos do espectador e os sentimentos do ator.³⁴ Simpatizar é, de certa forma, participar ou provar, por procuração, ao sucesso de outrem. A simpatia oscila para a inveja quando a primeira se torna excessiva, quebrando a convivência harmoniosa entre os agentes. A identificação com outrem, promovida pela simpatia, esconde uma ameaça: o desejo de tomar o lugar do outro, de substituir-se a ele e, por fim, de «ser» esse outro, simultaneamente admirável e odioso. A simpatia contém a inveja: ela dá-lhe origem ao mesmo tempo que a trava desde que o agente saiba precaver-se deste efeito nocivo da simpatia — retribuir a simpatia manifestada ou ainda, em determinadas situações, não exhibir conquistas e simular desprendimento.³⁵ Ora se a simpatia reenvia ao desejo de ser visto, de ser reconhecido, de ser estimado que, como referimos acima, provém de um desejo de distinção, de exceção, de destaque, de diferença, que, em última análise, não passa de um desejo de ser, de existir, procurando assim colmatar a falha, a cisão constitutiva do ser e residente em todo o ser humano, ela (a simpatia) também reenvia à má-fé e à hipocrisia social.³⁶

Porque o ator sabe que o espectador julga a partir dos seus próprios critérios, limitado pela sua exterioridade, ele tende a adaptar os seus sentimentos aos sentimentos do espectador, satisfazendo o seu desejo de provocar simpatia no outro. Estamos perante um fenómeno de contágio que desmistifica o papel da neutralidade, da imparcialidade do espectador, relativamente ao ator: para despertar a simpatia e obter a aprovação do espectador, o ator não faz mais do que copiar ou imitar o espectador, sendo os papéis de

³³ Cf. DUPUY, Jean-Pierre — *Libéralisme et Justice Sociale... op. cit.* pp. 97-98.

³⁴ Cf. DUPUY, Jean-Pierre — “Au Principe des Approches Communicationnelles du Politique: La Philosophie Écossaise du XVIII^e Siècle”. In: WOLTON, Dominique (Dir.) — *Hermès. Théorie Politique et Communication*. Paris: CNRS Editions, 2001, pp. 77-79.

³⁵ Cf. *Ibidem*. p. 85; Cf. DUPUY, Jean-Pierre — *Libéralisme et Justice Sociale... op. cit.* pp. 99-101.

³⁶ Cf. DUPUY, Jean-Pierre — “Au Principe des Approches Communicationnelles du Politique: La Philosophie Écossaise du XVIII^e Siècle”. *op. cit.* p. 79.

ambos inter-substituíveis. Mais ainda: o ator aprova a sua conduta se e só se esta for aprovada pelo espectador (consciência); por efeito de contágio (simpatia ativa e desdobrada), ao conquistar a simpatia do espectador, o ator passa a aumentar a admiração por si próprio assim como a sua auto-estima — auto-referência indirecta; o amor-próprio do ator torna-se proporcional ao amor manifestado pelos outros (*self-love* e a virtude do auto-controlo como uma das suas possíveis virtudes); por fim, o objeto torna-se desejável se for desejável para outrem.³⁷ Para o homem smithiano, ser virtuoso é obter a aprovação do espectador e, portanto, a sua simpatia, a sua admiração e reconhecimento.³⁸ A visão do indivíduo delineada por Adam Smith prepara a desmistificação do indivíduo metodológico: o indivíduo autónomo, independente, auto-suficiente e, por isso, desligado ou indiferente à tradição que o precede — *homo economicus* —, cede o lugar ao sujeito incompleto, insatisfeito, vulnerável ao olhar do outro e cuja formação da identidade pessoal e social não se faz sem a mediação do outro, realizada graças à imaginação e à imitação (contágio) — «*homo mimeticus*».³⁹

Adam Smith concordaria certamente com a psicologia interdividual delineada por René Girard, psicologia baseada numa conceção triangular do desejo: pouco importa se o objeto desejado possui, ou não, realmente as qualidades atribuídas, merecendo assim a atenção e o desejo manifestado; importa obter aquilo que o outro deseja. O outro aparece aqui como mediador do desejo, indicando o objeto a desejar; outro que, movido pelo mesmo desejo perante o objeto designado pelo sujeito mediador, rapidamente se torna concorrente, rival e obstáculo à aquisição ou concretização desse mesmo desejo. A inveja, o ciúme, o ressentimento, o ódio, o mal em geral, surgem aquando do «cruzamento de olhares», da convergência dos amores-próprios, que origina a obsessão pela aniquilação do rival-obstáculo, desviando o agente da meta a atingir, da realidade desejada, e corrompendo qualquer racionalidade mínima como o interesse comum que sustenta uma comunidade, gerando assim mal-estar e destruição. Quer na génese da economia real ou da especulação financeira, está o desejo que é mimético: o efeito «espelho», próprio da especulação (*speculum*, espelho) não é mais do que o olhar do outro (espectador) sobre o objeto (bem, ação, valor, obrigação, título, moeda) que adquirimos, olhar do outro que torna este mesmo objeto desejável. Do desejo mimético surgem a fascinação pelo rival-obstáculo à aquisição do objeto e, portanto, a lógica da concorrência que anima a atividades económica.⁴⁰ Porque os agentes estão na opacidade

³⁷ Cf. *Ibidem*. pp. 80-81; Cf. DUPUY, Jean-Pierre — *Libéralisme et Justice Sociale... op. cit.* pp. 100-101.

³⁸ A condição mimética do homem smithiano e, portanto, dos atores e espectadores inter-substituíveis, reenvia à conceção de sociedade um sistema enclausurado sobre si, no qual a simpatia tem um papel de harmonização das relações humanas; a simpatia (um misto de *self-love* e de inveja) surge como regulador ético (ou auto-regulador) uma vez que tende a aproximar, juntar e diminuir o espaço entre sentimentos, paixões, apreciações e juízos morais em ressonância e díspares, fazendo crescer a harmonia social. Da clausura constitutiva do sistema que é a sociedade emergem novas propriedades como o juízo moral e as leis que o regem — teoria da consciência ou do juízo moral reflexivo. Cf. DUPUY, Jean-Pierre — *Libéralisme et Justice Sociale... op. cit.* pp. 89-101; Cf. DUPUY, Jean-Pierre — “Au Principe des Approches Communicationnelles du Politique: La Philosophie Écossaise du XVIII^e Siècle”. In: *op. cit.*, pp. 74-82.

³⁹ Cf. DUPUY, Jean-Pierre — “Au Principe des Approches Communicationnelles du Politique: La Philosophie Écossaise du XVIII^e Siècle”. In: *op. cit.*, p. 79; Cf. DUPUY, Jean-Pierre — *Libéralisme et Justice Sociale... op. cit.* pp. 85-90.

⁴⁰ Cf. DUPUY, Jean-Pierre — *L'Avenir de l'Economie... op. cit.* pp. 9-53.

relativamente à natureza da riqueza, atribuindo-lhe uma qualidade que não possui intrinsecamente, uma felicidade que, por si só, não produz, mas que todos aceitam enquanto tal, tornando esta mesma qualidade e felicidade «real» ainda que insustentável, a economia (quer realizada quer enquanto teoria) aparece como fazendo parte de um «jogo de enganos», uma espécie de teatro no qual cada pessoa usa uma certa má-fé sendo simultaneamente enganada e cúmplice deste engano generalizado, desta mentira coletiva, que assume contornos de uma hipocrisia social e global.⁴¹

A saída do estado de asfixia social e política, a regeneração do tecido social, a reabilitação da Europa política e, por fim, a própria fundamentação da identidade europeia passam por um olhar atento ao (dis-)funcionamento da atividade económica e, principalmente, à relação desta com o tempo. O que nos interessa considerar são os fundamentos metafísicos da economia como ciência social, mais precisamente, da economia de mercado, demonstrando a plausibilidade e a fecundidade da hipótese da auto-transcendência em detrimento da hipótese causalista.⁴² O mercado e, mais globalmente, a economia, auto-regula-se produzindo uma exterioridade endógena que se lhe impõe; exterioridade que, por fenómeno de auto-transcendência, resulta da sinergia da ação dos agentes individuais (produtores e consumidores) que constituem a atividade económica.⁴³ Entendemos por os agentes económicos, os produtores e os consumidores, sendo as suas ações referentes às ofertas e às procuras relativamente aos bens que compõem a economia em questão.⁴⁴ Entende-se por auto-transcendência, o desdobramento de uma determinada realidade que, embora provenha da simbiose do comportamento dos agentes, se impõe como exterioridade. A não consciência do fenómeno de auto-transcendência nos assuntos sociais e, portanto, na economia, está, por exemplo, na hipótese da fixidez dos preços na teoria dos mercados: os preços, apesar de resultarem da interação dos agentes, isto é, da confrontação no mercado da oferta e da procura, não deixam de se apresentarem, aos agentes, essencialmente como exteriores, fixos, isto é, como contrafactualmente independentes das suas ações. Conceber os preços como fixos é considerar que, individualmente, os agentes económicos têm um poder causal ínfimo ou nulo sobre o sistema de preços, enquadrando, assim, o funcionamento dos mercados na hipótese metafísica causalista.⁴⁵ Mais assertivo do que insistir na teoria da fixidez dos preços e, portanto, defender um não poder causal dos agentes sobre o sistema dos preços, seria falar da hipótese da «convenção por coordenação», afirmando que, na realidade, os agentes económicos optam por agir como se as suas ações não tivessem impacto na formação dos preços. Assim, de forma a travar a especulação, o jogo de espelhos, potencialmente infinito, que obrigaria os agentes a saber o que os outros pensam e sabem, é, por convenção, que os

⁴¹ Cf. DUPUY, Jean-Pierre — *Libéralisme et Justice Sociale... op. cit.* p. 95; Cf. DUPUY, Jean-Pierre — “Au Principe des Approches Communicationnelles du Politique: La Philosophie Écossaise du XVIII^e Siècle”. *op. cit.*, p. 82; Cf. DUPUY, Jean-Pierre — *L’Avenir de l’Economie... op. cit.* p. 60.

⁴² Cf. DUPUY, Jean-Pierre — *L’Avenir de l’Economie... op. cit.* pp. 75-76.

⁴³ Cf. *Ibidem.* p. 71.

⁴⁴ Cf. *Ibidem.* p. 75.

⁴⁵ Cf. DUPUY, Jean-Pierre — *Pour un Catastrofisme Éclairée. Quand l’Impossible est Certain.* Paris: Éditions du Seuil, Points Essais, 2002, p. 186.

economistas tomam as variáveis como fixas (contrafactualmente independente das suas ações), mesmo sabendo que existe um poder causal entre as variáveis e as ações dos agentes; uma convenção de coordenação é bem-sucedida quando se realiza o equilíbrio económico, isto é, aquando do enclausuramento (*bouclage*) entre os preços projetados pelos agentes e a concretização desta mesma realidade projetada pelos agentes.⁴⁶ Este equilíbrio é realizado pelo próprio mercado no seu movimento de auto-organização e de auto-transcendência, precisamente, na projeção deste numa exterioridade endógena ou imanente, fazendo emergir sinais, indícios, referências (sistema de preços) que, embora virtuais, vão constituir pontos fixos, orientadores da ação dos agentes.⁴⁷ Dizemos, assim, que o mercado concretiza uma coordenação através do futuro: o mercado projecta-se para frente graças a um ponto de atração virtual que se atualiza apenas pelo e neste mesmo movimento.⁴⁸ O perito reveste o papel de guia: ele calcula aquilo que será o futuro tendo em conta sinais, indícios, referências (sistema de preços), emergidos de forma mecânica, tendo mais ou menos consciência do efeito mimético da sua predicação no comportamento de outros agentes económicos, predicação que se torna, para estes, um ponto fixo, uma referência, uma direção a seguir, que poderá ou não engendrar uma boa previsão.⁴⁹ Reconhecemos, assim, que a economia de mercado obedece não ao modelo causalista, mas antes ao modelo da auto-transcendência, a qual integra um misto de fatalismo (previsão) e de voluntarismo (ação dos agentes) que caracteriza a «profecia auto-realizável» (*self-fulfilling prophecy*). Entende-se por profecia auto-realizável, a realização de uma representação da realidade projetada no futuro, realização efetuada não porque a projeção é verdadeira à partida, mas antes porque o anúncio desta representação projetada desencadeia nos agentes reações que, compostas, tornam esta representação, inicialmente projetada, verdadeira, precisamente por se adequar com a realidade futura.⁵⁰ Neste contexto, percebe-se o poder de sugestão das descrições, quer de uma situação presente, quer de uma situação futura, e do modo como estas descrições são tornadas públicas, tendo, portanto, influência no comportamento dos agentes, quer para o bem, quer para o mal. Dizemos, assim, que a descrição do futuro, baseada numa avaliação presente, constitui um determinante do futuro.⁵¹ A crise engendrada pelo fenómeno de economistificação consiste, portanto, na incapacidade da economia em produzir auto-transcendências, capacidade proporcionada pelo político e, portanto, na incapacidade de se projetar no futuro como se este não fornecesse mais pontos de atração virtuais e, não fosse mais, acessível ao presente.⁵² Da economistificação das comunidades teme-se não só a degradação das comunidades como a ausência de futuro para a economia e a ruína do capitalismo.⁵³ Ora, a saída do estado de economistificação das comunidades só é possível mediante três atitudes: o reconhecimento da morte lenta para a qual conduz a economistificação das

⁴⁶ Cf. *Ibidem*. p. 188.

⁴⁷ Cf. DUPUY, Jean-Pierre — *L'Avenir de l'Economie... op. cit.* p. 86.

⁴⁸ Cf. *Ibidem*. p. 101; Cf. *Ibidem*. p. 200.

⁴⁹ Cf. *Ibidem*. pp. 119-120.

⁵⁰ Cf. *Ibidem*. pp. 75-95; Cf. DUPUY, Jean-Pierre — *Pour un Catastrophisme Éclairée... op. cit.* p. 181.

⁵¹ Cf. DUPUY, Jean-Pierre — *L'Avenir de l'Economie... op. cit.* p. 111.

⁵² Cf. *Ibidem*. p. 138.

⁵³ Cf. *Ibidem*. p. 153.

comunidades (inclusive a morte da economia), a necessidade de uma nova racionalidade e a conseqüente transformação da economia moderna, transformação da qual depende a reabilitação da economia pelo político.

Ainda segundo Jean-Pierre Dupuy, podemos dizer que o recuo da economistificação passa por utilizar a nosso favor a lógica da auto-transcendência, tendo consciência de que a violência que a economia não contém mais provém da sinergia dos comportamentos dos vários agentes que constitui essa mesma transcendência: trata-se de adoptar a atitude do catastrofista esclarecido, segundo o qual a nossa única saída é a de agir como se fossemos vítimas de um destino nefasto que se apresenta como incontornável, tendo consciência de que somos nós a causa desse mesmo infortúnio, podendo ainda recusar esse mesma fatalidade. A astúcia está na capacidade de fixar o nosso olhar numa representação do futuro suficientemente repulsiva, como a auto-destruição das comunidades, e suficientemente credível para desencadear ações que travarão e impedirão, ainda que *por um triz*, a realização deste mesmo futuro impensável, profetizado. Por outras palavras: trata-se de uma coordenação à volta de um projeto negativo que toma a forma de um futuro fixo que não desejamos atualizar.⁵⁴ Quando o saber da catástrofe futura se transforma em crença, mobilizam-se no agente recursos de imaginação, de inteligência e de determinação resolvida, necessárias à prevenção da catástrofe. O profeta da desgraça anuncia a catástrofe inscrita no futuro para desviá-la e, assim, adiar a fatalidade.⁵⁵ A lógica que rege o catastrofista esclarecido, encarnado no profeta da desgraça, assenta na ficção metafísica que é o tempo do projeto. O tempo do projeto difere do tempo da História para complementá-lo e não tanto para a ele se opor. Se, no tempo da História, o passado aparece como fixo e o futuro como aberto, no tempo do projeto, o futuro é tomado como fixo e o passado e o presente como aberto. Se no tempo da História tem a forma de uma árvore, obedecendo à regra da irreversibilidade do tempo em que apenas o futuro é conseqüente do passado, no tempo do projeto tem como forma um laço (*boucle*) uma vez que passado e futuro se determinam reciprocamente.⁵⁶ No tempo do projeto, o agente toma por hipótese o futuro como fixo, isto é, como contrafactualmente independente da sua ação presente ou passada, passado este tomado por hipótese como parcialmente contrafactualmente dependente em relação ao futuro; isto quer dizer que a reação dos agentes em relação ao futuro projetado leva a que este mesmo futuro, imaginado como fixo, retroaja sobre o passado que o antecipou, operando neste não uma produção propriamente causal mas antes interpretativa, atribuindo-lhe um sentido; significa ainda que do futuro antecipado, projetado e, tomado como fixo, emergem sinais que condicionam o passado e, portanto, a ação presente dos agentes em relação ao futuro. Assim, a medida em que a realidade se vai criando, imprevisível e nova, a sua imagem reflete-se no passado indefinido, dos quais emergem sinais sugerindo sempre

⁵⁴ Cf. *Ibidem*. pp. 265-291.

⁵⁵ Cf. *Ibidem*. p. 265.

⁵⁶ Cf. DUPUY, Jean-Pierre — *Pour un Catastrophisme Éclairé... op. cit.* pp. 185-191.

ter sido possível o advir desta mesma realidade.⁵⁷ Se no tempo da História, aquilo que fixa o passado são os acontecimentos, no tempo do projeto, aquilo que fixa o futuro é o desejo, a convicção e o compromisso em, entre mundos possíveis, trazer à existência essa mesma realidade projetada e, portanto, desejada. Do ponto de vista do tempo do projeto, a liberdade estaria na capacidade e possibilidade de projeção do futuro, seja ele negativo ou positivo, e dele extrair as conclusões sobre o passado que o antecipa e, perante este, reagir, por forma a diferir este mesmo futuro projetado, caso seja catastrofista, ou a trazê-lo à existência, caso vise a sobrevivência.⁵⁸

2.3.2. *A União Europeia como Comunidade do Destino à luz do Tempo do Projeto*

Se a identidade europeia como solidariedade (cívica) dificilmente ganha firmeza no tempo da História, ela pode emergir da coordenação à volta de um projeto ou uma imagem do futuro que toma a forma de um futuro fixo que desejamos e com o qual nos comprometemos em fazer emergir entre as possibilidades ontológicas. Para Jacques Keller-Noëllet, a singularidade da União Europeia está na coexistência de duas identidades constitutivas da identidade europeia, identidades irreduzíveis e complementares, sendo a primeira passiva, referente às identidades coletivas de cada Estado-membro da União Europeia, e a segunda ativa, relativa ao projeto europeu. A identidade passiva reenvia a todas as realidades objetivas constitutivas de um Estado ou de uma nação (geografia, História, valores, culturas, organizações políticas e económicas, destinos ligados e para além de conflitos passados, etc.) que promovem o sentimento de pertença a uma mesma comunidade. A identidade ativa, própria da identidade europeia, emerge do voluntarismo por parte dos Estados-membros no funcionamento, na construção e na ação da União Europeia, que passa pela consagração de valores partilhados ou adquiridos (a solidariedade, a responsabilidade e o espírito de compromisso, por exemplo), pela existência de um quadro institucional comum, pela convergência resultante da coordenação de políticas e da harmonização das legislações, sob a alçada do reconhecimento da cidadania europeia. Mas porque a União Europeia procede dos Estados-membros e dos tratados constitutivos, a identidade e cidadania europeia aparece como simultaneamente procedente e secundária em relação a identidade e cidadania nacional. Por outro lado, se um maior enraizamento das identidades nacionais, relativamente à identidade europeia, propicia às primeiras uma maior solidez e intensidade, a dimensão mais virtual da identidade europeia confere-lhe uma certa abertura e indeterminação.⁵⁹ Tendo em conta a desmistificação do fenómeno de auto-transcendência efetuado pela economistificação, a identidade europeia, fundamentada no tempo do projeto, só pode visar a sobrevivência e a solidariedade cívica e humana, solidariedade sustentada por valores, crenças, motivações, aspirações, constitutivas de uma dimensão cultural, anterior ao político, que impregne e regenere a

⁵⁷ Cf. *Ibidem*. p. 13.

⁵⁸ Cf. *Ibidem*. pp. 194-210.

⁵⁹ A intensidade da pertença comunitária à identidade europeia varia conforme a implicação, a adesão, ou não, dos Estados-membros a círculos mais restritos como o Eurogrupo ou o *Schengen*. Cf. KELLER-NOELLET, Jacques – *op. cit.*, p. 4.

vida social. A identidade europeia só toma forma e ganha sentido mediante a ideia de «comunidade de destino». Entende-se por «comunidade de destino» a partilha de um destino comum desejado, passível de reforçar o «querer viver juntos» apesar das diversidades humanas, económicas, sociais, políticas e culturais, de uma coletividade.⁶⁰

A comunidade de destino pressupõe assim, como diria Amartya Sen, por um lado, a primazia da liberdade de escolha (racional) dos grupos que um agente gostaria de integrar e de pertencer em nome de determinados valores, de formas de vida e, portanto, de um destino comum desejado e, por outro lado, o reconhecimento da pluralidades e diversidades de identidades, classificações e lealdades constitutivas da identidade de cada indivíduo, em detrimento da ilusão da identidade singular involuntária ou da afiliação única, geradora de violência, desde as manifestações de preconceitos e exclusão social até à intervenção bélica em nome da preservação dessa mesma identidade.⁶¹ A identidade social é menos descoberta do que criada, construída, conquistada, a partir das circunstâncias, das experiências e dos acontecimentos que atravessam a vivência de cada indivíduo, influenciando, alargando e transformando a sua percepção do mundo, inicialmente legada pela comunidade de origem e, posteriormente, alterada com trocas e compreensões inter-comunitárias e inter-culturais. A identidade social não é fechada mas antes aberta, evolutiva, plural e, por vezes, aparentemente contraditória.⁶²

Importa realçar que a valorização da identidade social do agente confere a este último uma complexidade comportamental que excede a racionalidade instrumental, própria ao «homem económico». A responsabilidade fiduciária ou o sentido de dever que o agente alimenta com as coletividades com as quais se identifica, assim como com determinadas classificações preferenciais, dota-lo de uma capacidade de compromisso que, necessariamente, influencia o seu comportamento, contrariando e subvertendo a

⁶⁰ Cf. MORIN, Edgar — *op. cit.*, p. 133.

⁶¹ Cf. SEN, Amartya — *Identidade e Violência. A Ilusão do Destino*. Trad. M. J. De La Fuente. Edições Tinta-da-China Lda., 2007, pp. 29-46. Segundo Amartya Sen, a identidade de um agente é constitutiva de uma pluralidade e diversidade de identidades, classificações e lealdades, algumas preferenciais, outras relevantes segundo determinados contextos e circunstâncias, se entendermos que «uma pessoa pode, por exemplo, ser um cidadão britânico, de origem malaia, com características raciais chinesas, corretor de bolsa, não vegetariano, asmático, linguista, culturista, poeta, contra o aborto, observador de pássaros, astrólogo e acreditar que Deus criou Darwin para testar os ingénuos». *Ibidem*. p. 53. Amartya Sen acrescenta que «a religião de uma pessoa não tem de ser a identidade abrangente e exclusiva»; o islão, por exemplo, «como religião não oblitera a escolha responsável por parte dos muçulmanos em muitas áreas da vida»; a verdade é que «coexistem muçulmanos com uma visão conflituosa da religião e outros totalmente tolerantes em relação a heterodoxia, sendo tão muçulmanos como os outros». *Ibidem*. p. 43. O autor prossegue: «a utilização cada vez mais frequente das identidades religiosas como princípio dominante — o único — de classificação das pessoas tem conduzido a uma análise social muito desajustada»; «tem-se revelado uma incapacidade de compreender a distinção entre (1) as diversas afiliações e lealdades que os muçulmanos têm e (2) a sua identidade islâmica em particular»; «a identidade islâmica pode ser uma das identidades que a pessoa considera importante (talvez até crucial), mas sem que isso negue a existência de outras identidades que também podem ser significativas»; «o “mundo islâmico” tem obviamente uma preponderância de muçulmanos, mas as diferenças entre pessoas muçulmanas podem variar — e variam — profundamente noutros aspectos, nomeadamente nos valores políticos e sociais, interesses económicos e literários, compromissos profissionais e filosóficos, atitudes para com o Ocidente e assim por diante». *Ibidem*. pp. 94-95.

⁶² Cf. DUPEYRIX, Alexandre — *op. cit.*, p. 155.

redução da ação ao interesse egoísta que caracteriza a racionalidade instrumental.⁶³ Estamos perante aquilo que designamos de racionalidade testemunhal: a racionalidade que fundamenta a ação orientada, não pelo mero interesse egoísta proporcionador de felicidade e bem-estar pessoal, mas antes pelo compromisso que o agente alimenta com determinadas grupos com os quais se identifica, determinados valores, ideias ou ideais e causas pessoais consideradas justas e cujo interesse e a importância social e política excede, aos olhos do agente implicado, os seus interesses egoístas e até mesmo, aquando num posição eticamente mais radical, a sua própria existência — testemunho; nesta ótica, a pessoa comprometida, movida pelo respeito de certas regras para com determinados grupos ou comunidades ou pelo sentido do dever na defesa de ideias ou causas, aparece como capaz de escolher a ação que poderá trazer-lhe um grau de bem-estar pessoal inferior em comparação com outras ações que poderiam ser escolhidas e que lhe trariam um grau de bem-estar superior. A ideia da ação orientada pelo compromisso supõe assim a possibilidade de uma escolha contrária às preferências, dando conta da capacidade do agente criar voluntariamente uma distanciação entre a escolha pessoal e o bem-estar pessoal em vista à promoção de liberdades reais (*capabilidades* ou a liberdade na escolha de diferentes modos de funcionamento ou de modos de agir e de ser) e ao recuo de injustiças locais (ampliação e reforço da justiça), inviabilizando a ideia de racionalidade apenas como a ação movida pela maximização do interesse pessoal, próprio do egoísmo — racionalidade instrumental.⁶⁴ Ora se a concepção da economia moderna assenta na racionalidade instrumental e na ideia de ligação ou interdependência humana baseada no desejo de rivalizar com o vizinho e na influência que os seres humanos exercem nas vidas uns dos outros, a racionalidade testemunhal aparece não só como restauradora de uma concepção do ser humano moralmente menos corrompida mas igualmente como reabilitadora da esfera política, contaminada pela economistificação.

Sustentada pela metafísica do tempo do projeto, a União Europeia como «comunidade de destino» não emerge de um passado comum mas antes de um futuro, mais precisamente do desejo da atualização de um determinado futuro comum. A identidade europeia depara-se com o seguinte paradoxo: se a heterogeneidade idiossincrática dos Estados-membros, assim como os cenários de guerras devastadoras que outrora dividiram, opuseram e destruíram as nações, impossibilitam a ideia de um passado comum e de uma identidade partilhada, é, precisamente, na perspectiva de uma escalada sem precedentes de violência e de destruição massiva à escala global que se torna possível tecer e cimentar a identidade europeia, uma identidade que privilegia tanto ou mais a solidariedade e a cooperação entre os Estados-membros do que a competitividade; num mundo ameaçado pela destruição provocada quer pelo terrorismo, quer pelas alterações climáticas, quer pela economistificação, é a consciência da aniquilação absoluta que aparece como passível de regenerar a fonte do desejar viver

⁶³ Cf. SEN, Amartya — *op. cit.*, pp. 50-52.

⁶⁴ Cf. SEN, Amartya — *Éthique et Économie. Et autres essais*. Trad. S. Marnat. Paris: Presses Universitaires de France/Quadrige, 2009, pp. 97-115.

em conformidade com o sonho europeu. É a consciência da falha, da divisão originária no ser humano e de um passado mergulhado no abismo da violência extrema que a Europa de hoje como comunidade de destino pode retroagir sobre o passado europeu e não só torná-lo comum como dar-lhe um novo sentido. Não se trata de atropelar a História europeia apagando prejudicialmente as guerras e os conflitos, nem de ignorar a tendência da condição humana para a violência, simultaneamente impeditivas e constitutivas da identidade europeia; trata-se, no presente, de reinterpretar as experiências do passado, dando-lhe um novo sentido, sentido emergente à luz do niilismo (absoluto) que ameaça abater-se na Europa e na humanidade. Assim, a identidade europeia chega-nos do futuro, do receio e da crença numa tragédia a caminho que se afigure como certa e incontornável, receio, contudo, não paralisante mas antes suficientemente mobilizador para nos conduzir ao diferir, ao adiar, a catástrofe anunciada. O obstáculo à consolidação da identidade europeia não é mais a falta de um passado comum, mas antes a incapacidade de imaginar e conceber o horror, a destruição, o «nada absoluto».

A pedra angular sobre a qual deve assentar a União Europeia como comunidade de destino seria uma ética pública assente nos valores da integridade moral e da responsabilidade individual por parte da elite política: a ética pública só se torna operacional e efectiva, por um lado, através de procedimentos e instrumentos que obrigam o aumento da qualificação e a prestação de contas por parte dos agentes políticos, contribuindo para uma maior idoneidade política e, por outro lado, por meio do exercício de uma imprensa livre, liberdade que só pode ser garantida por uma legislação que impediria a corrupção do serviço público de informar e ser informado com liberdade; contudo, a reabilitação ética da esfera política e do sector da informação não acontecerá sem a intervenção de um sistema judicial competente e célere.⁶⁵ Segundo Viriato Soromenho-Marques, a vivência da referida ética pública nas comunidades europeias dependerá da capacidade da política voltar a controlar a economia, «não necessariamente sendo o Estado um ator direto, mas sim como legislador esclarecido, regulador atento e fiscal implacável»;

«nenhum curso sustentável poderá ser seguido na União Europeia sem um consenso político que retome o primado da política, como a esfera dos fins e da liberdade, colocando a economia e o mercado no seu lugar respeitável e indispensável, mas auxiliar [...] de instrumentos fundamentais ao serviço de uma sociedade boa e justa».⁶⁶

⁶⁵ Cf. SOROMENHO-MARQUES, Viriato — *op. cit.*, p. 309.

⁶⁶ Cf. *Ibidem.* p. 315; A União Europeia como «comunidade de destino» seria constituída por aquilo que, recorrendo à expressão utilizada por Viriato Soromenho-Marques na senda de Friedrich Nietzsche, podemos designar de «semeadores do futuro» ou ainda de «Nova Nobreza»: a motivação dos «semeadores de futuro» não estaria num «de onde» (*woher*), indicando uma origem de sangue e linhagem herdada passivamente pelo nascimento, mas por um «para onde» (*wohin*), indicando a deliberada aposta num rumo feito em conjunto»; «se a Europa quiser sobreviver nesta fase crucial da história humana, não há que hesitar: a nossa nova identidade política como cidadãos europeus, que nunca se oporá, antes completará a identidade como cidadão dos nossos Estados nacionais, terá de ser projetada

O homem europeu da comunidade de destino, simultaneamente produzido e produtor de identidade europeia como solidariedade, integra e sujeita o «*homo-economicus*», por sua vez, desmistificado pelo «*homo-mimeticus*», para torná-lo «testemunha»: o homem europeu como «testemunha» aparece como liberto da ilusão romântica e moderna do individualismo que concebe o homem como autónomo, independente, indiferente em relação ao outro e cuja felicidade estaria na maximização do interesse pessoal, própria da racionalidade instrumental, assim como emancipado dos efeitos negativos da condição mimética, precisamente por se reconhecer como não totalmente imune a imagem que aos outros reenvia de si próprio. Entendemos por «testemunha», a pessoa que, tendo presenciado o acontecimento traumático, resistido à injustiça e humilhação absoluta, e sobrevivido à aniquilação absoluta, continua fixada no acontecimento catastrófico, cumprindo-se no adiar da desgraça que assombra a sua existência e promete voltar de forma tão inesperada como antes surgiu. Edificando-se na memória do perseguido e na vivência da incerteza, a racionalidade, própria do homem como testemunha, assenta numa forma de estar e de agir que passa pelo compromisso com a causa justa e cuja integridade das suas convicções morais, políticas e religiosas, mede-se pela coragem e capacidade de se dar a entrega de si na defesa desta mesma causa, orientando, assim, a sua ação pelo ideal de verdade, de justiça e de bondade absoluta. Assumindo a atitude do catastrofista esclarecido e o papel do profeta da desgraça, a testemunha é a pessoa que, antevendo os sinais apocalípticos da catástrofe que provém do futuro, exprime-se com «avisos» e «advertências» por forma a reter a profecia no domínio da não atualização e, portanto, no nada. Encarnando a solidariedade para com o homem dilacerado, homem essencialmente pobre, falível e vulnerável, a testemunha é ainda a pessoa que, movida pelo desejo do bem comum e pela responsabilidade radical, repudia qualquer forma de humilhação, de injustiça, de sacrifício, procurando, através da imaginação, alargar a sua representação de comunidade. Se na sua dimensão mais absoluta e religiosa, a racionalidade testemunhal reenvia à ação não violenta e à santidade, aquele que aparece indemne ao jogo da rivalidade mimética, numa dimensão ético-política, a racionalidade testemunhal manifestar-se-ia, inspirando-nos em Adam Smith, no homem que, desejando a honra e a nobreza, cultiva a capacidade de distanciamento e de desprendimento relativamente à dimensão nefasta do desejo mimético, aspirando assim à grandeza, à dignidade, à superioridade do seu próprio carácter.⁶⁷

pelos desafios do futuro»; «terá de estar à altura da grandeza que eles exigem de nós, se quisermos prevalecer». *Ibidem.* pp. 334-335.

⁶⁷ Cf. DUPUY, Jean-Pierre — *Libéralisme et Justice Sociale... op. cit.* p. 83; Cf. DUPUY, Jean-Pierre — “Au Principe des Approches Communicationnelles du Politique: La Philosophie Écossaise du XVIII^e Siècle”. In: *op. cit.*, p. 78.

AS CORES DA CRISE: A ICONOGRAFIA DE PORTUGAL E DA EUROPA NA ARTE DOS INÍCIOS DO SÉCULO XXI

Marco Daniel Duarte*

3.1. Sobre as alegóricas e transdisciplinares representações da Europa

A conhecida frase de Wassily Kandinsky (1866-1944), fixada no final da primeira década do século XX, tem sido várias vezes tomada como clarividente axioma relativo à relação entre o pensamento humano num determinado momento histórico e a reflexão artística acerca desse específico momento, relação que a historiografia artística tem demonstrado ser estreita. De facto, «toda a obra de arte é filha do seu tempo e, muitas vezes, a mãe dos nossos sentimentos»².

O historiador não deve, por isso, estranhar que as representações alegóricas da Europa, normalmente assentes no vetusto capítulo mitológico do rapto operado por Zeus, sob disfarce de um touro alvo, da filha de Agenon e de Telefaassa³, tenham sido diversas, conforme os autores tenham vivido experiências diferentes situadas antes ou depois dos tratados que modificaram a fisionomia não tanto geográfica, mas sobretudo psicológica do chamado Velho Continente.

Independentemente dos parâmetros estilísticos em que se movimenta cada autor, que na arte contemporânea são completamente determinantes no resultado artístico final, a representação de Óscar Domínguez (1906-1957), por exemplo, datada de 1952,

* Museu do Santuário de Fátima, Academia Portuguesa da História, CEIS20/UC

² Wassily Kandinsky, *Über das Geistige in der Kunst, insbesondere in der Malerei*, 1910-1911 (Wassily Kandinsky, *Do espiritual na arte*, Lisboa, D. Quixote, 1987, p. 21).

³ Por todos, veja-se o resumo de Pierre Grimal, *Dicionário da Mitologia Grega e Romana*, Algés, Difel, 1999 (edição portuguesa da obra de 1951), p. 161.

é necessariamente diferente da de Fernando Botero (1932-) ou de Daniel Merino (1941-2011) ou da de Nikias Skapinakis (1931-), todas elas já posteriores a uma Europa fisionomicamente diferente da que saía da Segunda Guerra Mundial.

Apenas para analisar um exemplo, a escultura que Juan José Oliveira (1928-2002) criou, em 1989, para Vigo (Espanha), mostra uma Europa fragmentada mas triunfante, uma Europa que, sobre o Touro antigo, exhibe a bandeira de estrelas de forma orgulhosamente pujante. Este exemplo tirado de um *corpus* imagético que certamente conterà a múltiplas visões plásticas da Europa pode ser confrontado com outro tipo de suportes informativos, desde os tratados oficiais que regulam a comunidade europeia até às notícias dos periódicos e até aos exemplos menos institucionais e mais quotidianos. Se o historiador se detiver, de facto, noutra tipo de fontes, como são, por exemplo, as composições de textos destinados a serem cantados para sublinhar situações políticas, pode avaliar como Fausto (1948-), conhecido cantautor da musicalidade portuguesa, encontrou a sua “[Europa querida Europa](#)”⁴. Depois de evocar a lenda clássica, o texto afirma de forma contundente: «o teu chão não é traste/ de meros mercados/ de pauta aduaneira/ ou cifrão». A crítica ao sistema assente na questão económica era, nos anos 80 de Novecentos, um dos mais prementes assuntos, quer nas páginas dos livros de Filosofia, quer nos manuais dos politólogos, quer, como vemos, nas páginas dos cancioneiros.⁵

De facto, essa «querida Europa» «de Homero/ de helénicas formas/ do fórum romano e da cruz/ de tantas nações/ ariana e semita/ ventre das descobertas/ da luz/ do diverso sistema do modo diferente/ da era da guerra e agora da paz» era olhada com a atenção dos que lhe adivinhavam a crise, esse conceito que prendeu também a atenção, para citar um exemplo do mundo da cultura académica, de Adriano Moreira (1922-). Com efeito, pelas mesmas datas, preocupado com o conceito de “crise cultural”, o filósofo escrevia:

«a explosão demográfica, a agressão do ambiente, a tecnocracia triunfante, o anonimato da detenção do poder, a impossibilidade de implantar um ensino prospectivo, o crescimento dos condenados da terra, empurrados para o combate contra os povos privilegiados, o desenvolvimento da geografia da fome, a queda no estado de natureza que os clássicos imaginavam sem o ter vivido, são defeitos das virtudes que anunciaram o advento de uma cultura agora em crise de resposta, e cuja primeira nova resposta deve ser a revolução cultural da paz».⁶

⁴ O tema integra o álbum *Para além das Cordilheiras*, DISCOS CBS, 1987.

⁵ Não trataremos neste estudo de um outro suporte informacional que com benefício poderia ser convocado no contexto do exercício que operamos, como seria a caricatura ou a figuração de *cartoons*. Eivados de uma crítica social interventiva e premente, são claros exemplos de como a imagem transmite a opinião, normalmente, espontânea acerca do quotidiano político, institucional, económico e social.

⁶ Adriano Moreira, *Crise cultural e revolução cultural*, em *Nação e Defesa*, Instituto da Defesa Nacional, n.º 46, abril-junho de 1988, p. 66.

Depois de afirmar a incompatibilidade entre «corrida armamentista e desenvolvimento humanista», verdadeira antítese uma da outra, Moreira advoga uma «revolução cultural para o século XXI» que possa fazer implantar «a nova ordem económica, a nova ordem jurídica, a nova ordem da informação, a nova implantação da ética»⁷.

Também as artes plásticas pressentiram, exprimiram e experimentaram esse sentimento, evidenciando-o através da linguagem que lhe é própria, grávida de pensamento provocador relativamente à reflexão tradicionalista, procurando conduzir ao limite a representação desse mesmo pensamento.

3.2. A crise e o fim: um sentir escatológico

Medidas as distâncias, as palavras do neotrovador e do politólogo, nessa década de 80 do século XX, encontram-se perpassadas do tema “crise” que na aceção antiga, já fixada pelo pai dos dicionários da Língua Portuguesa, está relacionada com a semântica da saúde. Com efeito, ao abrirmos o vetusto “Vocabulario Portuguez e Latino” no verbete “crise”, observamos como Raphael Bluteau (1638-1734) arrola este conceito como «termo medico», iniciando a descrição do seu sentido da seguinte forma:

«crize da doença, he huma subita mudança, & como hum esforço da natureza do doente, do qual se forma juizo da sua melhoria, ou da sua morte, costuma a natureza fazer este esforço por fluxo de sangue, ourina, camaras, suor, vomitos, ou outra evacuação, lançando fora do nosso corpo o humor [...]».⁸

O traço escatológico, na ambiguidade de sentido que este termo também encerra, encontra-se realmente presente na forma como alguns artistas dos finais do século XX refletem sobre o mundo que habitam. A crise é, assim, percecionada pelos diferentes tipos de reflexão levada a efeito acerca da sociedade pós-moderna⁹, lida num quadro de enfermidade ou de caminhada para a destruição.

Quando, por exemplo, Joseph Beuys (1921-1986), em 1966, ao proceder a “Infiltração Homogénea para Piano de Cauda”, no Musée National d’Art Moderne, de Paris, isola um piano de cauda através de uma derme de alcatifa, na qual inscreve uma cruz vermelha, mostra como aquele instrumento — verdadeiro símbolo de uma civilização eruditamente educada e esteticamente avançada — se encontra enfermo. Anos mais tarde, o mesmo símbolo é “tocado” de forma vertiginosamente iconoclasta: em 1990, Rebecca Horn (1944-), na Tate Gallery (Londres), apresenta “Concerto pela Anarquia”, suspendendo um piano de cauda pelos ares, de cabeça para baixo, deixando

⁷ *Idem.*

⁸ Raphael Bluteau no seu *Vocabulario Portuguez e Latino*, Coimbra, No Collegio das Artes da Companhia de Jesus, [Na Officina de Pascoal da Sylva], 1712, tomo 3, p. 616.

⁹ Stuart Hall, *A identidade cultural na pós-modernidade*, Rio de Janeiro, DP&A Editora, 2006 (edição brasileira da obra de 1992).

ver as entranhas do instrumento. Podem aqui aplicar-se as palavras do filósofo que falava da “Desumanização da Arte”, quando se referia ao facto de a arte vir a mostrar clara «repugnância pela forma viva», afirmando que «seria mais do que interessante investigar com a maior atenção as erupções de iconoclastia que uma e outra vez surgem na religião e na arte»¹⁰.

É já depois de virar o milénio que vemos remido o tema do piano, a partir dos bordados de Joana Vasconcelos (1971-). A artista, que percebe a importância civilizacional do instrumento, entre os mais eruditos da história humana, envolve-o de “brocados” e chama-lhe “Piano Dentelle” (2008-2011).

O trilho que seguimos, que se situa entre a encenação apocalítica e a remissão do tema, é tipicamente um esboço da crise que os autores vivem de muitas formas, normalmente da forma fragmentada que a arte pós-moderna reclama e, de um modo consciente ou inconsciente, usando as matérias que víamos Bluteau arrolar como expressadoras da crise corporal.

Com efeito, o sangue, na arte dos finais do século XX e dos inícios da centúria seguinte, parece fazer parte das representações artísticas, não apenas como elemento evocado, mas, inclusivamente, como matéria plástica usada. Assim acontece com “Self”, de Marc Quinn (1964-), obra datada de 2001 e construída com sangue do próprio artista, atitude que faz ainda chegar mais longe a experiência que já em 1990 Damien Hirst (1965-) havia levado a cabo com “A Thousand Years”, quando coloca uma peça de carne animal ensanguentada e recoberta de insetos dentro de uma vitrine. Em 1997, Marina Abramović (1946-) leva a cena uma performance na Bienal de Veneza intitulada “Barroco dos Balcãs”, na qual se coloca a si própria no meio de ossos de animais recém-desossados e, por conseguinte, ainda com a marca do sangue. Mais do que exercícios que querem romper tabus, na esteira de muitos autores como, entre os mais emblemáticos, Paolo Pasolini (1922-1975), estas opções estão enraizadas no significado de sangue na cultura ocidental, elemento ligado ao sopro vital, à sede da alma, mas também à profanação e à putrefação.¹¹

Quase fazendo eco das palavras do primeiro dicionário da língua portuguesa, também o elemento urina foi trabalhado pela arte, num tempo em que só a crise poderá justificar essa escolha. Andres Serrano (1950-), fotógrafo e artista plástico, não deixa escapar os mais importantes símbolos da civilização humana para os fazer entrar num jogo provocatório cuja ambiguidade começa logo pela imagem aparente de estar a tratar os temas com cores da paleta dos dourados, portanto da esfera divina. Cristo

¹⁰ José Ortega y Gasset, *A Desumanização da Arte*, Lisboa, Vega, 1996 (tradução portuguesa da obra de 1925), p. 65.

¹¹ Nathalie Guinot, *Sang*, em Xavier Barral i Altet, *Dictionnaire critique d'iconographie occidentale*, Renne, Presses Universitaire de Renne, 2003, p. 266-268; veja-se, também, *Sangue*, em Jean Chevalier e Alain Gheerbrant, *Dicionário dos Símbolos. Mitos, sonhos, costumes, gestos, formas, figuras, cores, números*, s. l., Círculo de Leitores, 1997, p. 584-585.

crucificado, a Virgem e o Menino, o Moisés de Miguel Ângelo, o Discóbolo da era clássica e o Pensador, de Rodin, são alguns exemplos de ícones da cultura humana que são retirados do mundo da arte como metarreferência clara ao ofício do artista. Depois de colocar réplicas destas peças dentro de uma cultura de urina — para usarmos uma expressão do mundo das ciências laboratoriais —, o artista fotografa-as com uma luminosidade tal que as suas silhuetas parecem banhadas de ouro, mostrando uma aura que a um primeiro olhar não causa qualquer repugnância. A ambiguidade evocada permite diversas leituras a que não é alheia a crise da arte e do pensamento artístico que leva às últimas consequências a utilização de um elemento que, por excelência, caracteriza a civilização de matriz europeia: a arte.

3.3. A crise e a doença: da enfermidade à cura medicamentosa

É nas drogas medicinais que a Idade Contemporânea mais aposta para adiar o término da vida, assistindo-se a uma espécie de exaltação dos medicamentos que passam também, assim como os ambientes típicos de farmácias e de laboratórios, a fazer parte do léxico da arte. Joana Vasconcelos, ao conceber “Sofá Aspirina”, em 1997, e, no ano seguinte, “Cama Valium”, tem plena consciência de que uma larga parte das populações se encontra dependente de antidepressivos.¹² Não raras vezes, o remédio é associado à própria Cruz de Cristo, que a leitura cristã apresenta como remédio contra a doença, preanunciada no episódio do “Livro dos Números” (21,8). Nessa esteira, François Nars (1959-), em 1998, dirá que a cura se encontra no medicamento (Tylenol) disposto em forma de cruz, ao qual o autor deu o nome de “The Cure”. Anos mais tarde, Filipa Godinho (1983-) faz com comprimidos Xanax uma peça a que chama “Contas” e que evoca os rosários que os fiéis passam por entre as mãos quando rezam à “Salus Infirmorum”, para usarmos um dos títulos da Virgem Maria que, na ladainha lauretana, a lê como lugar de saúde.

São estas algumas das reflexões artísticas que coabitam com a perceção de que o ser humano é o centro de um universo que, contudo, continua a deter-se nos mesmos exercícios de pensamento que se podem apresentar através da evocação do mais célebre tribunal da humanidade, de onde se ouviu a solene proclamação: “Ecce Homo”. Este homem, da autoria de Mark Wallinger (1959-), criado para a Bienal de Veneza, em 2001, e depois colocado no Fourth Plinth (Trafalgar Square, em Londres), despe-se de roupagens para se apresentar de forma solene perante a humanidade que, por vezes, sente necessidade de gritar, como Inês Lousinha (1955-) noticiou, usando acrílico sobre plateg: “O homem vai nu no século XXI”. Talvez seja esta conclusão completamente evidente, depois da reflexão tantas vezes feita de “I shop therefore I am”, peça de Barbara Kruger (1945-), datada de 1987, depois de “Supermarket Lady”, obra de Duane Hanson (1925-1996), com data de 1969, depois de “Woman Eating”, criada em 1971

¹² As peças que se colhem nos noticiários, de que é exemplo a que citamos, fazem eco muito clarividente desta condição da vida pós-contemporânea: *Portugueses compram 23 mil caixas de antidepressivos por dia*, em *DN Portugal*, 2015.04.01 (<http://www.dn.pt/portugal/interior/portugueses-compram-23-mil-caixas-de-antidepressivos-por-dia-4487183.html>); consultado em 2015.12.11).

pelo mesmo escultor, ou depois de “Cake Woman”, quadro de Paula Rego (1935-), pintado em 2004.

Comum a estas realizações artísticas está a ideia de um consumismo que leva desenfreadamente a comprar todos os produtos, situação que já entre os anos 60 e 80 vira tratamento de privilégio pelos arautos da Art Pop, nomeadamente por Andy Warhol (1928-1987). É a Emília Nadal (1938-) que se deve, em Portugal, essa sátira aos produtos revestidos por invólucros coloridos, de letras garrafais, cheios de cores plenas que ajudam a vender o produto.¹³ Anos mais tarde, virado já o milénio, Nadal retoma o tema, mas adensa-lhe o conteúdo, relacionando estes objetos com o tópico da crise. A propósito de uma exposição levada a cabo em 2011, a artista, anuindo à observação de que algumas pessoas reconheceriam essas peças «graças ao Skop, o detergente mostrado na Gulbenkian em 2009 por ocasião da exposição “Os Anos 70”[,] afirma», sobre a totalidade da irónica gama dos produtos: «[...] quando virem os outros... Os outros são o Corruptyl, o Anti-Corruptyl e o Pró-Corruptyl. A ideia subjacente a essas embalagens é a seguinte: fazer e desfazer é o segredo da economia. É uma situação e o seu contrário». Na mesma entrevista, a Pintora explicava:

«O Corruptyl é para promover e intensificar a corrupção. Indicado para as empresas públicas e privadas. O Anti-Corruptyl é para contrariar os efeitos do Corruptyl. E depois ainda tenho outro: o Záz!, que é o detergente que elimina as nódoas do Corruptyl para não deixar marcas. São produtos e detergentes de longo alcance. Também temos o Corruptyl Infantil, que glosa com ditados como “de pequenino se corrompe o menino” [...]».¹⁴

A arte encontra-se, neste contexto, como censuradora de um tipo social muito específico que se relaciona com a economia e a política, numa assunção de que o pintor é também um agente social que tem obrigação de encarnar o lugar do profeta que é enviado para fazer sobressair os vícios do mundo. Tal posição não se faz, contudo, consensual. Ana Vidigal (1960-), constrói em 2000 uma peça intitulada “(Des)animados”, intervenção que não deixa de ser um manifesto político montado a partir de bonecos de criança feitos de pelúcia envolvida em película plástica aderentemente sufocante. Ainda assim, a escultora afirma que «a arte não pode ser panfletária», pois «a arte não modifica nada». Especificando, a autora assevera:

«não foi a arte que provocou a Revolução Francesa nem o 25 de Abril. São outras coisas, que depois podem ser usadas, pensadas e digeridas na arte. Se me perguntarem se quero ir a uma manifestação contra a

¹³ Veja-se Manuel Rio-Carvalho, *Emília Nadal*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1986; AA.VV., *Emília Nadal, Pintura de Memórias*, Lisboa, Ed. Cão Menor, 2011.

¹⁴ Entrevista de Emília Nadal a Miguel Matos, na revista *Time Out Lisboa* a propósito da exposição “Tudo o que Acontece” (Centro Cultural de Cascais, 2011).

privatização do Sistema Nacional de Saúde, eu vou. Agora, não me passa pela cabeça transmitir a minha posição através da arte».¹⁵

Independentemente de a arte ter sido ou não um lugar de reivindicação social, ela é, seguramente, um manifesto que usa a sintaxe do tempo e com ela constrói uma linha de pensamento cujo papel importa perceber na relação com um tempo concreto caracterizado por um forte sentimento de crise que tudo examina, muitas vezes de forma acutilante.

3.4. A crise e a morte civilizacional: uma amnésia questionadora dos tabus histórico-civilizacionais

A visão escatológica que deriva da consciência de uma conjeturada ausência de saúde da Europa, múltiplas vezes entendida como corpo que morre, propicia a oportunidade para questionar uma série de tabus, entre eles o da própria morte, porventura tomada como imagem mais claramente denunciadora de um tempo de crise.

Segundo os mais especializados estudos desta área da cultura, a visão do ser humano perante a morte variou ao longo das épocas, sendo a idade contemporânea uma era de difícil convivência com esta temática, normalmente afastada do comum olhar e, por isso, tema convocado com mais dificuldade.¹⁶

Não é, assim, de estranhar que continuem os pensadores, entre eles os artistas plásticos, a dar lugar à ancestral dança da morte, típica do mundo medieval e moderno. É nesse sentido que Eduardo Lourenço (1923-), escreve:

«há muito que a Morte é uma figurante de preço na dança europeia e figura principal na dança primitiva. Mas essa Morte é aquela que conduz o baile [...], agente de Deus, Caronte de saias sem saias, supremos terror e beijo misericordioso e nivelador, porta da redenção à nossa espera “do outro lado”. Ou então o duplo do “rapaz” que estreita nela a sua ilusão como o devia ser na narcísica época moderna. Faltava o requinte contemporâneo de uma Morte consubstancial ao dançarino que nela dança o sentido da sua vida, à hora em que o destino do homem se confunde com o fim da dança».¹⁷

A morte continua, de facto, a ser vista como ceifeira de vidas, desde as mais anónimas às mais conhecidas, à imitação dessa cultura antiga (medieval e moderna), e onde todos se veem morrer, retratando-se ora os sinistrados na estrada — em referência

¹⁵ Ana Vidigal, revista *Time Out Lisboa* a propósito da exposição “Menina Limpa Menina Suja”, Centro de Arte Moderna José de Azeredo Perdigão, 2010.

¹⁶ Por todos, leiam-se as obras clássicas de Philippe Ariès, *O homem perante a morte*, Mem Martins, Europa-América, [1988] (edição portuguesa da obra de 1985).

¹⁷ Eduardo Lourenço, *Tempo da Música, Música do Tempo*, Lisboa, Gradiva, 2012 (o pensamento transcrito data de 1966), p. 161.

aos telejornais que todos os dias anunciam uma imensa necrologia — ora as mais altas figuras do poder, a que não estão imunes os ícones religiosos, quando Maurizio Cattelan (1960-) representa, com o título “La Nona Ora” (a mesma hora em que a tradição assegura ter ocorrido a morte de Cristo), a morte do Papa João Paulo II, atingido por um meteorito, ou quando Ciprian Muresan (1977-) em “The End of Five-Year Plan”, datada de 2004, mostra uma autoridade ortodoxa a morrer da mesma forma cenográfica.

Nesta senda, MK Kaehne (1963-), em “DEAD_Lines. Todesbilder in Kunst – Medien – Alltag” (Wuppertal, Alemanha) representa um manequim com apenas parte da cabeça, vestido de executivo e completamente armado; Erwin Olaf (1959-) apresenta a Princesa Diana de Gales, um dos ícones da beleza e da fama dessa Europa mundializada, com o braço ostensivamente ensanguentado; Anne Julie Raccoursier (1974-), com luzes que fazem ecoar os néones, apresenta “The Last Reflex”; Gregor Schneider (1969-) mostra um cadáver no chão com a parte de cima do tronco e cabeça cobertos com um saco plástico negro, como se aquela pessoa tivesse acabado de morrer e apenas tivesse havido tempo para a chegada das autoridades policiais.

Talvez ainda mais que a experiência de Clara Menéres (1943-) a apresentar em “O Menino de Sua Mãe” uma escultura que mostra a figuração de um cadáver, hiperrealista, como manifesto político relativo à Guerra Colonial (a peça foi exposta na Sociedade Nacional de Belas-Artes em 1973), estas representações, que ocultam a face dos cadáveres, mostram-se porventura ainda mais agressivas, pois se já na escultura de Clara Menéres¹⁸, à qual conhecemos o rosto, podemos ver uma figura-tipo, nestas representações desconhecemos as fisionomias, facto que deixará instalar o sentimento de que ali estará alguém que pode ser próximo ao observador. Exibindo-ocultando vultos que representam cadáveres cobertos com lençol, debaixo do sugestivo título “All”, é o que faz Maurizio Cattelan em 2007 e, depois, em 2008 (Kunsthau Bregenz, Áustria). Adrés Serrano, ao contrário, não mostra uma figura-tipo, mas um rosto específico, que, apesar de se encontrar na morgue, não foi coberto por um lençol. Com “A Morgue (Jean Doe morta pela Polícia)”, de 1992, a sua intenção é a da denúncia das instituições, neste caso da instituição policial que, segundo o autor, é responsável pela morte da representada.

Apesar de os autores poderem ter acentuado de forma cruenta a realidade da morte, certamente encarada como imagem de um determinado tempo em que a morte é também metáfora de um quadro cultural, essa representação pode, questionando todos os tabus, ir ainda mais longe. Nesta linha se encontram todas as representações ligadas aos cenários bélicos que estabelecem uma relação visual com a Segunda Grande Guerra, sobretudo com o que poderá condicionar a leitura coletiva que a Europa e o mundo

¹⁸ A escultura voltou a estar exposta em 2009, da qual resultou o seguinte catálogo: A.A.V.V., *Anos 70: atravessar fronteiras*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2009. Depois desta data, integrou ainda a exposição “Neste vale de lágrimas. Exposição evocativa da aparição de agosto de 1917”, organizada pelo Santuário de Fátima (<http://nestevaledelagrims.fatima.pt/visita/?startscene=p8>).

fizeram de figuras históricas como Adolf Hitler (1889-1945). Mesmo que sejam interpretadas como propostas irónicas sobre o tema, a ferida coletiva está de tal modo aberta que estas obras têm de ser entendidas como um desafio à moral coletiva, assente nos acontecimentos históricos recentes. São exemplo do que se descreve, a obra “Hoffmann und Hitler”, de 1994, da autoria de Rudolf Herz (1954-), a obra “Him”, de Maurizio Cattelan, datada de 2001 e a obra “Dancing Nazis”, que Piotr Uklansk (1968-) criou em 2008¹⁹.

Ainda mais complexo é o facto de se entender a morte como matéria para a representação, não apenas usada de forma simbólica, mas, outrossim, material. Embora não fosse a primeira vez na história da cultura que se tenha usado matéria humana para construções artísticas — lembrem-se as capelas setecentistas cujos muros se encontram revestidos de ossadas — as circunstâncias em que Carl Michael von Hausswolff (1956-), no ano de 2013, usa cinzas recolhidas num campo de concentração nazi leva a sociedade a sentir-se agredida e a instaurar um processo contra o autor²⁰.

3.5. A crise a partir da reflexão artístico-sociológica

Longe de ser apenas uma socióloga, Joana Vasconcelos não é somente uma artista plástica. Pode, por conseguinte, tomar-se como barómetro muito aferido acerca da sociedade em que se insere, que não é somente a portuguesa e que, não deixando de estar enraizada de forma muito profunda na cultura portuguesa, parece fazer reflexo da civilização ocidental construída em códigos imagéticos cuja viagem iniciara nas Idades Média e Moderna.²¹

Com efeito, que faz a artista quando ao observador abre a persiana sobre o “Mundo interior” (2000) e deixa ver todos os objetos que na sociedade são consumidos e consomem os mais diversos estilos de vida: desde a televisão aos produtos de limpeza, desde os pacotes de farinhas aos livros, desde as cassetes e telefonias aos iogurtes, desde os rolos de papel higiénico aos detergentes, aos champôs e desodorizantes? Aqueles que se encontram habitados por estes mundos interiores não possuem contudo o poder de decidir um mundo diferente, a não ser através da experiência que façam quando, subindo os degraus de metal, se colocarem na plataforma que a Artista construiu para que, do alto, bem lá do alto, cada um possa ter “O Mundo a seus pés” (2001). Mais uma vez de forma irónica, Joana Vasconcelos faz acender uma série de globos que, normalmente usados em contexto escolar, representam o mundo.

¹⁹ Veja-se o capítulo “‘It’s the Real Thing’. Protest at the Jewish Museum” de Patricia Swann, *Cases in Public Relations Management. The Rise of Social Media and Activism*, Nova Iorque, Taylor & Francis, 2014 (2.ª edição), p. 445-454.

²⁰ <http://www.publico.pt/culturaipsilon/noticia/polonia-investiga-quadro-de-artista-sueco-com-cinzas-de-vitimas-dos-nazis-1580040>. Consultado em 2015.12.10.

²¹ Veja-se AA.VV., *Joana Vasconcelos*, Porto, Livraria Fernando Machado, 2010; AA.VV., *Material World*, Fundação Joana Vasconcelos, 2015.

Os politólogos saberão como o mundo fixado em cada um dos globos se encontra em jogo, numa espécie de exercício armado, como armada se encontra a viatura que tem no seu interior um sem número de bonecos de pelúcia e no seu exterior uma série de espingardas que todos quererão sejam de brincar. “War Games”, de 2011, mostra como o mundo está de facto em crise, nessa ambiguidade latente entre o brinquedo e a arma, em que esta última é usada, sem candura, como se de um brinquedo se tratasse. Talvez por causa de todos estes complexos cenários quotidianos, Joana Vasconcelos não perde de vista a imagem clássica do Paraíso — também ironicamente glosada por João Louro em “Paradiso: Swiss made” em contraposição a “Inferno: Paris, London, Milano, New York” (obras de 2001) — e a ela retorna por várias vezes, em 2007, em 2009, em 2010, em 2011, em 2013... Vasconcelos sabe que existe um lugar de onde o ser humano saiu, expulso, como sublinha Fred Tomaselli (1956-), em 2000. Contudo, Joana Vasconcelos quer compô-lo e recompô-lo para que possa, através das luzes pequeninas que nas pontas das sedutoras plantas cintilam, num jardim labirinticamente especial, trazer o ser humano de volta, tecendo uma mitografia que se encontra muito próxima da narrativa da teologia cristológica: voltar ao Paraíso.

Mutatis mutandis, foi esta ideia da revisitação do estádio inicial que serviu também, no ano de 2010, as comemorações do centenário da implantação da República em Portugal, quando, a partir da escultura icónica de Francisco dos Santos (1878-1930), outros autores, como Júlio Pomar (1926-), Costa Pinheiro (1932-2015-), Bento Condado, Luís Macieira, João Abel Manta (1928-), João Machado (1942-), André Carrilho (1974-)²² ou, em formulação menos satírica, mas outrossim muito maturada, Rui Sanches (1954-), glosaram essa imagem.

Portugal e a Europa estarão em crise, mas continuam a usar as suas joias mais antigas, como bem mostrou Joana Vasconcelos quando, em 2008, adornou “A Joia do Tejo”, quando, no mesmo ano faz de renda a bandeira nacional (“Made in Portugal”), bem diversa da proposta de Manuel Casimiro (1941-), em 1987, e da de Nikias Skapinakis, datada de 2009 e intitulada “Paisagem – Bandeira Portuguesa”, ou quando em 2010 se serviu do recorte geográfico do País e o transformou numa enorme piscina, proclamando, de forma irónica e ao mesmo tempo grave, num dos mais míticos lugares da capital do País (no Terreiro do Paço): “Portugal a banhos”. Que cores tem esta obra? As mesmas da crise que são, afinal, as mesmas que a mítica releitura da representação histórica tem atribuído à prosperidade: azul-céu e azul-mar.

²² A obra resulta de uma encomenda do Ministério das Obras Públicas e das Comunicações (veja-se a portaria n.º 420/2010 de 28 de Junho, assinada por Paulo Jorge Oliveira Ribeiro de Campos, Secretário de Estado Adjunto daquele ministério).



Jaz morto e arrefece o menino de sua mãe

Clara Menéres, 1973

Gesso modelado e policromado sobre base de aço inox

210 x 65 x 63 cm

Coleção da Autora

Fotografia: © Miguel Cardoso, Terra das Ideias



Corruptyl, Anti-Corruptyl e Pró-Corruptyl

Emília Nadal, 2011

Embalagens de detergentes (papel e material polímero) forradas com rótulos de papel
Coleção da Autora



Corruptyl, Anti-Corruptyl e Pró-Corruptyl

Emília Nadal, 2011

Embalagens de detergentes (papel e material polímero) forradas com rótulos de papel
Coleção da Autora

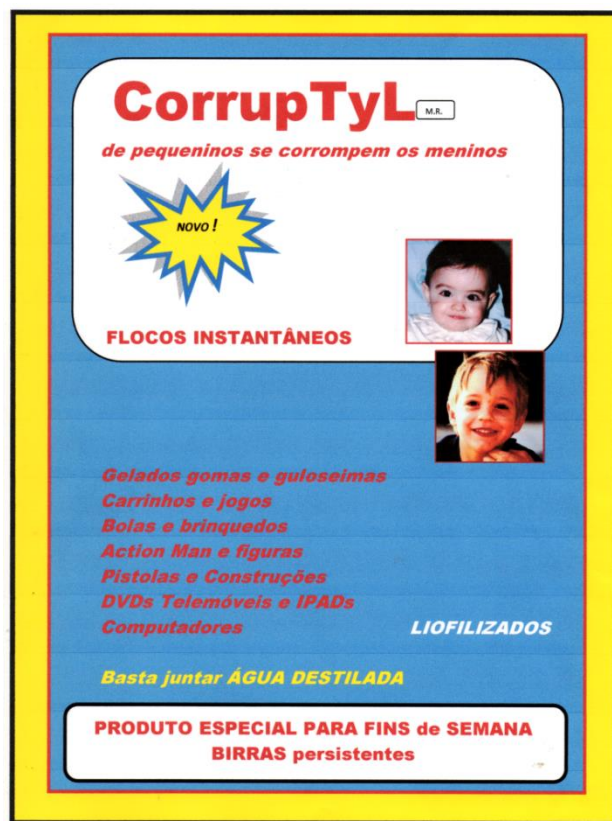


Corruptyl, Anti-Corruptyl e Pró-Corruptyl

Emília Nadal, 2011

Embalagens de detergentes (papel e material polímero) forradas com rótulos de papel

Coleção da Autora

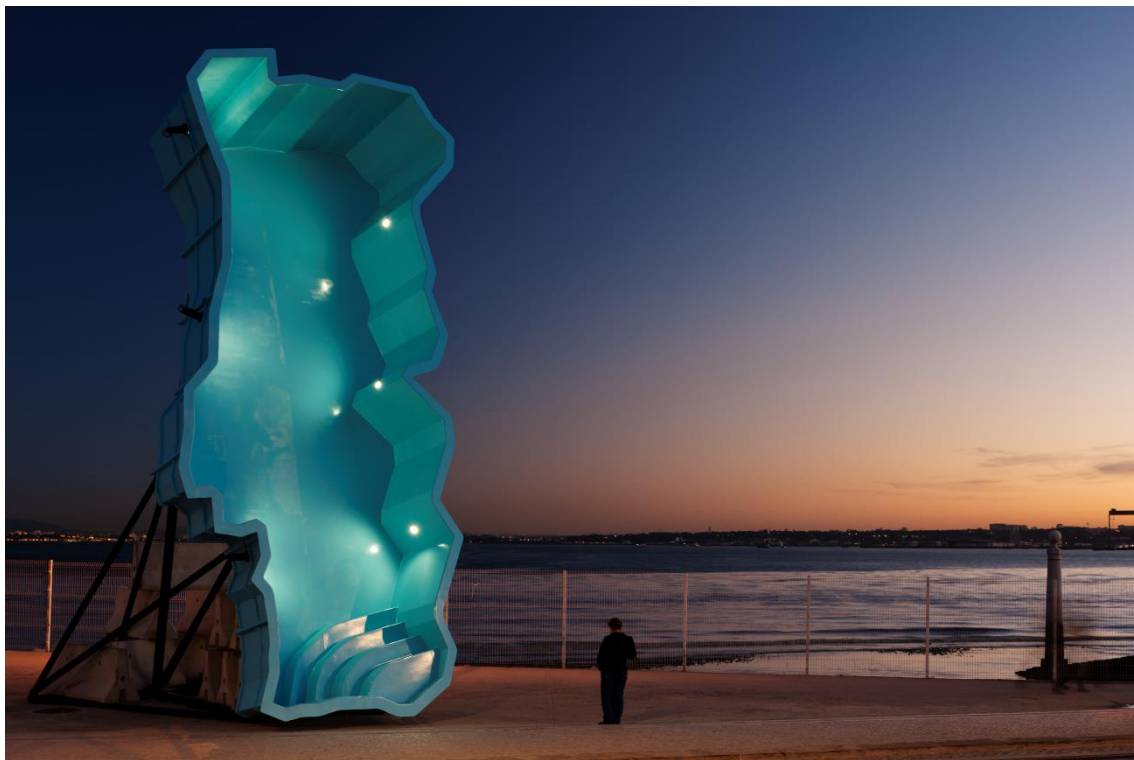


Corruptyl, Anti-Corruptyl e Pró-Corruptyl

Emília Nadal, 2011

Embalagens de detergentes (papel e material polímero) forradas com rótulos de papel

Coleção da Autora



Portugal a Banhos

Joana Vasconcelos, 2010

Fibra de vidro, ferro

1000 x 500 x 300,5 cm

Administração do Porto de Lisboa, Lisboa

Fotografia: © DMF, Lisboa/Cortesia Unidade Infinita, Projecto

EUROPA: UMA QUESTÃO ANÍMICA

Alexandre Palma*

A Europa questiona-se hoje acerca da sua própria identidade.¹ Talvez esta inquietação sempre a tenha acompanhado e, de modo particular, ao processo de construção da União Europeia. Todavia, não custa perceber por que motivo este tema ganhou, em tempos mais recentes, uma gravidade e atualidade particulares. A satisfação de tantos dos seus objetivos parece ter ajudado a nascer, paradoxalmente, uma crise de identidade no projeto europeu e nas instituições europeias. Em simultâneo, os sinais contemporâneos de crise ou crises que assolam, a diversos níveis², a União Europeia e os seus povos concorreram para essa mesma desconfiança acerca do presente, mas também do futuro de um tal projeto das nações do velho continente.

Quando se observam as formas retóricas deste debate, verifica-se um recorrente apelo à «alma da Europa». À luz deste facto, dir-se-ia que a Europa parece andar em busca da sua própria alma. Assim se exprimem vários atores que tomam parte no debate em torno da identidade europeia. Parece que a perceção de que algo essencial vai faltando à construção europeia se revê nesta metáfora de sabor antropológico: tal como o corpo humano precisa de uma alma para ser e viver (e vice-versa), assim também o corpo europeu precisa de uma alma para existir e subsistir (e vice-versa). É curioso que, para tentar nomear esta lacuna identitária do projeto europeu, se recorra a uma imagem

* Centro de Estudos de Religiões e Culturas, Faculdade de Teologia (Lisboa), Universidade Católica Portuguesa. Dezembro 2015.

¹ Cf. V. GRAÇA MOURA, *A Identidade Cultural Europeia*, FFMS, Lisboa 2013; J. DUQUE, *Cultura contemporânea e cristianismo*, Universidade Católica Editora, Lisboa 2004, 85-111. Convirá, desde já, reconhecer a justeza de quanto afirma Eduardo Lourenço acerca da identidade da Europa como uma «sublime não identidade», querendo deste modo sinalizar a pluralidade e o cruzamento de referências várias como aquilo que sustenta a especificidade do ser europeu (cf. E. LOURENÇO, *A Europa desencantada*, Gradiva, Lisboa 2001, 240). As referências à identidade europeia (no singular) presentes ao longo deste texto não ignoram, antes incluem, a consciência desta diversidade de base que constitui o *ethos* europeu e estrutura o *homo europaeus* (cf. P. PRODI, *Homo europaeus*, Il Mulino, Bologna 2015).

² Económico, social, político, geoestratégico, cultural, demográfico, religioso, etc.

ou conceito tão carregado de simbolismo religioso. Com efeito, embora a consideração da alma pertença propriamente ao domínio da reflexão acerca do que seja o Homem — ao domínio na antropologia, portanto —, certo é que terá sido sobretudo no discurso teológico e na experiência religiosa que uma tal categoria sobreviveu e se manteve significativa até aos nossos dias.

Quero aqui analisar o uso e o apelo a esta categoria «alma da Europa». A simples verificação de que a ela recorrem tanto atores políticos como líderes religiosos faz perceber como esta categoria tem sido um ponto de encontro entre o desenho de projetos políticos e o olhar do campo religioso sobre a questão europeia. Contudo, dadas as diferenças de perspectivas e objetivos entre ambos, também se pode imediatamente admitir que essa metáfora seja ainda, para lá de facilitadora de encontro e de diálogo, palco de algumas ambiguidades. Apresentarei, então, de forma exemplificativa (e não exaustiva) um elenco sumário de pronunciamentos de atores políticos (1) e de líderes religiosos-cristãos (2)³ que convocam a «alma da Europa» para a sua reflexão. Procurarei extrair deles a sua interpretação do que seja essa tal «alma da Europa», para, por fim, sistematizar os múltiplos significados com que essa expressão é empregue no atual debate europeu (3).

4.1. «Alma da Europa» segundo líderes políticos

Os apelos à «alma da Europa» são, pelo menos, tão antigos quanto o próprio projeto político de construção europeia. De facto, essa metáfora era já usada pelos «pais da Europa» moderna. Robert Schuman, por exemplo, evocava-a expressamente: «*il lui faut une âme* — deve ter uma *alma*»⁴. A referências explícitas como esta podem-se associar outras, que evocam esse motivo de modo implícito. Neste caso, essas referências remetem, normalmente, para uma dimensão espiritual da identidade europeia e do nascente projeto europeu. O contexto deste tipo de afirmações era, em primeiro lugar, o da perceção de que as novas instituições europeias não se poderiam restringir ao económico e ao técnico, mas que, pelo contrário, careciam de algo mais e de algo maior. Em segundo lugar, esse contexto era moldado também a partir dos percursos biográficos destes fundadores do projeto europeu. Em carta dirigida a Alcide De Gasperi, Konrad Adenauer reconhecia: «Enfrentámos os nossos problemas partindo da mesma base espiritual. Ambos iniciámos a nossa carreira política num partido, ao mesmo tempo, democrático e cristão e procedemos de modo que isso fosse claro na nossa ação»⁵. Também para De Gasperi a referência cristã era essencial à ação política e à realidade europeia. Sintomático disso mesmo é o facto de ele ver na matriz cristã da

³ Por necessidade de delimitação do campo de estudo, restrinjo esta minha análise a pronunciamentos de líderes cristãos, aqueles cujas comunidades, apesar de tudo, estão mais estabelecidas no território europeu e que mais intensamente se têm pronunciado sobre problemáticas europeias. Estou, todavia, bem consciente da arbitrariedade de tal opção e, sobretudo, do empobrecimento na análise que ela implica.

⁴ R. SCHUMAN, citado em: A. DE GASPERI, *L'Europa. Scritti e discorsi*, Morcelliana, Brescia 2004, 11.

⁵ K. ADENAUER, citado em: A. DE GASPERI, *L'Europa*, 17.

Europa uma antecipação da almejada união dos europeus: «nos seus elementos espirituais a Europa já está unida; infelizmente, nos seus elementos económicos não»⁶.

Importa também reconhecer que, já então, essa estreita associação entre Europa e cristianismo era objeto de críticas. A estas críticas De Gasperi respondia assim:

«Recentemente alguns acusaram-nos, a nós e aos apoiantes da Europa, de estabelecer, na sombra, uma espécie de identidade entre Europa e cristianismo ou, mais ainda, entre a Europa e o cristianismo católico. Antes de ser infundada, esta acusação é disparatada (*sciocca*). Permitti-me, contudo, recordar que o cristianismo, sendo a nossos olhos coisa divina, pertence e dirige-se a todos os Homens. Fazer dele apenas uma coisa europeia seria limitá-lo, degradá-lo.»⁷

Aqui já se enuncia um dos sentidos com que a expressão «alma da Europa» surge no debate acerca da identidade europeia: um sentido, por assim dizer, espiritual cristão. Com o uso dessa imagem quer-se significar a matriz cristã da identidade europeia e, por extensão, do projeto social, político e económico de unidade das nações da Europa. Este sentido não mais abandonará esta referência à «alma da Europa» e as reações negativas que ela hoje também desperta não estarão muito distantes daquelas já então enfrentadas, nomeadamente, por De Gasperi.

A condição crente-cristã de Schuman, Adenauer e De Gasperi, todavia, não basta para explicar esta procura da «alma da Europa». Esse é, sem dúvida, um elemento a considerar no seu uso desta metáfora. Mas esta tem sido também evocada por atores bem menos vinculados pessoalmente ao cristianismo ou a outras comunidades religiosas. Sendo a condição crente (cristã) de alguns atores políticos europeus um fator relevante na história desta referência, o apelo à «alma da Europa» não encontra aí toda a sua justificação.

Grande revisitor desta imagem foi, em tempos mais recentes, o ex-presidente da Comissão Europeia Jacques Delors. A ele se deve, em grande medida, o ressurgir deste tema no interior do debate maior sobre a identidade europeia. Tal deu-se, sobretudo, após a sua muito citada declaração de 6 de Fevereiro de 1992 (cuja formulação se aproxima bastante da mencionada afirmação de R. Schuman):

«É necessário dar uma *alma à Europa*. [...] Se nos próximos dez anos não conseguirmos dar uma *alma*, uma *espiritualidade*, uma *significação* à Europa, teremos perdido partida».⁸

⁶ A. DE GASPERI, *L'Europa*, 186.

⁷ A. DE GASPERI, *L'Europa*, 185.

⁸ J. DELORS, citado em: L. DALOZ, «L'Europe peut-elle se faire sans dimension spirituelle?», *Études* 391 (1999) 3, 215.

Antes mesmo, a 17 de Janeiro de 1989, perante os deputados ao Parlamento europeu, já Delors havia afirmado: «Compete-nos [...] dar mais carne (*plus de chair*) a esta Comunidade e, porque não, [também] um *suplemento de alma* (*un supplément d'âme*)»⁹.

Estas declarações dão bem notícia de como, no entender de Delors, na procura de uma «alma para a Europa» ou de um «suplemento de alma» se joga muito do sucesso do próprio projeto europeu. Acresce que — atendendo à letra do primeiro destes pronunciamentos — se parece estabelecer uma certa sinonímia entre alma, espiritualidade e significado. Se a nota espiritual estava já, de alguma forma, presente nos pronunciamentos dos «pais da Europa», esta associação entre busca da alma europeia e busca de um significado para o projeto europeu parece interpretar a locução num sentido ligeiramente distinto. Este apontamento acrescenta uma outra tonalidade ao emprego desta metáfora anímica que, se não estava completamente ausente de referências anteriores, pelo menos parece surgir aqui com outro realce. Assim, com «alma da Europa» não se procura apenas indicar o substrato espiritual e cristão da cultura europeia, mas também a imperiosa necessidade de dar a esta empresa um «significado» de maior alcance do que aquele que a economia ou a simples consolidação institucional da União poderão alguma vez oferecer.

O pronunciamento de Delors de 1992 (re)acendeu o debate em torno desta referência anímica. O próprio Delors parece ter acolhido de modo bastante favorável, por exemplo, a leitura que Lucien Daloz (então arcebispo de Besançon e membro da COMECE¹⁰) fez dessa sua referência à necessidade de uma «alma para a Europa». Por duas vezes, pelo menos, Delors interagiu explicitamente com a reflexão de Daloz: a 7 de Dezembro de 1999, numa conferência proferida na Catedral de Estrasburgo, a que deu o título de: *Esprit évangélique et construction européenne*; e a 24 de Novembro de 2011, data em que o Instituto Católico de Paris lhe conferiu o título de doutor *honoris causa* e em que Delors teve uma intervenção intitulada: *L'Europe, une aventure spirituelle*. Daloz afirmara precisamente o seguinte: «Se o espiritual é em si mesmo carnal, é necessário que o carnal seja também de, algum modo, espiritual»¹¹. Foi, sobretudo, esta indissolúvel relação entre alma e corpo — algo que, ao longo dos tempos, tantas filosofias e teologias afirmaram de forma incansável — que mais parece ter captado a atenção de Delors. Em 1999, ele afirmava: «Na sua análise brilhante e profunda [de Daloz], eu encontrei um elo entre o espírito evangélico e a construção europeia. A *alma* não desabrocha sem o corpo, o espírito evangélico inspira mais ou menos as ações»¹².

⁹ J. DELORS, «Déclaration sur les orientations de la Commission des Communautés européennes» [consultado: 19/11/2015], http://www.cvce.eu/content/publication/2003/8/22/b9c06b95-db97-4774-a700-e8aea5172233/publishable_fr.pdf.

¹⁰ A COMECE (Comissão dos Episcopados católicos da União Europeia) foi fundada em 1980, reúne delegados das várias Conferências Episcopais de países membros da União Europeia, está sediada em Bruxelas e tem por missão acompanhar a política da União, com particular enfoque sobre os temas de interesse para a Igreja Católica.

¹¹ L. DALOZ, «L'Europe peut-elle se faire sans dimension spirituelle?», 222.

¹² J. DELORS, «Esprit évangélique et construction européenne» [consultado: 25/11/2015], <http://www.institutdelors.eu/media/discoursxii99.pdf?pdf=ok>.

Na intervenção de 2011, essa função anímica é descrita, com alguma frequência, como *élan spirituel*:

«A nossa ambição deve ser, portanto, a de dizer definitivamente não ao declínio moral e político e de reencontrar a boa orientação (*la bonne boussole*), isto é, o sentido verdadeiro da atividade humana. Sem este elã espiritual (*élan spirituel*) nada de grande e duradouro se poderá realizar».¹³

Delors é, seguramente, uma das vozes que mais contribuiu para a consolidação da imagem anímica no seio do debate europeu. Não que o sentido da expressão surja nos seus pronunciamentos como algo alguma vez fechado e com um conteúdo claramente delimitado. Pelo contrário, há no seu pensamento uma certa diacronia quanto a este tema. Com efeito, fica-se com a impressão de que o próprio Delors vai, gradual e progressivamente, aprofundando o sentido dessa expressão por si próprio resgatada para o atual debate em torno da identidade da Europa. A metáfora da alma e a afirmação de uma espiritualidade para a Europa estão aqui, em Delors, porventura menos vinculadas ao cristianismo do que é possível constatar, nomeadamente, em Schuman, Adenauer ou De Gasperi. Todavia, essa relação permanece e não deixa de ser mesmo explicitamente reconhecida pelo próprio:

«Quero esvaziar, desde já, todas as críticas de ambiguidade afirmando que ninguém tem o monopólio do espiritual. Mas acrescento, imediatamente, que as referências que conduzem a minha reflexão me ligam a uma abordagem cristã»¹⁴.

Em síntese, mais do que uma clara definição ou delimitação do que «alma da Europa» significa no pensamento de Delors, temos sim a sugestão de um campo semântico que nos remete tanto para o sentido espiritual da expressão como para o sentido de um princípio vital do projeto europeu. No primeiro caso, trata-se de uma espiritualidade eminentemente cristã, mas não exclusivamente cristã e, talvez mesmo, nem sequer necessariamente religiosa. A este nível, o horizonte cristão é situado, uma vez mais, no plano das referências pessoais, não sendo aqui tão evidente a transferência dessa referência pessoal para o plano político e institucional europeu. No segundo caso, trata-se da necessidade de dar uma significação ou finalidade a esta empresa conjunta dos europeus, na clara consciência de que também os corpos políticos e institucionais carecem de «alma» para viver.

Na esteira de Delors, também o ex-presidente da Comissão Jacques Santer se pronunciou em termos semelhantes acerca da construção europeia. Em discurso perante

¹³ J. DELORS, «L'Europe, une aventure spirituelle» [consultado: 25/11/2015], <http://www.relem.org/documents/leurope%20une%20aventure%20spirituelle.pdf>.

¹⁴ J. DELORS, «L'Europe, une aventure spirituelle» [consultado: 25/11/2015], <http://www.relem.org/documents/leurope%20une%20aventure%20spirituelle.pdf>.

a assembleia geral da comissão ecuménica *Igreja e Sociedade* do Conselho Mundial das Igrejas, também ele afirmava (14/9/1998): «Para dar uma *alma à Europa*, não basta recordar os princípios da construção europeia que são a reconciliação, a paz, a solidariedade, a justiça, a liberdade ou a dignidade humana. É ainda preciso aplicar esses princípios»¹⁵. Santer chamava, desta forma, a atenção para o facto do debate em torno da identidade e da alma europeias não se poder restringir à reflexão ou discussão acerca dos princípios teóricos orientadores da Europa. Pelo contrário, se esse debate e reflexão não se traduzirem numa ação política, social e cultural consequente, então não se terá ainda alcançado plenamente a «alma da Europa». Santer parecia assim reverter ou, simplesmente, completar a forma como normalmente, no seio do debate europeu, se fez e faz apelo a uma «alma para a Europa». Sem negar que esta alma é necessária para um corpo europeu vivo, ele parece recordar que a prática deste corpo é também essencial a uma «alma da Europa» viva — pois, como se recorda nas antropologias filosófica e teológica, não é apenas o corpo que carece de uma alma: a alma também carece de um corpo. Assim sendo, torna-se claro como a «alma da Europa» não é apenas questão de ortodoxia, mas também de *ortopraxia* europeia; isto é, não é apenas questão de uma justa caracterização da identidade europeia, mas também de um justo agir europeu. Deste modo, «a alma de Europa» também se (re)adquire pela ação.

4.2. «Alma da Europa» segundo líderes cristãos

As lideranças das comunidades religiosas na Europa, mormente das diversas Igrejas cristãs, viram nesta abertura das instituições europeias para a questão da «alma da Europa» uma porta aberta à sua participação no debate e projeto europeu e uma receção tácita das suas próprias críticas e hesitações acerca do devir da Europa no período do pós-guerra. No fundamental, encontraram nesse elemento do discurso das autoridades europeias o correlato de algo que essas mesmas comunidades vinham, a várias vozes e em diversos registos, afirmando: que uma sociedade que despreza o elemento espiritual não promove autenticamente o bem dos seus cidadãos; que a Europa tem o judeo-cristianismo inscrito na sua própria identidade, pelo que ignorá-lo ou renunciá-lo condenaria esse mesmo projeto ou ao fracasso ou ao surgimento de algo que não seria já Europa. Por um lado, isto justifica o bom acolhimento — quando não mesmo o entusiasmo — que esta busca por uma «alma para a Europa» encontrou junto de várias comunidades eclesiais e religiosas no espaço europeu. Por outro lado, isto levou a que, no seio dessas comunidades e na interpretação dos seus porta-vozes, esta imagem fosse revestida de um significado religioso que vai, por vezes, para além do sentido com que ela é empregue nos meios políticos e seculares. Poder-se-á perceber, ainda hoje, esta ambiguidade entre os diversos usos da metáfora «alma da Europa»: enquanto nalguns contextos ela não tem uma imediata significação de carácter religioso, noutras ela é usada, precisamente, como forma de enfatizar a centralidade do elemento religioso-espiritual na cultura e identidade europeias e, por consequência, como meio de pugnar por um efetivo reconhecimento desse elemento no processo de construção da União Europeia.

¹⁵ J. SANTER citado em: L. DALOZ, «L'Europe peut-elle se faire sans dimension spirituelle?», 215.

O Papa João Paulo II foi, com certeza, um dos líderes religiosos que mais se debruçou sobre o presente do continente europeu e dos que mais defendeu as raízes cristãs da Europa: «Velha Europa — desafiava ele em Santiago de Compostela (9/11/1992) — reencontra-te a ti mesma. Sê tu própria. Redescobre as tuas origens. Torna a viver os valores autênticos que fizeram gloriosa a tua história»¹⁶. Na perspetiva do Papa polaco, a «Europa é incompreensível sem o cristianismo; a Igreja, está ligada a tudo aquilo que faz a glória da Europa, ela é a *alma da Europa*»¹⁷. Verifica-se, pois, em João Paulo II a mencionada aproximação — quando não mesmo identificação — entre cristianismo, valores cristãos e «alma da Europa»:

«E ainda hoje, a *alma da Europa* permanece una, porque, além das origens comuns, vive de valores cristãos e humanos comuns, como a dignidade da pessoa humana, do profundo sentimento de justiça e liberdade, do trabalho, do espírito de iniciativa, do amor pela família, do respeito pela vida, da tolerância, do desejo de cooperação e de paz que te caracterizam».¹⁸

Na visão de João Paulo II existe, portanto, uma singular sintonia entre cristianismo e Europa, assente numa História comum e, sobretudo, numa axiologia comum. Isto permite entender por que se dá a diluição e a deturpação dos valores que estruturaram a «alma da Europa»: se e quando desligados do substrato cristão que os promoveu, os valores que dão identidade à Europa perdem o seu sentido e, portanto, a sua função agregadora¹⁹. Daí que, segundo ele, a revitalização da Europa como continente, empresa que compreende também o projeto de uma crescente unidade económica e política, implique uma revisitação e revitalização dessa sintonia que está na génese e na estrutura do que é ser Europa. Ora é esta comunidade histórica e axiológica entre cristianismo e Europa que parece preencher, no pensamento do Papa polaco, a categoria «alma da Europa». Isto abre espaço para que o cristianismo desempenhe na contemporaneidade, à semelhança do que ocorreu noutras épocas históricas, um serviço à definição da identidade europeia. João Paulo II é claro em sustentar que a Igreja «pode ajudar a Europa a reencontrar a sua *alma* e a sua identidade»²⁰, mas que

¹⁶ GIOVANNI PAOLO II, *Europa. Un magistero tra storia e profezia*, Piemme, Casale Monferrato 1991, 178.

¹⁷ A. TEIXEIRA, *Não sabemos já donde a luz mana. Ensaio sobre identidades religiosas*, Paulinas, Prior Velho 2004, 40.

¹⁸ GIOVANNI PAOLO II, *Europa*, 176.

¹⁹ Cf. JOÃO PAULO II, *Ecclesia in Europa — Exortação Apostólica pós-sinodal*, 7: «quero recordar a crise da memória e herança cristãs, acompanhada por uma espécie de agnosticismo prático e indiferentismo religioso, fazendo com que muitos europeus dêem a impressão de viver sem substrato espiritual e como herdeiros que delapidaram o património que lhes foi entregue pela história. Por isso, não causam assim tanta maravilha as tentativas de dar um rosto à Europa excluindo a sua herança religiosa, e de modo particular a sua profunda *alma cristã*, estabelecendo os direitos dos povos que a compõem sem enxertá-los no tronco irrigado pela linfa vital do cristianismo».

²⁰ GIOVANNI PAOLO II, *Europa*, 270.

«para consolidar este projeto, que após tantos anos de divisões se torna de novo realidade, é urgente que estes povos retornem às fontes comuns dessa fé e dos mesmos valores que constituem a sua mais preciosa herança. [...] Na tarefa desafiante que enfrentam de forma conjunta os países europeus, estou convencido que as perspectivas éticas e espirituais que a Igreja propõe [...] constituem um contributo essencial para assegurar a qualidade humana da vida social.»²¹

Diga-se, contudo, que já o Papa Paulo VI (em 1975) havia empregado esta expressão, também para desafiar os católicos a «despertar a *alma cristã da Europa*, na qual reside a sua unidade»²². Claro está que todo este enquadramento da questão não é desligável da almejada reconciliação entre Este e Leste europeus²³, nem de uma vontade eclesial de contrariar um processo, lento mas eficaz, de afastamento entre as sociedades europeias e a sua tradicional referência católica ou cristã, conforme os casos. Daí que a este discurso europeu do Papa seja ainda conveniente associar o seu projeto de uma «nova evangelização», dinâmica eclesial mais vasta, mas que nunca pode ser totalmente dissociada da procura de uma revitalização cristã da Europa e na Europa. Em tudo isto se verifica uma vincada associação entre «alma da Europa» e cristianismo, a qual é por vezes, de forma sintomática, entendida e apresentada como «alma cristã da Europa».

No pensamento e discurso de outro ator maior da recente cena católica, J. Ratzinger/Bento XVI, encontramos, no essencial, uma perspectiva coerente. Também ele faz das raízes espirituais e cristãs da Europa um *item* maior da sua identidade e da sua alma. Já como cardeal, ele apresentava um diagnóstico particularmente carregado a respeito do presente do continente europeu (2000):

«A Europa, precisamente nesta hora do seu máximo sucesso, parece ter-se tornado vazia a partir de dentro, paralisada em certo sentido por uma crise do seu sistema circulatório, uma crise que põe em risco a sua vida, que vai confiando, por assim dizer, em transplantações que, depois, acabam por eliminar a sua identidade. A este enfraquecimento interior das suas forças espirituais basilares corresponde o facto de também etnicamente a Europa estar a caminho da despedida.»²⁴

O diagnóstico é, como facilmente se percebe, (demasiado) sombrio. Esta enfática denúncia de um esvaziamento «a partir de dentro» pode ser lida como a denúncia de uma perda da «alma da Europa». Ela, contudo, deverá ser vista não apenas como uma análise do presente da cultura e identidade do velho continente, mas também como um gesto de quem participa ativamente no debate sobre a «alma da Europa» e quer

²¹ GIOVANNI PAOLO II, *Europa*, 483.

²² PAULO VI, citado em: GIOVANNI PAOLO II, *Europa*, 5.

²³ Esse ideal era apresentado com uma Europa unificada «do Atlântico aos Urais», do «Mar do Norte ao Mediterrâneo» (cf. GIOVANNI PAOLO II, *Europa*, 207-267).

²⁴ J. RATZINGER, *Europa. Os seus fundamentos hoje e amanhã*, Paulus, Apelação, 24-25.

promover uma reconciliação entre as raízes cristãs da Europa e o presente projeto de construção europeia. Com efeito, este diagnóstico coordena-se com o que, por exemplo, em Abril de 2008 e já como Papa, Bento XVI declarava ser a via para devolver à Europa vitalidade e futuro:

«Hoje a Europa — que acabou de sair de um século profundamente ferido por duas guerras mundiais e depois do desmoronamento das grandes ideologias que se revelaram trágicas utopias — está em busca da própria identidade. Para criar uma unidade nova e duradoura, são sem dúvida importantes os instrumentos políticos, económicos e jurídicos, mas é preciso também suscitar uma renovação ética e espiritual que se inspire nas raízes cristãs do Continente.»²⁵

Reencontra-se em J. Ratzinger/Bento XVI, no essencial, a mesma associação entre identidade da alma europeia e raízes históricas cristãs da própria Europa que se observa também no discurso dos líderes católicos que o precederam. Tal não comporta a defesa da exclusividade dessa referência, mas quer, seguramente, sustentar que sem esse elemento a «alma da Europa» nunca estará completa e, portanto, nunca poderá ser verdadeiramente alcançada ou reabilitada. Reencontra-se também a percepção de que um projeto estritamente político e económico não bastará para devolver à Europa a «alma» de que parece carecer, algo que aproxima o pensamento europeu de J. Ratzinger/Bento XVI da experiência política dos «países da Europa» moderna²⁶. Nele reconhece-se ainda uma clara valorização e forte explicitação da dimensão ética dessa «alma da Europa» e das suas raízes cristãs. Este elemento do seu discurso parece enfatizar a necessidade de dar à alma europeia um efetivo corpo ético, ou seja, um modo de viver que responda e corresponda, no concreto, a essa sua identidade fundamental. Já no citado discurso de 2000, J. Ratzinger fazia referência aos «elementos morais fundantes» da própria sociedade europeia.²⁷

Também o episcopado católico europeu foi tomando parte neste debate, mediante pronunciamentos individuais e, sobretudo, por intermédio da Comissão de Conferências Episcopais da União Europeia (COMECE). Esta Comissão vem acompanhando de perto a evolução das instituições europeias, em estreito diálogo com os seus representantes. Em 2004, no contexto do alargamento da União, a COMECE emitiu uma declaração

²⁵ BENTO XVI, «Audiência geral – 9/4/2008» [consulta: 25/11/2015], https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/audiences/2008/documents/hf_ben-xvi_aud_20080409.html.

²⁶ Perspectiva compartilhada também por líderes religiosos não cristãos, como é o caso do Rabino Jonathan Sacks, chefe da união das comunidades judaicas da Commonwealth. Numa sua intervenção na Pontifícia Universidade Gregoriana em Roma (12/12/2013), sintomaticamente intitulada «Has Europe Lost its Soul?», Sacks vai ao ponto de apresentar a reapropriação da ética judaico-cristã como fator promotor do crescimento da riqueza no continente europeu: «*The time has come for us to recover the Judeo-Christian ethic of human dignity in the image of God. When Europe recovers its soul, it will recover its wealth-creating energies. But first it must remember: humanity was not created to serve markets. Markets were created to serve humankind*» (J. SACKS, «Has Europe lost its Soul» [consulta: 25/11/2015], <http://www.rabbisacks.org/has-europe-lost-its-soul-transcript-of-lecture-delivered-at-the-pontifical-gregorian-university-rome/>).

²⁷ Esses elementos seriam, segundo ele: i. a incondicionalidade da dignidade da pessoa humana e dos direitos do Homem; ii. o matrimónio e a família; iii. o respeito pelo sagrado (cf. J. RATZINGER, *Europa*, 32-36).

sugestivamente intitulada: *A solidariedade é a alma da União Europeia*. Nela afirmava-se:

«A União Europeia é mais que apenas a junção de estados e povos. Os indivíduos estão cada vez mais directamente envolvidos nesta unificação. Só isto pode criar uma comunidade solidária e dar à unificação europeia a sua *alma*, tornando possível que as pessoas a aceitem nos seus corações e não apenas nas suas mentes. Nós, os bispos membros da COMECE, com a presente declaração, queremos manifestar-nos em favor de um aprofundamento e de um alargamento da solidariedade no seio da União Europeia. A solidariedade é uma das missões básicas da União e o objectivo do desenvolvimento económico deve-lhe estar subordinado.»²⁸

É sintomático que o apelo à «alma Europa» seja, desde logo, convocado para o título deste pronunciamento. É certo que o seu contexto imediato — o alargamento da União — acabou por exercer uma notável influência no sentido que nele tomou a expressão «alma da Europa», pois esta tende a ser compreendida a partir da necessidade de uma crescente solidariedade entre os povos europeus. É, precisamente, apontando para aí que conclui a COMECE, revisitando as origens históricas do projeto europeu: «No princípio, a solidariedade foi a forma de fazer a paz. Servir a solidariedade é a herança mais importante que a Europa deve a si própria e ao mundo. A solidariedade exercida no interior da União e para lá das suas fronteiras é a *alma da União Europeia*»²⁹. Tal contexto, contudo, não deixa de influenciar o entendimento do que seja, então, a «alma da Europa». Com efeito, ao situar esta expressão no contexto da solidariedade europeia, a COMECE reforça a interpretação de tipo axiológico do tema, ou seja, reforça o entendimento da «alma da Europa» como reserva dos valores essenciais da identidade e cultura europeias. Como foi possível observar, algo disto surgia igualmente na reflexão dos pontífices romanos. No caso deste pronunciamento, exalta-se a solidariedade como valor identitário da própria Europa. Tal não exclui (antes pelo contrário) que outros valores possam também ser elevados, por outros atores e noutros contextos, a um estatuto semelhante ou equivalente. O eixo da reflexão em torno da «alma da Europa» é, portanto, posto aqui fundamentalmente no campo dos valores.

As comunidades da reforma nem sempre se mostraram imediatamente entusiasmadas com o projeto europeu. Por um lado, porque este lhes terá parecido seguir um modelo económico demasiado liberal, facto que não se sintonizaria

²⁸ COMECE, «Solidarity is the soul of the European Union», 2 [consultado: 25/11/2015], http://www.comece.org/dl/tqLsJKJOmnlJqx4KJK/20040424SOLIDARITY_EN.pdf.

²⁹ COMECE, «Solidarity is the soul of the European Union», 25 [consultado: 25/11/2015], http://www.comece.org/dl/tqLsJKJOmnlJqx4KJK/20040424SOLIDARITY_EN.pdf. Diga-se que, mais tarde, em conferência pronunciada em Roma, na Pontifícia Universidade Gregoriana (12/11/2011), também o ex-presidente do Conselho Europeu Hemann van Rompey apontava a solidariedade como nota identitária da Europa, como resulta manifesto no próprio título da sua intervenção: «*Solitario – Solidario*», ovvero *l'essenza di un vivere insieme europeo*» [consultado: 25/11/2015], <http://www.zenit.org/it/articles/solitario-solidario-ovvero-l-essenza-di-un-vivere-insieme-europeo>.

facilmente com o reposicionamento sociopolítico do protestantismo europeu na segunda metade do século XX. Por exemplo, algum protestantismo alemão via «na aproximação ao marxismo uma forma de resolver uma certa má-consciência»³⁰ herdada da Segunda Guerra Mundial e uma forma de cooperar para a almejada reunificação da Alemanha. Por outro lado, porque a ampliação geográfica do ideal europeu lhes terá parecido aproximar-se demasiado do ideal católico, facto que fazia levantar compreensíveis hesitações nestas comunidades. Não obstante estas resistências, também o Conselho Mundial das Igrejas (órgão onde as comunidades protestantes constituem o maior grupo) se pronunciou acerca da Europa, da sua identidade cultural e do seu projeto político. Também numa sua declaração (datada de 2/9/2003 e, provavelmente, o seu pronunciamento mais expressivo sobre a questão europeia) se faz eco do tema da «alma da Europa» e se sublinha o contributo positivo da fé e das Igrejas cristãs para uma Europa ética e reconciliada com a sua identidade. De acordo com o Conselho Mundial das Igrejas:

«Os povos e as sociedades são transformados pelas crenças e pelas ideias, tal como pelas transações e pelo comércio. Um “*coração e uma alma*”, uma redescoberta e uma renovação dos valores e de uma espiritualidade para a Europa são mais do que nunca necessários. [...] As Igrejas membros do Conselho Mundial das Igrejas querem afirmar o princípio, segundo o qual, as Igrejas e as comunidades religiosas são veículos de cultura e identidade; são um fundamento essencial para uma Europa ética e moral e devem ser reconhecidas como parceiras em diálogo com as instituições europeias.»³¹

Ainda que observado a partir de um outro prisma, o tema da «alma da Europa» reencontra aqui, no essencial, uma leitura que o interpreta seja como fundamento espiritual da Europa seja como suporte de uma Europa «ética e moral». Esse lastro espiritual surge, também aqui, como contraponto a uma Europa transformada «pelas transações e pelo comércio». Além disso, as entidades que visibilizam essa dimensão espiritual são validadas como parceiras indispensáveis na construção de uma Europa fiel à sua «cultura e identidade». Num primeiro momento, este fundamento espiritual parece ser tomado numa aceção bastante ampla, isto é, não imediatamente confessional. Prescreve-se sem outras determinações a necessidade de uma «espiritualidade para a Europa». Só num segundo momento, essa referência se corporiza nas «Igrejas e comunidades religiosas» presentes no contexto europeu, mas mesmo aí não vinculando estritamente espiritualidade para a Europa e cristianismo.

Algo não muito diferente foi também afirmado pelo Patriarca de Constantinopla Bartolomeu II, máximo representante das Igrejas ortodoxas. Falando na *London School*

³⁰ A. TEIXEIRA, *Não sabemos já donde a luz mana*, 43.

³¹ WORLD COUNCIL OF CHURCHES, «*Statement on Europe — 2/9/2003*» [consulta: 25/11/2015], <https://www.oikoumene.org/en/resources/documents/commissions/international-affairs/regional-concerns/europe/statement-on-europe>.

of *Economics* acerca do «papel da religião numa Europa em mudança» (3/11/2005), também ele se referiu à «alma da Europa» nestes termos:

«A Europa, como tem sido frequentemente dito, é não apenas uma área geográfica, mas uma ideia. Qual é então, perguntamos, a ideia fundamental que dá unidade à Europa, que constitui a *alma da Europa* e que a União Europeia procura corporizar, ainda que de modo imperfeito? [...] A noção de liberdade pessoal, da livre dignidade e integridade de cada ser humano, está no coração do que entendemos por ideia de Europa e é o princípio primário da União Europeia.»³²

Bartolomeu II ensaia assim uma releitura axiológica da «alma da Europa», exaltando a liberdade como o grande valor que molda e distingue o ser europeu. Liberdade que é pessoal, mas que é igualmente interpessoal e que, portanto, não é solitária, mas social e política. Neste seu discurso, com a vantagem de oferecer uma explícita fundamentação teológica e antropológica do alcance axiológico da «alma da Europa». Essa liberdade interpessoal, social e política encontra, de acordo com a fé cristã, o seu correlato no Deus uno e trino — ou seja, numa concepção que vê em Deus uma comunidade livre e pessoal — e o seu fundamento na própria constituição do ser humano: o Homem, para lá de «animal/ser político» (*politikon zōon*, como indicava Aristóteles) e para lá de «animal/ser racional» (*logikon zōon*, como indicava a tradição estoíca), é também «animal/ser sendo divinizado» (*theoumenon zōon*, como indicava São Gregório Nazianzeno³³). Esta tríade como que responde às grandes motivações do apelo à «alma da Europa»: o ser político como superação da exclusividade do paradigma económico; o ser racional como busca de uma vivência ética consistente e coerente; o ser teológico como motivo que torna necessária a reabilitação da espiritualidade. Em Bartolomeu II, a metáfora antropológica da «alma da Europa» é como que devolvida à sua própria origem — à estrutura da condição humana — e nesta encontra todos os elementos que permitem concluir que, tal como sucede no Homem, também na Europa a «alma» tem de ser política, ética e espiritual.

4.3. «Alma da Europa»: entre o encontro e o desencontro

Os usos de «alma da Europa» aqui elencados confirmam, em primeiro lugar, o apelo relativamente transversal a uma tal figura. É certo que haverá entre os vários atores do debate sobre a identidade europeia um efeito de contágio no uso desta expressão. Ainda assim, isso em nada diminui, antes confirma, a verificação de que a referência anímica se tornou um instrumento do debate acerca da Europa, quando não mesmo um lugar de problematização do que seja ser europeu.

³² BARTOLOMEU II, «The Role of Religion in a Changing Europe – 3/11/2005» [consulta: 25/11/2015] <http://www.ec-patr.org/docdisplay.php?lang=gr&id=583&tla=en>.

³³ A salvação entendida como divinização ou deificação do Homem é uma perspetiva teológica sempre afirmada pela tradição cristã oriental.

Esta transversalidade foi aqui evidenciada não apenas pela recorrência desta metáfora, como também pelo diferente posicionamento de quantos a evocam. Com efeito, a «alma da Europa» parece ter-se tornado um ponto-de-encontro entre interlocutores pertencentes a esferas distintas e que pareciam (e, eventualmente, ainda parecem) carecer de referências comuns para que um diálogo entre eles se possa estabelecer. Nisto se poderá reconhecer uma segunda ilação deste sumário exercício em torno das referências à «alma da Europa». É possível verificar como expoentes da política europeia e líderes cristãos europeus terão encontrado nesta expressão uma plataforma inicial para o diálogo. Poder-se-á inclusivamente admitir — embora tal não tenha sido aqui explorado nem investigado — que também interlocutores provenientes de outros âmbitos se possam encontrar no uso desta figura (tais como académicos, artistas, cientistas ou outros). Para as comunidades cristãs, a possibilidade de se pensar o projeto europeu neste registo anímico foi vista como uma abertura à sua participação neste processo e, deste modo, uma receção da sua insistência na referência religiosa-cristã como dado indelével da cultura europeia e como validação das suas próprias hesitações relativamente ao devir da unificação política e económica na Europa. Para os líderes políticos, a disponibilidade para pensar assim a construção europeia, indo para lá de uma visão estritamente económica e institucional, significou uma amplificação no alcance do projeto europeu.

Estas evocações da «alma da Europa» decorrem, na maior parte dos casos, de uma certa perceção de crise no projeto político de construção europeia e, talvez mesmo, de uma crise mais vasta nas sociedades e culturas dos povos do velho continente. Na verdade, é assim que a expressão se divulga por obra de J. Delors: como reflexo da necessidade de se operar uma refontalização da unidade política e económica europeia. É assim que a imagem é assumida por todos quantos, incomodados com um défice de princípio vital, de memória ou de desígnio final na Europa, pugnam por formas de lhe devolver o seu rosto e identidade. Foi precisamente por isso que as lideranças cristãs se reviram na necessidade de visitar a «alma da Europa». Em terceiro lugar, portanto, importa reconhecer como todo este debate em torno da «alma da Europa» reflete um estado anímico dos europeus muito marcado por uma sensação — difusa, mas real — de crise.

Particularmente relevante é o facto de a locução «alma da Europa» surgir neste debate com significados distintos. Como foi possível perceber a partir das referências a esta expressão, é diversificado o que estende por «alma da Europa» ou, pelo menos, tal está sujeito à acentuação de matizes distintos. Em quarto lugar, verifica-se então que «alma da Europa» é uma expressão polissémica. Procurando alguma sistematização na análise, poder-se-ão indicar os seguintes sentidos com que esta imagem é empregue nas referências aqui consideradas:

- i. *Sentido espiritual religioso-cristão*: a referência anímica toma o sentido de elemento propriamente religioso e, em certos casos, especificamente cristão. Este sentido é aprofundado por quantos sentem a necessidade de sustentar que a

religião é um dado incontornável das sociedades e que, no caso da Europa, o cristianismo é um elemento estruturante da sua história, memória e cultura;

- ii. *Sentido espiritual secular*: a «alma da Europa» toma o sentido de princípio vital indispensável à (sobre)vivência das instituições e das culturas. Em estreita relação com a metáfora antropológica, assim se procura afirmar que também os corpos institucionais precisam de um princípio vital, de um elã não material para subsistirem. Este sentido, que não assume uma fisionomia religiosa e muito menos confessional — daí a noção de espiritualidade secular aplicada a esta realidade —, emerge no debate à medida que vai ganhando espaço a consciência de que a unidade europeia não se sustenta nem se realiza alimentada apenas por lógicas económicas e materiais;
- iii. *Sentido significativo*: a expressão assume também o sentido de desígnio mobilizador do projecto e processo europeu. De algum modo relacionado com o sentido anteriormente proposto, recorre-se à imagem da «alma» querendo com isso indicar um significado, uma razão de ser, uma meta ou uma espécie de causalidade final para a atual aproximação política, económica, social e cultural das nações e dos povos da Europa;
- iv. *Sentido axiológico*: com alguma frequência, entende-se «alma da Europa» como uma reserva dos valores que contradistinguem a civilização europeia e que, portanto, lhe dão identidade. Esta leitura tende a dar à «alma da Europa» um alcance prático mais evidente. Uma vez aceite esta visão axiológica da identidade europeia, emerge uma segunda questão, também ela palco para perspectivas diferentes: saber que valores serão esses que dão rosto à Europa e qual a sua origem.

Desta diversidade de sentidos não se segue, necessariamente, um equívoco total em torno do que se diz quando se apela à «alma da Europa». Dela segue-se, contudo, a viva percepção de que esta referência não tem um sentido unívoco no presente debate europeu. Mais do que este ou aquele sentido preciso, «alma da Europa» descreve um campo semântico razoavelmente amplo para poder acolher no seu interior leituras e interpretações diferentes, mesmo que não antagónicas. Assim, para lá de equivocidade e de univocidade, o debate em torno da «alma da Europa» mostra como esta é uma expressão plurívoca.

Desta conclusão poder-se-á extrair uma derradeira ilação. Se, como se referiu, é possível ver no apelo à «alma da Europa» um ponto-de-encontro entre diferentes interlocutores no debate europeu — nomeadamente entre atores dos quadrantes político e religioso —, importa ainda perceber como essa referência pode, de forma paradoxal, implicar também um desencontro entre eles. A polissemia da expressão, cujo lado positivo é abrir um espaço em que a diferença se possa rever e portanto encontrar, acarreta também consigo um potencial de ambiguidade que os frequentadores desta

expressão parecem nem sempre reconhecer — pelo menos, de forma explícita e consciente. Verifica-se, na verdade, um diálogo em que o acordo é, por vezes, mais aparente que efetivo, porque, apesar do uso comum da mesma expressão, o que com ela se significa e, portanto, o que com ela se quer afirmar pode ser razoavelmente diferente. Os sentidos espirituais da «alma da Europa» — religioso-cristão e secular — podem ser disso um exemplo. Não será incomum que líderes políticos e religiosos-cristãos pareçam concordar na necessidade de uma espiritualidade para a Europa, quando o que entendem por tal pode ser significativamente diferente. Com uma referência ricoeuriana, dir-se-ia que «alma da Europa» é palco de um «conflito de interpretações». E assim, pelo menos este potencial de conflito está inscrito no uso e apelo contemporâneo à «alma da Europa».

EXCEPÇÃO E PREVISIBILIDADE: REFLEXÕES SOBRE O CONTRIBUTO DO
DIREITO EM TEMPO DE (DECLARADA) CRISE

Rui Guerra da Fonseca*

1. Anos após a “declaração” da sua existência, a “crise”, assim chamada como se fosse uma entidade em si, determina todos os nossos contextos (e quase todos os nossos textos), pelo menos em razão da sua latente persistência. Já não “fica lá fora”: trazêmo-la sob a pele (e esse é o aspecto digno de nota, pois sobre a pele ela sempre se manifestaria de algum modo); é à sua luz que os nossos sentidos apreendem hoje a realidade; assumiu natureza de pressuposto de qualquer apreciação. Por outras palavras, a “crise” (e daqui em diante cairão as aspas), ou uma certa dimensão dela, parece ter-se tornado um *facto*, e não um *juízo* sobre a realidade. O que é radicalmente problemático, porque o *facto* é a inexorabilidade do passado, mas já o *juízo* é uma avaliação desse mesmo passado; o *facto* é verdadeiro ou falso, o *juízo* é correcto ou incorrecto; o *facto* é dado, o *juízo* forma-se; o *facto* gera situações de necessidade, mas a necessidade ela mesma resulta de um *juízo*, e, como provocatória mas lucidamente diz François Ewald, «sabe-se bem que as necessidades (também) se decretam»²; o que significa que também podem ser manipuladas.

Na Europa, a degradação da situação económico-financeira deu lugar a intervenções externas em diversos Estados, através de mecanismos de ajuda financeira, começando pela Grécia em 2010, e depois Portugal em 2011. Como é sabido, tal contexto tem vindo a dar origem a uma outra dimensão da crise, agora de natureza eminentemente social, para o que em muito tem contribuído o aumento do desemprego, a dificuldade do Estado em manter um nível assistencial estabilizador, com todas as consequências, inclusivamente sócio-psíquicas.

* Professor da Faculdade de Direito da Universidade de Lisboa.

² Cfr. *Foucault, a Norma e o Direito*, 2.ª Ed., trad. António Fernando Cascais, Vega, Lisboa, 2000, p. 195.

A associação de todas estas dimensões da crise vem conduzindo a alterações mais ou menos profundas (isto é, mais ou menos estruturais) mas em qualquer caso sempre significativas, quanto ao «modo de vida em e da comunidade»³. Não está hoje “simplesmente” em causa uma diminuição dos recursos disponíveis, com a inerente discussão das alternativas, mas verdadeiramente a alteração de aspectos paradigmáticos — isto é, identificadores — da vida de certa comunidade, e da vida em certa comunidade. Neste sentido, a crise é, afinal, profundamente *política* num sentido substantivo; com consequências (e causas também) no político em sentido orgânico-institucional, mas, em último termo, uma crise substantiva e profundamente política — como talvez sejam, aliás, todas as crises económico-financeiras de âmbito geral. O contexto europeu actual reforça esta mesma ideia: mas tal é também tanto menos estranho, quanto nunca foram fundamentalmente económicos os objectivos da construção europeia, mas objectivos profunda e originariamente políticos, sintetizáveis numa palavra: paz⁴.

2. A este problema de caracterização ainda se tornará. As simples palavras que antecedem têm apenas por objectivo enquadrar a pergunta acerca do papel ou do contributo do Direito neste contexto.

A (breve) reflexão que se segue não pergunta pelo eventual contributo do legislador, do poder judicial ou do poder administrativo; não pretende sugerir qualquer solução criativa veiculada por actos jurídicos cujo conteúdo houvesse de ser forjado em opções fundamentais por parte do poder político em sentido orgânico-institucional. O sujeito contribuidor seria então, não o Direito *proprio sensu*, mas a *política do Direito*.

Assim sendo, ao perguntar-se pelo contributo do Direito, neste contexto, pergunta-se pelo seu lugar, apelando para a sua autonomia. Isso terá consequência ao nível da concretização, mas a tanto já não chegará (nem poderia chegar) esta brevíssima reflexão. Qual o contributo ou o lugar do *Direito como Direito*⁵ num contexto que parece aproximar-se (pelo menos) de momentos de colapso social, económico, financeiro, enfim, político, senão mesmo civilizacional: eis a questão em torno da qual orbitam as palavras que se seguem.

3. Há alguns anos atrás, tive a oportunidade — o privilégio, na realidade — de trocar algumas palavras de viva voz com Joseph Raz. Proporcionou-se então uma questão, que não deixei de colocar, algo provocadoramente (o contexto é, para o caso, irrelevante): se, em sua opinião, a previsibilidade seria uma condição de validade do

³ Expressão que utilizamos noutra local para referência ao *político* — cfr. RUI GUERRA DA FONSECA, *O Fundamento da Autotutela Executiva da Administração Pública*, Almedina, Coimbra, 2012, max. pp. 487 ss.

⁴ Que é «um problema do espírito», como referia Martim de Albuquerque a respeito do problema do direito, citando Redtslob: cfr. MARTIM DE ALBUQUERQUE, *A Paz Universal no Pensamento Político Português*, Separata dos «Anais», II Série, Vol. 23, Tomo II, Academia Portuguesa da História, Lisboa, 1976, p. 87.

⁵ A expressão é amiúde utilizada por A. CASTANHEIRA NEVES: exemplificativamente, cfr. referências *infra*.

direito enquanto tal. Após um silêncio relativamente prolongado (sobretudo para um ambiente informal de troca de impressões entre sessões de palestra), acompanhado de um repetido cofiar da sua farta barba, Joseph Raz respondeu, sintética mas impressivamente: «*Possibly, yes*». O carácter impressivo da resposta (sem confrontar agora o anterior pensamento de Raz) encontra-se em dois aspectos distintos: em primeiro lugar, na própria “possibilidade”, considerando que a pergunta não remetia apenas para a previsibilidade como característica do Direito, mas verdadeiramente como condição da sua validade; em segundo lugar, no reforço que o “sim” de remate adiciona à resposta.

O que ora importa não é tanto a pergunta e a resposta antecedentes, na sua problemática específica e no que significam uma para a outra, mas antes a centralidade, para o debate sobre o Direito, da sua previsibilidade. O tema tem merecido a atenção dos mais conceituados nomes da filosofia e teoria jurídicas, de Aulis Aarnio a Jeremy Waldron⁶, muito embora com especial enfoque na importância das normas jurídicas como elemento (ou garantia) de previsibilidade das condutas das pessoas, por um lado, e dos tribunais nos momentos decisórios, por outro. Relativamente a ambos os tópicos, encontram-se posições negativistas (*skeptics*), protagonizadas pelo movimento *Critical Legal Studies*, havendo mesmo quem fale aqui de um radical “mito jurídico”⁷, esse da previsibilidade, mas as posições de sentido contrário predominam, querendo com isso dizer-se, pelo menos, que o reconhecimento de uma importante relação entre Direito e previsibilidade desempenha um papel fundamental na compreensão da ontologia da própria norma jurídica.

4. No plano da História do Direito, que não especificamente no da História da Teoria do Direito, alguns apontamentos permitem identificar a presença e a importância da previsibilidade associada à norma jurídica.

Desde logo, o nascimento do constitucionalismo moderno, na transição entre os séculos XVIII e XIX, responde à necessidade de tornar previsível a actuação dos poderes públicos, em razão dos princípios da constitucionalidade e da legalidade. Relativamente ao poder legislativo (e só pode falar-se nestes termos, isto é, em “poderes” com a aquisição da separação de poderes como princípio, prestando então ela mesma um fundamental contributo em termos de previsibilidade⁸), estando em causa, essencialmente, (i) uma previsibilidade geral em matéria de afectação (restrição ou ablação) de direitos fundamentais e (ii) em especial, no domínio dos impostos. Na verdade, o *slogan no taxation without representation*, erigido a princípio jurídico fundamental do constitucionalismo, com raízes profundas no Direito inglês e lugar de destaque no nascimento do constitucionalismo norte-americano (e no nascimento dos

⁶ Para uma sùmula, cfr. FRANCISCO J. LAPORTA, *Derecho y predicibilidad. Una defensa del legalismo*, in *Themis*, Ano II, n.º 3, 2001, pp. 123 ss.

⁷ Cfr. FRANCISCO J. LAPORTA, *Derecho y predicibilidad. Una defensa del legalismo*, p. 125.

⁸ Cfr. *infra*.

E.U.A., propriamente) representa melhor que qualquer outro o problema da previsibilidade frente ao legislador. Como poderiam as pessoas conduzir a sua vida normalmente, com perspectiva e com expectativa⁹, frente à constante ameaça da arbitrariedade — isto é, à surpresa, seja pelo momento, seja pelo tipo — na afectação dos seus direitos por parte dos poderes públicos, e em especial dos seus direitos patrimoniais?

Em parte, foi esta mesma necessidade de previsibilidade que esteve subjacente à iniciativa napoleónica do *Code civil* (1804), corporizando na modernidade o princípio *pacta sunt servanta*: previsibilidade no comércio jurídico entre “cidadãos”, assim como previsibilidade da decisão judicial em caso de litígios civis.

5. O Estado moderno nasce coevo da racionalidade iluminista e da *cientificidade como medida e salvação*. Na realidade, é filho dessa mesma racionalidade, pois a sua criação não teria sido possível, desejada ou sequer perspectivada sem ela. A racionalidade científica inaugura, pois, um tempo em que se crê que o homem tem a solução, e que essa solução é técnica e, autoreferencialmente, única. Das ciências naturais, tal racionalidade passa às ciências sociais, conhecendo no século XIX uma ascensão exponencial concretizada na economia e na sociologia¹⁰. Tudo isto é bem conhecido, e traduzido já por Max Weber naquilo a que o mesmo chamou *racionalização*, e interpretado nas teses de Marcuse como «uma forma determinada de dominação oculta», vista a racionalidade técnica, em si mesma, como ideologia¹¹.

Não está em causa a essencialidade da ciência no mundo moderno, designadamente na importância para a política que não pode deixar de se lhe reconhecer — o que seria mesmo inaceitável do ponto de vista da racionalidade ética. Essa aceitação ou incorporação da racionalidade técnico-científica na racionalidade ética é, aliás — deve dizer-se —, expressa em termos jurídico-políticos nas construções que advogam a existência de funções técnicas do Estado¹². O problema é, naturalmente, o da

⁹ Relacionando “previsibilidade” e “expectativa”, cfr. FRANCISCO J. LAPORTA, *Derecho y predicibilidad. Una defensa del legalismo*, pp. 128 ss.

¹⁰ Não é outra a linha que, no final da década de cinquenta do século XIX, levava JOHN STUART MILL a afirmar: «As mankind improve, the number of doctrines which are no longer disputed or doubted will be constantly on the increase: and the well-being of mankind may almost be measured by the number and gravity of the truths which have reached the point of being uncontested» (cfr. *On Liberty*, ed. Kathy Casey, Dover Thrift Editions, Nova Iorque, 2002, p. 36).

¹¹ Cfr. JÜRGEN HABERMAS, *Técnica e Ciência como «Ideologia»*, in *Técnica e Ciência como «Ideologia»*, Edições 70, Lisboa, 1997, pp. 46 ss. Cfr. também PAULO OTERO, *A Democracia Totalitária*, Principia, Cascais, 2001, pp. 177 ss.

¹² Cfr., neste sentido, MARCELLO CAETANO, *Manual de Ciência Política e Direito Constitucional*, I, 6.^a Ed., revista e ampliada por Miguel Galvão Teles, Reimp., Almedina, Coimbra, 1992, pp. 173 ss.; ARMANDO MARQUES GUEDES, *Direito Administrativo*, AAFDL, Lisboa, 1957, pp. 52 ss.; *Idem*, *A Administração Pública*, in *Estudos de Direito Administrativo*, Lisboa, 1963, pp. 17 ss.; e mais recentemente, PAULO OTERO, *Direito Administrativo. Relatório de uma disciplina apresentado no concurso para professor associado na Faculdade de Direito da Universidade de Lisboa*, Lisboa, 1998, pp. 310 ss.

substituição da política por tal racionalidade técnico-científica¹³ — para o que já Benjamin Constant havia alertado¹⁴ — transmutando-se, como diz Gomes Canotilho, numa «*tecnopolítica* [que] assume a fundamentalidade perdida pela Constituição»¹⁵, enfim, nas palavras de Habermas, uma «coacção à modernização» que, subtraindo «as relações de poder existentes tanto à análise como à consciência pública», situa o contexto de um *intervencionismo estatal que exige uma despolitização da massa da população*, na medida em que a política «visa não a realização de fins práticos, mas a resolução de questões técnicas»¹⁶.

6. Ainda que se pretenda falar de um «*poder técnico*»¹⁷, que se mostraria na inversão da «relação de dependência do especialista relativamente ao político»¹⁸, o problema não será, enfim, como diz Lübbe, o de se «fazer passar por lógica das coisas o que, na verdade, continua a ser apenas e sempre política»¹⁹, agora *tecnopolítica*, nas palavras de Gomes Canotilho? Isto, porém, não será menos problemático, pois tal qualificação, a ter uma resposta positiva, recupera um modelo decisionista (*modelo decisionista ampliado*), pois como diz ainda Habermas, na senda de Lübbe,

«[s]em dúvida, o espaço das puras decisões encolheu-se na medida em que o político pode dispor de um arsenal múltiplo e refinado de meios tecnológicos e servir-se de meios auxiliares estratégicos para a sua decisão. Mas, dentro desse espaço encolhido, tornou-se agora verdadeiro aquilo que o decisionismo sempre supôs — só agora é que a problemática das decisões políticas foi desmontada até ao cerne, o qual de modo nenhum se pode racionalizar ainda mais. O cálculo levado até ao extremo, que caracteriza os meios decisórios, reconduz a uma decisão até ao seu elemento mais puro, purifica-a, pois, de todos os elementos que ainda podem considerar-se acessíveis a qualquer análise vinculante»²⁰.

¹³ Sobre a invasão pela técnica do lugar do político, cfr. LUCIEN SFEZ, *Técnica e Ideologia – Uma Questão de Poder*, Instituto Piaget, Lisboa, s.d. (ed. orig. em língua francesa 2002), pp. 23 ss., *passim*. Para KELSEN, ciência e política ainda seriam excludentes, visto que a primeira seria *objectiva*, e a segunda sempre baseada em *juízos de valor subjectivos* — cfr. *Ciência e política*, in *O Que é a Justiça?*, 2.ª Ed., trad. Luís Carlos Borges, Martins Fontes, São Paulo, 1998, p. 354.

¹⁴ Cfr. *Écrits politiques*, apres. e notas de Marcel Gauchet, Ed. Gallimard, s.l., 1997, pp. 238 ss.: como dizia CONSTANT, «o conhecimento positivo e das ciências exactas serve o arbitrário» (p. 238).

¹⁵ Cfr. J. J. GOMES CANOTILHO, *Estado pós-moderno e constituição sem sujeito*, in “Brançosos” e *Interconstitucionalidade. Itinerários dos Discursos sobre a Historicidade Constitucional*, Almedina, Coimbra, 2006, p. 155.

¹⁶ Cfr. JÜRGEN HABERMAS, *Técnica e Ciência como «Ideologia»*, pp. 65 ss.

¹⁷ Aquilo em que poderiam transformar-se, segundo JÜRGEN HABERMAS, as *teorias impráticas*: que não estão «expressamente referidas à interacção que entre si desenvolvem os homens na sua vida comum» (cfr. *Progresso Técnico e Mundo Social da Vida*, in *Técnica e Ciência como «Ideologia»*, Edições 70, Lisboa, 1997, p. 99).

¹⁸ Assim, na esteira de MAX WEBER, para JÜRGEN HABERMAS «este último [o político] torna-se órgão executor de uma inteligência científica que desenvolve, sob circunstâncias concretas, a coacção material tanto das técnicas e fontes auxiliares disponíveis como das estratégias de optimização e dos imperativos de controlo» (cfr. *Política Cientificada e Opinião Pública*, in *Técnica e Ciência como «Ideologia»*, Edições 70, Lisboa, 1997, p. 109).

¹⁹ *Apud* JÜRGEN HABERMAS, *Política Cientificada e Opinião Pública*, p. 111.

²⁰ Cfr. JÜRGEN HABERMAS, *Política Cientificada e Opinião Pública*, p. 111.

A ser isto assim — como em parte se impõe reconhecer que *é*, que *assim se passa* hodiernamente — dar-se-ia razão a Carl Schmitt²¹, recuperando-o não apenas quanto à arquitectura do modelo decisionista, mas também à sua distinção essencial do político *amigo/inimigo*. Só que agora o *inimigo* é aquele que não acompanha a decisão unívoca que a racionalidade técnica não apenas apresenta mas *prova*, aquele que pretende uma episteme não enclausurada na *technè*, compreendendo *theoria* e *praxis*, a sintetizar na política. Para ele não há lugar, ainda que aquela univocidade constitua uma hipostasiação.

7. O que vem de dizer-se é altamente problemático, e não apenas porque descritivo do que *é*, do que se passa ou tende a passar-se: sobretudo porque destrutivo do *dever-ser* do Direito, *rectius*, da sua substituição aniquiladora por um *paradigma de legitimação rotundamente subversivo*, para recorrermos mais uma vez às palavras de Gomes Canotilho²². É que, como para José Adelino Maltez, a racionalidade técnica *é apenas parte do logos e tem de ser potenciada e integrada pela racionalidade ética*, pois se a primeira se reduz à *utilidade (utilitarismo)* e ao *interesse (economicismo)*, a segunda *tem a justiça por estrela polar*, e só através dela é possível um *entendimento global da polis*: assim, *impõe-se o político, a procura da boa sociedade, a procura do justo*²³. Recorde-se, aliás, Blandine Kriegel, também citada por este último autor²⁴, quando afirma que

«o aparecimento do Estado resultou de uma operação de juridificação da política, e o Estado de Direito de uma dupla operação: juridificação da política e constitucionalização do poder, quando deu direito a uma sociedade senhorial e civilizou uma comunidade guerreira, assumindo-se como o direito contra o poder»²⁵.

Não parece que possa negar-se que este paradigma técnico-científico pretenda constituir uma *nova política* (e a novidade não é, como se sabe, do nosso tempo actual, especificamente), segundo um modelo de racionalidade da “*politics of perfection*” e da “*politics of uniformity*”, cuja combinação é a essência do racionalismo, como diz Oakeshott no respectivo retrato, em que a decisão sobre o «modo de vida em e da comunidade» é vista como *imposição à conduta humana de uma condição uniforme de perfeição*^{26 27}.

²¹ E para aí parece LÜBBE dirigir-se expressamente (cfr. JÜRGEN HABERMAS, *Política Cientificada e Opinião Pública*, pp. 110-111).

²² Cfr. *Estado pós-moderno e constituição sem sujeito*, p. 155.

²³ Cfr. *Princípios de Ciência Política*, I — *Introdução à Teoria Política*, 2.ª Ed., ISCSP, Lisboa, 1996, p. 333.

²⁴ Cfr. *Princípios de Ciência Política*, I, p. 373.

²⁵ Cfr. BLANDINE KRIEDEL, *L'État et les Esclaves. Réflexions pour l'histoire des États*, Paris, Payot, 2003, p. 280.

²⁶ Cfr. MICHAEL OAKESHOTT, *Rationalism in politics and other essays*, Liberty Fund, Inc., Indianápolis, 1991, pp. 9-10.

²⁷ No plano administrativo, tal traduz-se, como diz PAULO OTERO, na expressão do «fruto de uma avaliação de tipo científico tendente a disciplinar a conduta humana visando determinados fins, falando-se em normas de “ciência aplicada”, [que] vinculam a actividade administrativa em vários cenários (...)», e cujo conteúdo provém

8. O problema geral — pois trata-se da *observação* de uma alteração do paradigma da política — é o da *validade* especificamente jurídica dessa racionalidade política funcionalizada²⁸. Ante a colocação das pessoas perante a “inexorabilidade do facto” — que é o facto normativo extrajurídico (técnico-científico) com a sua também inexorável conclusão. Como se vê, constitui característica central desta racionalidade política — e porque não (pretensamente) político-jurídica — a definição do “modo de vida em e da comunidade” segundo soluções de *perfeição* e que, inerentemente, afastam a alternativa, porque a uniformidade não a tolera, logicamente. Se a solução é *uma e única*, se o *facto* é inexorável, também assim o seria a utilização da força para a respectiva consecução: mesmo a coacção administrativa se apresentaria, na *prática*, como um mecanismo de “alternativa zero”, porque na verdade, jamais teria havido alternativa *prática* no momento decisório²⁹.

Onde está nestes casos, então, a *crise* justificativa? Estará, como sugere Oakeshott — e permitimo-nos manter o original — em «*those practical conundrums which the recognition of the sovereignty of the felt need perpetually creates in the life of a society*»,volvendo-se então *a política numa sucessão de crises a serem ultrapassadas pela aplicação da “razão”*?³⁰ Estar-se-á perante uma *crise constante*, um constante *estado de necessidade* resultante daquela «*sovereignty of the felt need*» para cuja solução não há tempo a perder nem a dar, seja porque não se vêem alternativas, seja por

tanto das chamadas “ciências exactas” como das “ciências não exactas” (cfr. *Legalidade e Administração Pública – O Sentido da Vinculação Administrativa à Juridicidade*, Almedina, Coimbra, 2003, p. 765). Sobre este último problema cfr. também AFONSO RODRIGUES QUEIRÓ, *Lições de Direito Administrativo*, I, Coimbra, 1976, pp. 582 ss.; MASSIMO SEVERO GIANNINI, *Diritto Amministrativo*, II, 3.ª Ed., Giuffrè Ed., Milão, 1993, pp. 56 ss.

²⁸ Sobre este problema, cfr. A. CASTANHEIRA NEVES, *O funcionalismo jurídico. Caracterização fundamental e consideração crítica no contexto actual do sentido da juridicidade*, in RLJ, n.ºs 3940/3941/3942, 2006-2007 (e seria redutora qualquer indicação específica quanto à paginação). Note-se, porém, que a funcionalização a que aludimos é susceptível de referir-se amplamente ao *funcionalismo jurídico material* de que aí trata A. CASTANHEIRA NEVES, «a procurar uma materialização funcional do direito (pelos objectivos políticos, económicos, sociais que ele deveria assumir)», e cujas diversas modalidades (“funcionalismo jurídico político”, “funcionalismo jurídico social (tecnológico-social)” e “funcionalismo jurídico económico”) aí não são tratadas especificamente (cfr. p. 3940).

²⁹ E tão problemática quanto a questão referida no texto é, antes mesmo da recepção de critérios ou normas de natureza técnico-científica, já singelamente o modelo de racionalidade que lhes subjaz e a respectiva lógica argumentativa que, incapaz de lidar com a alternatividade no âmbito do Direito como ordem valorativa e principiológica, acaba por expulsar o Direito — ou do Direito — (d)a norma legal, no sentido em que faz dela uma aplicação não apenas ilegal mas *a-jurídica*. Neste domínio, tenhamos em conta a temática da *pressuposição de regras lógicas* pela ordem jurídica — sobre esta matéria, cfr. PAULO OTERO, *Legalidade e Administração Pública*, pp. 773 ss. —, regras essas cuja violação revela, no Direito italiano, por exemplo, «uma absoluta ausência de racionalidade». Como aí afirma PAULO OTERO, «[o] recurso às regras da lógica no âmbito do percurso cognoscitivo e valorativo subjacente ao itinerário psicológico do titular do órgão administrativo, traduzindo a melhor garantia de um correcto desenvolvimento das inerentes tarefas intelectuais subjacente ao procedimento, serve de pressuposto da racionalidade decisória e de alicerce argumentativo ou justificativo da respectiva decisão». Mais, «tal vinculação da actuação administrativa, nos termos do processo psicológico de formação da vontade das respectivas autoridades, às regras extrajurídicas da pura lógica, sendo particularmente importante no domínio do exercício de poderes discricionários, encontra diversos afloramentos ilustrativos no ordenamento jurídico-positivo», entre os quais PAULO OTERO destaca três, a saber: o princípio da identidade ou da não-contradição (com especial campo de operatividade no domínio da fundamentação de decisões administrativas); a racionalidade consequente dos princípios da igualdade e da justiça (com expressão nos postulados da identidade decisória material e da uniformidade da linguagem, e com concretização, por exemplo, nos precedentes administrativos); o princípio da proporcionalidade (vector do “processo concreto de ponderação relacional”).

³⁰ Cfr. MICHAEL OAKESHOTT, *Rationalism in politics and other essays*, p. 9.

causa do risco temporal caso elas se apresentassem? Por outras palavras, ter-se-á tal *excepção* tornado uma constante?

9. Quando olhada como proveniente de um “poder”, a lei tem sempre um sentido estratégico, na medida que se dirige a fins que a própria fonte orgânica perspectiva e aos quais pretende conformar o social. Os romanos tiveram disto perfeita noção, como teve Napoleão com a aprovação do *Code civil*, como tiveram também os *founding fathers* do constitucionalismo americano³¹. Neste sentido, a lei transporta uma visão do mundo, que é a visão de um poder instituído, pelo que, como diz Castanheira Neves,

«[o] estratégico implica sempre a valorização exclusiva de certos valores, de determinadas posições e de convenientes factores sociais e assim a discriminação ou sacrifício de outros valores, posições ou factores sociais que uma intenção universalmente integrante, ou não partidariamente comprometida, não deixaria de relevar positivamente no mérito relativo que essa integração lhes houvesse de reconhecer»³².

É este sentido estratégico, ou a lei contemplada no que é antes de observado o *dever-ser* que ela pretende constituir, e que é ponto de observação que pode estender-se à própria lei constitucional, que levou autores do liberalismo a falar de uma constituição material fora da constituição formal, e mesmo do sacrifício desta àquela — como Vicente José Ferreira Cardoso da Costa, ao propor a supremacia da lei (civil) sobre a vontade, ainda que constituinte, de uma assembleia.³³

A questão é por demais conhecida, situada no contexto das alterações sofridas pelo próprio conceito de *lei*, hoje subjacentes, aliás, a toda a discussão em torno da “*governança*” como fórmula constitutiva e gestonária do interesse público³⁴, restando

³¹ Neste último caso, a influência romana, particularmente da “herança republicana clássica”, foi manifesta, e não apenas na designação das instituições: como assinala VIRIATO SOROMENHO-MARQUES, não foi por acaso que Alexander Hamilton adoptou o pseudónimo *Publius* em diversos artigos de jornal («Publius Valerius Publicola foi um herói romano, que de acordo com Plutarco, desempenhou em Roma um papel análogo ao de Sólon em Atenas, na medida em que estabilizou o regime republicano, depois de Lucius Brutus ter derrubado Lucius Tarquinius Superbus, o último rei romano»), e que James Madison se refugiou na propriedade do pai, em Orange County, na Virgínia, um ano antes da Convenção de Filadélfia, para estudar “filosofia política e história jurídica” (cfr. *A Filosofia Constitucional do Federalismo. Estudo Introdutório à edição portuguesa de O Federalista*, in *O Federalista*, textos atribuídos a ALEXANDER HAMILTON / JAMES MADISON / JOHN JAY, trad. e notas Viriato Soromenho-Marques e João C. S. Duarte, Ed. Colibri, Lisboa, 2003, p. 20-21).

³² Cfr. *A Revolução e o Direito – A Situação de Crise e o Sentido do Direito no Actual Processo Revolucionário*, Separata da ROA, Lisboa, 1976, p. 181.

³³ Cfr. RUI GUERRA DA FONSECA, *O Fundamento da Autotutela Executiva da Administração Pública*, pp. 167 ss. Como se sabe, este problema constituiu preocupação central de FRANCISCO LUCAS PIRES, *Teoria da Constituição de 1976 – A transição dualista*, Coimbra, 1988, pp. 68 ss.

³⁴ Cfr. MARIA DA GLÓRIA F. P. D. GARCIA, *Direito das Políticas Públicas*, Almedina, Coimbra, 2009, pp. 21 ss.

então saber se o *Direito* (reduzido à lei) não desempenha um *mero papel de suporte técnico a fins de validade e legalidade* (uma validade estratégica?)³⁵.

10. Como dizia já Alexander Passerin d'Entrèves, a noção de Estado associada a um *imperativo e força superior*, definitivamente ligada aos seus comandos e não a outros, pretende eliminar o elemento da *arbitrariedade*, através do exercício do poder segundo *procedimentos definidos por regras conhecidas ou susceptíveis de o ser*. Esta qualificação da força — *em nome da lei* —, desconsidera, porém, que as leis são elaboradas por homens e assim, se através delas a força pode deixar de ser arbitrária, as próprias leis podem ser arbitrárias (no que se sentem vozes como a de Benjamin Constant, por exemplo³⁶). Se a obrigatoriedade da lei — e, portanto, dos poderes que ela cria e reparte, bem como do respectivo exercício de efectivação — se fundasse simplesmente na sua origem estadual, tornaríamos à identificação entre Estado e força, e *referir as leis ao Estado como justificação da sua obrigatoriedade significaria uma outra qualificação da força daquele: seria uma força exercida de acordo com a lei, cuja obrigatoriedade decorre da sua proveniência estadual*. Para Passerin d'Entrèves, este é um *círculo vicioso* inescapável, *a menos que se admita que a força do Estado é, afinal, duplamente qualificada noutro sentido: qualificada pela lei mas também pelo “valor” inerente ao Estado e expresso na lei*³⁷.

Muito embora esse *valor* esteja muitas vezes subjacente, embora não reconhecidamente, a este pensamento do Estado como “*power*”, e portanto já a caminho da “*authority*”, como o próprio autor aí reconhece, esta forma de olhar o problema deve ser repescada. Não porque o pensamento jurídico actual desconsidere o “*valor*” — muito pelo contrário —, mas porque a lei não lhe serve de veículo pelo simples facto de pertencer a essa mesma categoria ontológica. Não se trata, pois, do «ódio à lei», de que falava Hegel, pois esta (já) não pode ser o que filósofo alemão idealizava como tal³⁸, estando-se longe do conceito iluminista de lei que, por sê-lo, garante o caminho *racionalidade–vontade geral–orientação eminente para um justo universal*. A *degradação e perversão* da lei, de que fala Castanheira Neves³⁹ — ou a sua passagem de *estrito estatuto jurídico e instrumento político (“governa-se com leis”)*, na linha

³⁵ Cfr. DANIEL MOCKLE, *La Gouvernance, le droit et l'État*, Bruylant, Bruxelas, 2007, p. 254. Sobre o tema, desenvolvadamente, cfr. ALFONSO CATANIA, *Metamorfosi del diritto. Decisione e norma nell'età globale*, Editori Laterza, Roma, 2008, pp. 7 ss., 35 ss., *passim*.

³⁶ Cfr. RUI GUERRA DA FONSECA, *O Fundamento da Autotutela Executiva da Administração Pública*, pp. 380 ss.

³⁷ Cfr. *The Notion of the State. An Introduction to Political Theory*, Oxford Univ. Press, Oxford, 1969, pp. 1-3 e 69 ss.

³⁸ Cfr. o Prefácio aos *Princípios da Filosofia do Direito*, 2.ª Ed., trad. Orlando Vitorino, Guimarães Ed., Lisboa, 1976, p. 8, e sobre o *direito como lei*, 210, pp. 188 ss.

³⁹ «Degradação, sem dúvida, quando o homem, num mundo tecnologicamente funcional em que os seus produtos e as “coisas” sejam apenas o fito e o desejável, e revertido aí a mero *homo funcionalis* (ou “funcionário”), aceite por direito e se submeta a qualquer planificada organização técnica e de heteronomia controladora. Perversão [remetendo para HIPPEL], sempre que o direito, no seu nome, na sua forma ou nos seus conteúdos objectivados, seja manipulado e se veja unicamente invocado para dar cobertura a intenções e a comportamentos que desse modo pretendem legitimar a sua real malevolência, a sua invalidade ética ou a sua inumanidade (...)» — cfr. *A Revolução e o Direito*, p. 159.

hobbesiana⁴⁰ — mesmo não sendo (ainda que por vezes possam sê-lo) o resultado de um *dolus malus* do legislador, levam, aliás, a que hoje se proceda à crítica da sua presunção de constitucionalidade ou de juridicidade.

11. O problema vem então a ser o da legitimidade, mas enquanto questão de *validade*, e não de mera legalidade. Se, como diz Passerin d'Entrèves, a legitimidade, tomada neste sentido, pressupõe a legalidade enquanto «existência de um sistema legal e do poder para emitir ordens de acordo com as suas regras», legalidade esta que pretende modificar a «qualidade da própria força», é a legitimidade, naquele sentido de validade, que justifica e fundamenta a própria legalidade, e só ela pode «conferir ao poder o crisma da autoridade»⁴¹. Urge, pois, passar além da «crença na legalidade», e perguntar «que tipo de legitimação pode a legalidade oferecer», pois se esta última «é inerente à noção de poder, como força exercida de acordo com e em nome do direito», para que da legalidade possa resultar legitimidade aquela tem que se «referir não apenas à estrutura formal do poder» mas, sobretudo, «à sua natureza intrínseca». Esta a razão, como o Autor afirma, para que a *International Commission of Jurists*, reunida em Nova Deli, em 1959, tenha acordado numa definição de *rule of law* como «*the realization of the appropriate conditions for the development of human dignity*», colocando o ênfase no “conteúdo do direito”, com a inevitável conclusão de que legitimidade e legalidade apenas se identificam enquanto a segunda constituir uma afirmação de valores.⁴²

Entre nós, perspectiva idêntica é defendida por Castanheira Neves, para quem na distinção entre legitimidade e legalidade como validade «temos verdadeiramente “o credo do positivismo jurídico”», e sustentando que, contrariamente,

«na compreensão da validade jurídica poderá dizer-se que ela é inseparável da “justiça” (na normativa intencionalidade material) e acabam mesmo ambas por se identificarem [...], pois o direito, *como direito*, não é um mero “facto” — como o positivismo propõe sempre a considerá-lo, do mesmo modo que para ele a validade se reduz a “juízo de facto” [...] — mas uma normatividade de que, enquanto tal, um sentido intencional de dever-ser é essencialmente constitutivo. E neste sentido não há normatividade sem uma material validade fundamentante».⁴³

⁴⁰ Cfr. A. CASTANHEIRA NEVES, *O «jurisprudencialismo» — proposta de uma reconstituição crítica do sentido do direito*, in RLJ, Ano 138.º, 2009, n.º 3956, pp. 247 ss.; n.º 3957, 325 ss.

⁴¹ Cfr. ALEXANDER PASSERIN D'ENTRÈVES, *The Notion of the State*, pp. 69-70 e 141. Note-se que de PASSERIN D'ENTRÈVES dizia HANNAH ARENDT ser «o único autor que conheço que está ciente da importância de diferenciar violência e poder» (cfr. *Da Violência*, in *Crises da República*, 2.ª Ed., Reimp., trad. José Volkman, rev. Antenor Celestino de Souza, Ed. Perspectiva, São Paulo, 2004, p. 117).

⁴² Cfr. ALEXANDER PASSERIN D'ENTRÈVES, *The Notion of the State*, pp. 143-146.

⁴³ Cfr. A. CASTANHEIRA NEVES, *Fontes do Direito*, in *Digesta — Escritos acerca do Direito, do Pensamento Jurídico, da sua Metodologia e Outros*, Vol. 2.º, Coimbra Editora, Coimbra, 1995, pp. 58-59 ss.; *Idem*, *Entre o «legislador», a «sociedade» e «juiz» ou entre «sistema», «função» e problema — os modelos actualmente alternativos da realização jurisdicional do direito*, in *Digesta — Escritos acerca do Direito, do Pensamento Jurídico*,

12. Esta «material validade fundamentante» ou legitimidade enquanto validade encontrar-se-á na fina linha de articulação entre igualdade e liberdade (tanto em sentido negativo como positivo) como valores essencialmente corporizantes do Direito⁴⁴. Mas vem tendo que rivalizar com um princípio de necessidade. E não é rivalidade recente.

O pensamento medieval, di-lo Gierke, acompanhado por Passerin d'Entrèves, era perpassado pela convicção de que o encargo do «Estado» era a «missão de realizar a ideia de direito», ideia que haveria sido dada ao homem antes do estabelecimento de qualquer poder terreno e que este não poderia destruir. E assim, sendo “lei” e “Estado” coisas diferentes, embora indubitavelmente ligadas, o segundo só poderia basear-se na primeira quando a existência desta dele não dependesse. A corrente do direito natural que daqui deriva responde, pois, mais à questão da legitimação do poder, do que à da legalidade da força, desvalorizando a origem voluntarística da lei da tradição romanística. Assim combinando a impessoalidade da lei com a personalidade do poder, este só podia ser concebido como limitado e responsável, um executor da *ideia*.⁴⁵

O problema é que, como nota o mesmo Passerin d'Entrèves, o pensamento medieval seria ultrapassado por “necessidades práticas” e por “factores ideológicos”⁴⁶. E este elemento de necessidade, que explica o nascimento do Estado moderno, vai ser aproveitado, como pretensamente fundante, e com uma profundidade tal que se manifesta mesmo quando a sua justificação ideológica não é — ou não podia ser — expressa: o exemplo máximo é, talvez, a passagem da estrutura administrativa do absolutismo para o momento do pós-Revolução Francesa, e mesmo a sua ampliação.

Dir-se-ia que, na segunda metade do milénio que antecedeu aquele em que agora nos encontramos, este princípio de necessidade tendeu a qualificar o problema do

da sua Metodologia e Outros, Vol. 3.º, Coimbra Editora, Coimbra, 2008, pp. 178 ss. Cfr. igualmente LUÍS PEDRO PEREIRA COUTINHO, *A Autoridade Moral da Constituição — Da Fundamentação da Validade do Direito Constitucional*, Coimbra Editora, Coimbra, 2009, pp. 548 ss.; MARIA DA ASSUNÇÃO ANDRADE ESTEVES, *A Constitucionalização do Direito de Resistência*, AAFDL, Lisboa, 1989, p. 68, e referindo que, por força da confluência do «problema da legitimidade numa questão de mera legalidade» se passa a considerar o Estado de direito «como Estado de legalidade administrativa», cfr. pp. 90 ss. Do mesmo modo, se o «carácter normativamente constitutivo» da interpretação jurídica — que aqui podemos referir à postura metodologicamente activa da administração, como diz PAULO OTERO — está na base do “*Richterrecht*”, o que é problemático «quanto à legitimidade e aos limites político-constitucionais dessa criação jurídica interpretativa» judicialmente produzida, e que, se «foi ontem objecto de uma suspeição política volve-se hoje num problema constitucional (político-constitucional)» (A. CASTANHEIRA NEVES, *O Actual Problema Metodológico da Interpretação Jurídica*, I, Coimbra Editora, Coimbra, 2003, p. 33; *Idem*, *Entre o «legislador», a «sociedade» e «juiz» ou entre «sistema», «função» e problema*, pp. 163 ss.), o contributo administrativo para tal carácter normativamente constitutivo não deixa de colocar os mesmos problemas mas, de certo modo, em sentido inverso: pois o elemento político que caracteriza a administração não é menos uma questão de legitimidade, uma questão constitucional (cfr. RUI GUERRA DA FONSECA, *O Fundamento da Autotutela Executiva da Administração Pública*, pp. 676 ss.).

⁴⁴ Cfr. RUI GUERRA DA FONSECA, *O Fundamento da Autotutela Executiva da Administração Pública*, pp. 685 ss.

⁴⁵ Cfr. ALEXANDER PASSERIN D'ENTRÈVES, *The Notion of the State*, pp. 83 ss.

⁴⁶ Cfr. ALEXANDER PASSERIN D'ENTRÈVES, *The Notion of the State*, p. 88. Igualmente, cfr. RUI GUERRA DA FONSECA, *O Fundamento da Autotutela Executiva da Administração Pública*, pp. 151 ss.

Estado de tal forma que nunca mais estas questões puderam ser equacionadas e pensadas da mesma forma. Sem a pretensão de mais do que apontar alguns elementos desta problemática, e que dificilmente podem sequer qualificar-se como um esboço, o nosso ponto é que, nunca como hoje, e na linha das últimas décadas — como os estudos de Rogério Ehrhardt Soares demonstram à sociedade⁴⁷ — a dependência do indivíduo em relação ao Estado se mostrou tão intensa, e a vida em sociedade tão confundida com essa mesma relação.

13. Retomemos o pensamento de Passerin d'Entrèves. Se a justiça é «*the essential value-connotation of the State*», sendo o Estado uma “coisa de pessoas”, ineliminavelmente tal implica a consideração das possibilidades humanas de construção de uma “ordem justa”, e da sua responsabilidade nessa mesma construção. Mas, justamente por ser o Estado “coisa de pessoas”, uma construção humana, só a consideração dos fundamentos do “laço político” pode levar ao “porquê” da escolha de “viver no Estado e obedecer às suas leis”; e só a compreensão desse “porquê”, dos motivos desse “laço político” pré-legal que é o Estado («*cohesive bond which existed even before the legal organization of power*») pode “amarrar” o *Leviatã*.⁴⁸ Ora, segundo Passerin d'Entrèves, é a igualdade, não a desigualdade, que constitui um pressuposto fundamental da teoria política; e o poder, quando exercido sobre homens livres e iguais, é diferente do exercido pelo amo sobre os escravos, que é o poder despótico. O ponto fundamental é, assim, que o princípio da igualdade, no “discurso político”, é prescritivo, e não descritivo, reclamando a soberania uma igualdade formal dos seus sujeitos⁴⁹.

Sendo daqui que nasce a teoria democrática moderna, como consentimento oposto à força (e deixando agora de parte o problema da origem do poder), Passerin d'Entrèves faz eco das preocupações de Tocqueville: pois se é possível consentir em qualquer coisa («*consent to anything*»), é agora o exercício do poder, mais que a sua origem, que reclama atenção. Nas próprias palavras do autor, impressivas, «*[w]hat matters is to determine the particular procedure of power, and the manner in which, next in importance to equality, freedom may be secured*»⁵⁰. Esta liberdade, porém, é-o num conhecido duplo sentido: negativo e positivo. No sentido negativo, ela exige, não apenas uma não interferência dos poderes públicos na esfera de “independência individual” (que é a síntese mais comum), mas também uma postura activa destes últimos na remoção dos obstáculos à iniciativa e “energia” humanas na realização de valores, tanto espirituais como materiais, a que já Hobbes se referia como “valores culturais”, e que são a expressão da liberdade (recordando a ideia do “Estado-Cultura”

⁴⁷ Temos em mente, essencialmente, três títulos, a saber, *Interesse Público, Legalidade e Mérito*, Coimbra, 1955; *Direito Público e Sociedade Técnica*, Atlântida, Coimbra, 1969; e *Princípio da Legalidade e Administração Constitutiva*, in BFDUC, Vol. LVII, 1981, pp. 167 ss.

⁴⁸ Cfr. ALEXANDER PASSERIN D'ENTRÈVES, *The Notion of the State*, pp. 163 ss.

⁴⁹ Sobre esta problemática, cfr. LUÍS PEDRO PEREIRA COUTINHO, *A Autoridade Moral da Constituição*, *passim*.

⁵⁰ Cfr. ALEXANDER PASSERIN D'ENTRÈVES, *The Notion of the State*, pp. 191 ss.

sustentada por Afonso Rodrigues Queiró sob influência de Hegel⁵¹) como conquista histórico-civilizacional⁵². No sentido positivo, ela vem a ser a participação do cidadão na escolha do seu *governo*: dos respectivos titulares e das regras que regem a sua actividade, é certo, mas, ainda mais fundamental, do *conteúdo do governo* ou da *acção do Estado*, numa palavra, do *bem comum* (o que vem a ser característico do *constitucionalismo político*⁵³).

Como o autor assenta, a necessidade de definição do *bem comum* seria idêntica à necessidade de definição dos *princípios da justiça*, e só assim nos poderíamos distanciar de uma abordagem puramente formal dos problemas do Direito e da política. Mas a identificação entre ordem e justiça não parece, afinal, fazer coincidir ambas as esferas, como as próprias palavras de Passerin d'Entrèves denunciam: «*one would almost be tempted to say that the part played by the notion of natural law in legal theory exactly corresponds to that played by the notion of the common good in political thought*»⁵⁴. Sendo a busca do bem comum de sempre — e Passerin d'Entrèves recua apenas a Platão —, vários seriam os elementos a considerar e valorizar, provindos de distintas perspectivas: desde o conceito tomista de bem-estar temporal compatível com a perseguição de um fim mais alto, espiritual; passando pelo contributo de Locke, vendo o fim do Estado na protecção dos direitos individuais, e pela correspondente actualização de Benn e Petters, para quem dizer que o Estado deve procurar o bem comum é o mesmo que afirmar que *as decisões políticas devem atender aos interesses dos cidadãos num espírito de imparcialidade*.⁵⁵

14. Mas é o problema da “escolha” que mais preocupa o autor. Aqui Passerin d'Entrèves hipotetiza a possibilidade de, apesar das dificuldades inerentes, determinar, com algum grau de certeza, em que consiste o bem comum em certo tempo e lugar, fixando uma série de proposições e respeito. O que significa então afirmar, questiona-se o autor, que os titulares do poder se encontram “obrigados” a transformar tais proposições em comandos, e que aqueles a quem estes são dirigidos estão “obrigados” a cumpri-los? Ainda que tal determinação do bem comum fosse possível, o que seria ela, então, senão o retrato de uma situação factual existente, e a descrição de um conjunto de condições que provavelmente permitiriam alcançar ou evitar certo resultado? Tendo em conta que, como o autor repete amiúde, não é logicamente possível fazer derivar um

⁵¹ Cfr. RUI GUERRA DA FONSECA, *O Fundamento da Autotutela Executiva da Administração Pública*, pp. 80 ss.

⁵² Cfr. ALEXANDER PASSERIN D'ENTRÈVES, *The Notion of the State*, pp. 202 ss. Quanto a este último aspecto, torna a justificar-se escutar o discurso directo do autor: «(...) *the notion of negative liberty was the exclusive product neither of abstract theory nor of social conditions of comparatively recent date. The “rights of Englishmen”, which were to be an inspiration and model for so many Declarations of Rights in different countries, have a long history behind them: they were “historic” before becoming “natural” rights. (...) It took the American Revolution to convert these historic rights into natural rights*», assim fazendo da liberdade em sentido negativo, na sequência da *Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão*, não apenas um princípio constitucional, mas «*the basic constitutional principle of the modern State*» (pp. 206-207).

⁵³ Cfr. RICHARD BELLAMY, *Political Constitutionalism: A Republican Defense of the Constitutionality of Democracy*, Cambridge University Press, Nova Iorque, 2007, pp. 143 ss.

⁵⁴ Cfr. ALEXANDER PASSERIN D'ENTRÈVES, *The Notion of the State*, p. 222.

⁵⁵ Cfr. ALEXANDER PASSERIN D'ENTRÈVES, *The Notion of the State*, pp. 223 ss.

“juízo de valor” de um “juízo de facto”, nem uma proposição prescritiva de uma outra meramente descritiva, o problema seria, afinal, apenas “arrumado”, não resolvido («*shelved, not solved*»): pois antes da definição de comportamentos, das instituições e seus poderes, e da planificação dos meios necessários para atingir o bem comum, haveria que escolher o objectivo (“riqueza”, “poder”, “glória”, etc.). O ponto de Passerin d’Entrèves é que, em todo o caso, a descrição do bem comum implica a expressão de uma escolha já feita e a avaliação da situação de facto a essa luz, tudo assentando, então em “preferências”.⁵⁶

Na verdade, porém, o autor já fez essa escolha, e identificou-a com a justiça, muito embora o não expresse deste modo. O que é realmente relevante na sua construção é não se tratar tal, verdadeiramente, de uma escolha, o que fica claro quando afirma que a sobrevivência do direito natural apenas pode assegurar-se se este for visto como um valor e não como um facto: «*not as something ‘given’, for us to take or to leave, but as something ‘giving’ to the given a particular relevance and qualification*». E o mesmo poderia dizer-se do bem comum: tal como o direito natural seria a “bitola” de obrigatoriedade do Direito, também o bem comum seria a “bitola” da autoridade do Estado; e o instrumento de medição seria, não o dito pelos “especialistas”, mas pelo “bom cidadão” (“*good citizen*”), pois quanto maior o consenso quanto aos fins a perseguir, mais forte a autoridade. É notória — e expressamente assumida — a influência de Rousseau —, e que vem ultimamente a manifestar-se na consideração do bem comum como, provavelmente, «nada mais que o laço de solidariedade e lealdade que mantém a união do Estado».⁵⁷

O percurso de Passerin d’Entrèves é ainda, quanto a nós, de grande actualidade, pela pertinência. Porém, bem pode questionar-se — como fazia Hart a respeito da transposição para o Estado moderno de certa explicação a respeito da autoridade para legislar⁵⁸ — se a complexidade da realidade hodierna não carece de algo mais; de uma visão que, atenta à “crise”, no sentido que lhe dá Castanheira Neves⁵⁹, e justamente na tentativa de lhe dar um início de caminho, coloque a hipótese, não tanto de um paradigma perdido — que é sempre um ângulo de iluminação susceptível de deixar certos cantos na obscuridade —, mas de um valor que não se concretizou ainda, e que o homem, encerrado no seu tempo — e do qual sente o impulso de fugir, sem o poder —, apenas parcialmente pode tentar realizar.

⁵⁶ Cfr. ALEXANDER PASSERIN D’ENTRÈVES, *The Notion of the State*, pp. 227-228.

⁵⁷ Cfr. ALEXANDER PASSERIN D’ENTRÈVES, *The Notion of the State*, p. 228.

⁵⁸ Cfr. HERBERT L. A. HART, *O Conceito de Direito*, 3.ª Ed., trad. A. Ribeiro Mendes, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 2001, p. 69.

⁵⁹ Como «(...) o resultado de um esgotamento das possibilidades de um pensamento até então aceite e [que] se traduz sempre num intolerável desequilíbrio entre os fundamentos que esse pensamento oferece e os problemas emergentes da experiência a que ele se refere e pretende dominar (...)» (cfr. *Justiça e Direito*, in *Digesta — Escritos acerca do Direito, do Pensamento Jurídico, da sua Metodologia e Outros*, Vol. 1.º, Coimbra Editora, Coimbra, 1995, p. 249).

15. Um contributo fundamental foi recentemente dado por Maria da Glória F. P. D. Garcia, a propósito do *Direito das Políticas Públicas*. Considerando que

«[a] acção política do Estado é dogmaticamente compreendida quer através da definição do interesse público primário quer da prossecução do interesse público secundário, qualquer dos casos fenómenos tipicamente compreendidos na actividade estadual, legislativa e administrativa»,

Maria da Glória F. P. D. Garcia parte para a temática da *governance*, que na Alemanha encontra uma linha que se lhe refere como «capacidade de pilotagem de sistemas complexos», vindo a cruzar-se com as já referidas ambiguidades do Direito Administrativo apontadas por Sabino Cassese⁶⁰, para tomar a necessidade de repensar a «caracterização do fenómeno de poder que está subjacente às intervenções estaduais, em consequência da recente evolução do político e do jurídico»⁶¹. Na verdade, a questão do *conhecimento* (para o qual a *informação* é um meio, mas de importância exponencial, na medida em que é *detida*) transformou-se num aspecto central, decisivo mesmo, da legitimidade do poder em Estado democrático, justificando-se, como a autora afirma, também em função disso que «o poder do Estado e o direito que o rege têm de se reinventar». Como decisivamente prossegue Maria da Glória F. P. D. Garcia,

«têm de se reinventar porque os fenómenos sociais, tendencialmente diferentes, imprevisíveis e complexos, no sentido de não uniformes, não esperados e de difícil percepção, não podem originar uma acção estadual em permanente “*estado de necessidade*”, transformando o que é uma situação de excepção numa situação de normalidade. Um Estado que se identifica e revê a agir num permanente “*estado de necessidade*” é um Estado onde o direito tem dificuldade em se assumir como sentido da acção e o poder tende a absolutizar-se»⁶².

O problema está na transformação da excepção em regra, em nome de uma inexorabilidade factual (a “tirania” ou “normatividade” dos factos⁶³) equivalente àquele “estado de necessidade”, que assim se torna constante, qual “revolução”, e, enfim, sem Direito a que possa dar-se este seu verdadeiro nome.⁶⁴ A generalização desse “estado de

⁶⁰ Cfr. SABINO CASSESE, *Tendenze e problemi del Diritto Amministrativo*, in RTDP, n.º 4, 2004, p. 912; em contexto, cfr. RUI GUERRA DA FONSECA, *O Fundamento da Autotutela Executiva da Administração Pública*, p. 580.

⁶¹ Cfr. MARIA DA GLÓRIA F. P. D. GARCIA, *Direito das Políticas Públicas*, pp. 25 ss.

⁶² Cfr. *Direito das Políticas Públicas*, pp. 33 ss., *maxime* pp. 40-41; sobre o problema do conhecimento e da “união também em razão da ignorância”, cfr. também pp. 108-109. Sobre os limites à “mutabilidade intencional das soluções normativas”, com especial referência à tutela da segurança jurídica e à protecção da confiança das pessoas, cfr. PAULO OTERO, *Direito Constitucional Português*, I, Almedina, Coimbra, 2010, pp. 87 ss.

⁶³ Cfr. MARIA DA GLÓRIA F. P. D. GARCIA, *Direito das Políticas Públicas*, p. 126.

⁶⁴ Esta ideia é particularmente clara para MARIA DA GLÓRIA F. P. D. GARCIA, quando afirma: «Se a norma jurídica formalizada camufla a incerteza inerente ao campo de actuação das políticas públicas e permite a instrumentalização do direito; se a norma jurídica formalizada se adapta mal à falta de conhecimentos sobre a

necessidade”, partindo do legislador, tornaria, em último termo, como dizia Hart, «insustentável a distinção entre revolução e legislação»⁶⁵.

É neste contexto que a proposta de Maria da Glória F. P. D. Garcia consiste na passagem «do Estado de Direito ao Estado de Justiça»⁶⁶, que é, afinal, uma recuperação, sob certa perspectiva, da inspiração do modelo medieval de que falava Passerin d’Entrèves, e que a autora de novo e actualissimamente traz a propósito da ideia de governança, em termos que nos permitimos não deixar de citar nas suas próprias palavras:

«Orquestrar, sob limitação do direito, acções multiformes, disponibilizando permanentemente informação transparente, não manipulada e acessível, procurando não interferir nos movimentos sociais que criativamente se vão formando, corresponde a um poder que retoma e reformula o *poder de governança medieval*. Subjaz-lhe a mesma *ideia de falibilidade humana* presente no modo de agir do monarca medieval, uma ideia que não só fundamenta a abertura do Estado aos contributos das pessoas e da comunidade, para que melhorem a acção, como justifica a necessidade de prestar contas à comunidade (*accountability*) pelas expectativas que cria (*responsiveness*) e pelo que faz (*responsability*), permanentemente, o que força o aparecimento de técnicas de monitorização e de avaliação das políticas públicas, correspondentes a formas diferentes de controlo da acção, também jurídico, sem prejuízo da imprescindível acção dos tribunais na sua esfera própria de competência»⁶⁷.

16. Independentemente da discussão em torno de um elemento de *eternidade* do Direito, da sua ontologia como valor — que não pode aqui discutir-se —, aceitamos a sua historicidade ou possibilidade de conformação humana na história. Significa isto que, para nós, o Direito como valor não é humanamente (absolutamente) indisponível.

realidade factual na qual as políticas públicas são definidas e concretizadas; se a norma jurídica formalizada tem dificuldades em lidar com as consequências não previstas das acções desenvolvidas no âmbito das políticas públicas; se a norma jurídica formalizada não é capaz de legitimar uma acção diversificada e adequada à garantia da possibilidade de futuro que subjaz às políticas públicas, então é necessário encontrar outro meio de garantir a concretização pelo Estado dos direitos fundamentais da pessoa humana e assegurar a possibilidade de futuro que as políticas públicas permitem». Se as palavras da autora se dirigem em especial à sustentação da *governança*, não como “aceitação da normalidade do estado de excepção, mas [como] uma nova forma de compreender e exercer o poder dentro do Estado”, não difere a sua ideia de outra (cfr. RUI GUERRA DA FONSECA, *O Fundamento da Autotutela Executiva da Administração Pública*, pp. 597 ss.) — segundo a qual vista a justiça como *ideia*, como substância, não há como não a contradizer senão realizando-a —, quando MARIA DA GLÓRIA F. P. D. GARCIA afirma que a «realização do direito através da *governança* tende a fazer convergir a definição do direito com a execução do direito» (cfr. *Direito das Políticas Públicas*, pp. 167 e 174).

⁶⁵ Assim seria, segundo HART, caso as limitações jurídicas ao poder constituinte o fossem por aceitação tácita da “sociedade soberana”, que apenas se teria absterido de se “revoltar” contra elas (cfr. *O Conceito de Direito*, p. 87).

⁶⁶ Cfr. MARIA DA GLÓRIA F. P. D. GARCIA, *Direito das Políticas Públicas*, p. 111.

⁶⁷ Cfr. MARIA DA GLÓRIA F. P. D. GARCIA, *Direito das Políticas Públicas*, pp. 46-47; sobre os princípios gerais de direito e a *governança*, cfr. p. 147.

Na verdade, a possibilidade de disposição do Direito enquanto valor, enquanto cultura, representa um dos mais altos momentos da responsabilidade do homem pela sua própria humanidade⁶⁸. Nisto nos aproximamos daquelas posições que seguem a escolástica peninsular suareziana e o seu «direito natural de conteúdo variável»⁶⁹.

Mas disponibilidade humana não significa aqui disponibilidade “individual” ou “pessoal”, entendendo-se por tal a disponibilidade por parte de um indivíduo, no limite, ou de um grupo de indivíduos, como hipótese aparentemente mais comum, para certo tempo e lugar. Este é, como é sabido, o extremo do decisionismo: a determinação do valor à luz do qual toda a realidade factual é analisada e avaliada. Na verdade, só eliminando tal possibilidade individual se pode começar o percurso de garantia de não subordinação de um indivíduo a outro, porque só admitindo que o valor não se encontra na disponibilidade do primeiro se inicia a garantia de que o “desejo” não é erigido a, ou confundido com, valor, e que a força se destina à realização do que vale, e não de qualquer outra “coisa”, que se “gostava” que valesse⁷⁰.

Isto mesmo está presente nos sistemas democráticos, reflectindo-se em vários momentos, *maxime*, em sede de revisão constitucional, seja ao nível da rigidificação do respectivo procedimento enquanto tal, seja ao nível das resistências substantivas nas assim chamadas constituições flexíveis⁷¹. E não parece ser outra a preocupação de Maria da Glória F. P. D. Garcia quando afirma que «não deve haver políticas públicas furtivas (...) sujeitas à mera vontade política de um líder, de um governo ou de um partido», e que a «acção estadual não pode ter vazios de direito, “buracos negros” (*black holes*) de onde o direito esteja ausente»⁷².

17. Ainda uma breve nota para assentar que esta indisponibilidade do “critério do jurídico” — a autonomia do Direito enquanto *Direito*⁷³ — é, quanto a nós, o fundamento substantivo da própria separação e *interdependência* de poderes, sendo

⁶⁸ Sobre este problema, e com referência às *verdades evidentes* da Declaração de Independência dos E.U.A., cfr. A. CASTANHEIRA NEVES, *O «jurisprudencialismo»*, n.º 3957, p. 318. A disponibilidade a que aqui nos referimos não começa, aliás, no momento positivo *constituente*, mas naquele nível da «*consciência jurídica geral da comunidade*» (para uma análise deste aspecto e referências na obra de A. CASTANHEIRA NEVES, cfr. RUI GUERRA DA FONSECA, *O Fundamento da Autotutela Executiva da Administração Pública*, pp. 409 ss.).

⁶⁹ Cfr. RUI GUERRA DA FONSECA, *O Fundamento da Autotutela Executiva da Administração Pública*, pp. 360 ss.

⁷⁰ Neste contexto se pode assim discutir tanto a temática do costume como fonte involuntária de Direito (cfr. AFONSO RODRIGUES QUEIRÓ, *Lições de Direito Administrativo*, pp. 312 ss.; HERBERT L. A. HART, *O Conceito de Direito*, pp. 33 ss., e 70 ss.; ALEXANDER PASSERIN D'ENTRÈVES, *The Notion of the State*, pp. 182 ss.), como a da equiparação daquele “desejo” ao do coactor ou *primeiro motor* (cfr. RUI GUERRA DA FONSECA, *O Fundamento da Autotutela Executiva da Administração Pública*, pp. 281 ss. e 342 ss.).

⁷¹ Pense-se no caso britânico: falar-se aí em Constituição flexível (cfr. JORGE MIRANDA, *Manual de Direito Constitucional*, I, 7.ª Ed., 2003, pp. 130 ss.) tem sentido a respeito do procedimento legislativo de revisão, mas de flexibilidade já não pode falar-se em geral quando se inclui entre os caracteres de tal qualificação a existência de limites materiais de revisão, ainda que meramente implícitos (e implícitos numa constituição ela mesma essencialmente não escrita).

⁷² Cfr. MARIA DA GLÓRIA F. P. D. GARCIA, *Direito das Políticas Públicas*, pp. 52 e 59.

⁷³ Cfr. A. CASTANHEIRA NEVES, *O «jurisprudencialismo»*, n.º 3958, pp. 11 ss. E nesta perspectiva concordamos que o Direito seja “anterior e superior ao Estado” (cfr. CAMPOS LIMA, *O Estado e a Evolução do Direito*, Bertrand, Lisboa, 1914, p. 7).

neste sentido que valorizamos, como diz Rogério Ehrhardt Soares, a passagem da separação de poderes de *règle de sagesse politique*, como era ainda no século XIX, a *dogma do direito público* ou mesmo *categoria do pensamento jurídico*⁷⁴. Realmente, a separação de poderes não é um fim em si mesmo — porque o controlo do poder pelo poder, como dizia Montesquieu, é por natureza instrumental, como qualquer garantia: o que se visa é evitar o *abuso do poder*, porque tal abuso equivale a um atropelo dos direitos dos cidadãos, sempre reconduzível à afectação da liberdade, da igualdade, ou de ambas simultaneamente. Por outras palavras, o que se visa é, então, evitar o atropelo do Direito. Sem a ideia de Direito como vectora e autónoma ou indisponível pelos titulares do poder do momento, a separação de poderes queda-se por uma mera forma de composição de interesses, que os titulares do poder representam, assumida ou veladamente, e a “legitimação” do uso da força através da lei surge negociada nesse contexto e, portanto, ao serviço desses mesmos interesses e da respectiva representatividade institucional. Mas então, ou é Direito o que é decidido como tal (e sobre isto não há mais que dizer), ou o respeito pelos direitos dos cidadãos é meramente eventual, quando tal se coadune com aqueles interesses (isto quando se admita a existência da ideia, mas se lhe negue, expressa ou implicitamente, o seu carácter rector).

Ademais, diante da possibilidade de prevalência “napoleónica” de um órgão sobre os restantes, nada resistiria sem a autonomia do *direito como direito*: veja-se, aliás, o caso norte-americano, em que os *checks and balances* previstos na Constituição não se compreendem sem as *self-evident truths* da Declaração de Independência⁷⁵; e quanto a nós não é diferente o significado da recepção formal na CRP, por via do seu artigo 16.º, da DUDH⁷⁶.

18. Como noutro lugar se disse em termos conclusivos, a propósito da “*crise num direito excepcional*”, a “*necessidade*” faz-se tanto mais premente quanto a intencionalidade política se autoreferencia, criando deveres para os cidadãos, quando não contraditórios, distantes do que a eticidade do cidadão comum está disponível para aceitar⁷⁷. E se tal distância face à eticidade representa um corte entre o direito legislado e o direito como sentido (ou *direito como direito*), ela mostra(-se) igualmente um distanciamento entre os cidadãos e o poder político em sentido orgânico-institucional. Em ambos os casos, e considerando o que antecede, está-se perante um produto do

⁷⁴ Cfr. *Direito Público e Sociedade Técnica*, p. 150.

⁷⁵ «We hold these truths to be self-evident, that all men are created equal, that they are endowed by their Creator with certain unalienable Rights, that among these are Life, Liberty and the pursuit of Happiness.»

⁷⁶ Designadamente, do disposto no respectivo artigo 1.º: «Todos os seres humanos nascem livres e iguais em dignidade e em direitos. Dotados de razão e de consciência, devem agir uns para com os outros em espírito de fraternidade.»

⁷⁷ Cfr. RUI GUERRA DA FONSECA, *O Fundamento da Autotutela Executiva da Administração Pública*, pp. 810-811; sobre a distinção entre intencionalidade política e especificamente jurídica, cfr. também, em termos sintéticos, *Idem, Eichmann in Jerusalem: Between the Legal and the Political in Hannah Arendt's Thought*, in *Eichmann in Jerusalem: 50 Years After*, Ed. Kai Ambos, Luís Pereira Coutinho, Maria Fernanda Palma, Paulo de Sousa Mendes, Duncker & Humblot, Berlin, 2012, pp. 57-67; *Idem, A imparcialidade como indisponibilidade do facto: ou o critério essencial da distinção entre administração e juiz*, in *Estudos em Homenagem ao Prof. Doutor Jorge Miranda*, IV, FDUL, Coimbra Ed., 2012, pp. 797-818.

sentido inverso da relação entre excepcionalidade e previsibilidade. E o problema não é simplesmente teórico nem proposicional.

Não podemos ocupar-nos aqui *ex professo* do fino e intrincado percurso que conduz à possibilidade de previsão do comportamento das pessoas a partir da norma jurídica. Mas podemos afirmar duas ideias relativamente gerais. Em primeiro lugar, a liberdade jurídica pessoal acoberta momentos psicológicos praticamente insondáveis. Daí que qualquer tarefa de previsão, daquele âmbito, tenha que lidar com duas variáveis fundamentais: a da sanção e a da eticidade. Quanto à primeira, é a estatuição da consequência, positiva ou negativa, que se crê influenciar o comportamento dos sujeitos abrangidos pela previsão normativa, ante a expectativa de um resultado vantajoso (sanção premial) ou pretensão de evitar um resultado desfavorável (sanção negativa). Mas a consideração desta variável supõe uma certa ponderação pessoal que, na verdade, pode não ser feita, pode não poder ser feita, ou que pode não fazer sentido que seja feita. Por exemplo, se a consequência positiva ou negativa para o sujeito não tiver a intensidade ou a qualidade que é suposta pelo legislador (*maxime*), considerando valores que, do ponto de vista deste último, apelam a essa mesma ponderação mas que são apenas pressupostos pela norma, a previsão pode falhar rotundamente; se o(s) valor(es) mais relevante(s) para o sujeito for(em) outro(s), podendo constituir uma verdadeira alternativa ao hipotetizado pela norma, este poderá “deslocar” o seu comportamento de forma totalmente surpreendente para o legislador (mas talvez não surpreendente para outros sujeitos em situação similar).

Em segundo lugar, o elemento da eticidade, além do seu valor *em si*, constitui um factor substantivo cimentador de raciocínios formais de prognose como o imediatamente antecedente. Isto porque o legislador — desde logo, ele — cria normas (previsão + estatuição) aplicáveis a *pessoas*, seres radicalmente éticos, que colhem na ética o *sentido do normativo*, pelo que qualquer norma é (para o ser) um apelo a esse mesmo sentido. Quando a eticidade é deixada de parte pela norma, deixa de ser possível a distinção, de raiz platónica e kantianamente actualizada nos imperativos, entre *cumprimento* e *obediência*. Se o primeiro (convicto) dá lugar à segunda (efémera), se o legislador não se importa ou não antevê sequer a importância de manter a distinção presente, desde logo para efeitos de construção da norma, ignora com isso a garantia fundamental de previsibilidade que esta última pode oferecer: o apelo ao sentido do normativo do sujeito, da *pessoa*.

Já quanto à previsibilidade da actuação do Estado, isto é, dos poderes públicos, diante das normas, o problema coloca-se de forma algo diversa. Porque este é ele mesmo uma criação normativa, existencialmente justificado pela *pessoa*, que é o sujeito das normas positivadas pelos poderes públicos. O Estado não é *livre* em sentido próprio, como o é a pessoa, cuja liberdade é até certo ponto (ou a partir de certo ponto?) reconhecida pelas normas. O substantivo (qualificativo) determinante para o Estado é, não *liberdade* como para a pessoa, mas *dever*. Pode radicalizar-se, a ponto de considerar

que o Estado-aparelho de poder é, enfim, ocupado por pessoas, como titulares, e que delas parte a *vontade* dele, atribuição essa que resulta de um racional e complexo mecanismo de imputação. Mas essa radicalização tem sempre dificuldade em ultrapassar a *institucionalização* (que é diferente do pensamento institucional); e esta última relativiza sempre aquele elemento pessoal, com a pretensão de o conduzir à irrelevância: a institucionalização está no centro da construção do Estado moderno, mais ainda do contemporâneo, e dá um sentido prático efectivo a princípios como, *v.g.*, o da juridicidade, da constitucionalidade, da legalidade, e da imparcialidade, que encerram eles mesmos um sentido que só é pleno supondo a eticidade das pessoas às quais as normas se destinam.

Uma curiosa síntese disto mesmo encontra-se num exemplo fornecido por Francisco J. Laporta⁷⁸. Um velho amigo ter-lhe-ia sugerido a ideia do método da “moeda ao ar” para resolver o problema dos grandes atrasos no sistema judicial espanhol. Fosse o resultado “*cara*” ou “*coroa*”, haveria então apenas que descobrir uma qualquer argumentação justificativa, assim permitindo ao juiz resolver quatro ou cinco casos por dia, e terminando com o problema da pendência em escassos meses. Segundo o autor, o seu amigo pedia-lhe seriamente que lhe apresentasse uma objecção fundamental a tal método. A resposta de Francisco J. Laporta encerrava duas ideias fundamentais: (i) que o funcionamento do sistema jurídico reclamava inevitavelmente, não um *qualquer* mecanismo de solução de conflitos, mas antes um mecanismo que mostrasse a ligação entre a resolução dos problemas e as “regras da prática”, caso contrário os destinatários das normas jurídicas não teriam nenhuma razão para as seguir; (ii) que a imprevisibilidade dos resultados dos mecanismos jurídicos de resolução de litígios afecta directamente a mesma prática social que o Direito é, pois rompe com as razões que os membros da sociedade têm para seguir as suas regras.

19. Mas relativamente ao legislador o problema coloca-se com cambiantes algo distintos, não apenas ou sobretudo em razão da sua representatividade, mas da sua intencionalidade, política (e nessa medida distinta da especificamente jurídica, conservadora, do juiz).⁷⁹

Mercê da sua intencionalidade eminentemente criativa, o legislador pretende transformações da realidade, pretende novidade, *quer* o que ainda não existe⁸⁰. A sua atenção aos dois termos referidos acima, sanção e eticidade, tanto é exigida pela natureza fundamental da sua legitimidade, como o é de forma diferente face ao juiz: porque do que aqui se trata, verdadeiramente, é de uma mediação jurídico-normativa entre o existente e o que ainda não existe, ou, por outras palavras, de constituir

⁷⁸ Cfr. *Derecho y predicibilidad. Una defensa del legalismo*, pp. 130-131.

⁷⁹ Remetemos aqui para nota antecedente no presente texto, que direcciona o leitor para referências bibliográficas onde tratamos este problema com profundidade.

⁸⁰ Característica fundamentalmente partilhada pelo próprio poder administrativo: para uma reflexão mais profunda sobre este tópico, cfr. RUI GUERRA DA FONSECA, *O Fundamento da Autotutela Executiva da Administração Pública*, pp. 417 ss.

juridicamente o que ainda não existe em *dever*; e isso mesmo não pode desconsiderar ou ser feito à margem do plano da eticidade. Porque se assim for, entramos num momento caracterizado pela *excepção* — à eticidade e, portanto, ao próprio Direito como Direito — e pela *imprevisibilidade* — imprevisibilidade em termos de conduta das pessoas destinatárias das normas, mas também imprevisibilidade quanto à sequência que o próprio poder político em sentido orgânico-institucional dará à excepção. Do que se trata é de uma falha ético-política no jurídico de consequências... imprevisíveis. E, salvo outras, estas podem ser de uma tripla ordem.

Pode isso dar lugar, desde logo, a uma de perda do sentido normativo, que é uma perda do sentido da civilidade, que já noutro momento tratámos como vicissitude constitucional.⁸¹ A perda do sentido da civilidade, que dá substância à ideia de *povo* como elemento do Estado, potenciada, por exemplo, pela ausência de igualdade de oportunidades, não traz em si nem vem com uma nova ideia de Direito concorrente, antagónica, face à que está, uma nova ideia de Direito inerentemente normativa. Pelo contrário, traz a impossibilidade do normativo por carência de sentido do mesmo. Por conseguinte, não constitui um momento de passagem de uma norma a outra, mas antes um momento de impossibilidade do normativo, de “*anomia constitucional*” que, como dizia Francisco Lucas Pires, «pode tornar-se, segundo Spagna Musso, factor de mudança do ordenamento constitucional vigente e mesmo de desconstitucionalização do sistema político no seu conjunto». E não se trata apenas de *tornar possível o tipo de “contrabando normativo” que é o das alterações tácitas*, em razão do esbatimento da “força da legitimidade” e dos consequentes “relaxamento da sanção” e criação de “um espírito de impunidade”⁸². Será mesmo porventura o contrário: estes últimos factores é que podem contribuir para uma outra fase da anomia, que é o da perda de sentido da civilidade ou de uma ausência de certa “vontade de constituição” (Maria Lúcia Amaral⁸³). Em suma, impossibilita-se a passagem de uma norma a outra, o que é o mesmo que dizer que se impossibilitam as fontes do Direito, o efeito da novação⁸⁴ e o próprio Direito em último termo, que a Constituição deve expressar.

Mas pode a excepção, por outro lado, dar lugar a substituições do apelo da norma, conforme o legislador a hipotetizou, justificadas pelo corte da eticidade (corte esse que pode, aliás, provir não daquela norma em especial, ou apenas dela, mas da própria ideia de excepção, como reacção a esta). Aqui não há propriamente uma perda do sentido do normativo, mas a substituição desse sentido conforme suposto pelo legislador, por outro, tido como mais valioso pelos destinatários da norma. Nesta categoria de casos, os destinatários da norma utilizam-na de forma imprevisível para o legislador, para atingir

⁸¹ Cfr. RUI GUERRA DA FONSECA, *O Tempo e as Vicissitudes Constitucionais: Degradação da Civilidade e Perda do Sentido Normativo*, in *V Encontro de Professores Portugueses de Direito Público*, org. Carla Amado Gomes, ICJP, 2012, pp. 31-43 (disponível em www.icjp.pt).

⁸² Cfr. *Teoria da Constituição de 1976*, p. 150.

⁸³ Cfr. *A Forma da República — Uma introdução do estudo do direito constitucional*, Coimbra Editora, Coimbra, 2005, p. 102.

⁸⁴ Cfr. JORGE MIRANDA, *Manual de Direito Constitucional*, II, 4.ª Ed., 2000, pp. 279 ss.

um resultado alheio à vontade deste, mas, ao fazerem-no, mostram o seu sentido do normativo *contra* a própria norma, em substituição da motivação que o legislador (erradamente) antecipara. Em todo o caso, é a excepção que origina o desvio, ele próprio imprevisível, potenciando novas e ainda não verificadas excepções, elas próprias com consequências imprevisíveis para a comunidade.

Verifica-se ainda uma outra consequência: a da substituição, mais ou menos generalizada, do cumprimento pela obediência. Aqui, a norma deixa de ser vista como *jurídica*, em sentido próprio, não lhe sendo reconhecida eticidade fundante, mas simplesmente como um comando de um qualquer coactor. A tendência é para o rompimento da obediência no momento em que se alterar a relação de *força* entre coactor e coagido: se na verdade a distinção que então se faz necessária é entre coacção (verdadeiramente) e violência⁸⁵, violento será também o momento de alteração dessa relação de força.

Este último é um fenómeno mais profundo e mais problemático do que o anterior. Mas todos os três referidos são uma consequência da excepção, da imprevisibilidade, com resultados imprevisíveis, e potenciadores de novos momentos excepcionais.

20. Em jeito de conclusão destas breves reflexões se dirá então que o melhor contributo do Direito em momentos de crise é manter-se como Direito, o que em parte significa manter-se previsível. Não previsível quando estritamente considerada certa e específica inovação normativa, mas previsível quanto à manutenção da sua eticidade fundante, e desde logo quanto à existência de uma eticidade fundante, que sempre corre sérios riscos em momentos de crise, que são também sempre momentos de necessidade. Sucede, porém, que a necessidade é costumadamente um apelo à excepcionalidade; mas, para terminar como começámos, com François Ewald, é também sabido que as necessidades se decretam, adquirindo por essa forma uma existência pretensamente legitimante da excepção. E com consequências imprevisíveis.

⁸⁵ Cfr. RUI GUERRA DA FONSECA, *O Fundamento da Autotutela Executiva da Administração Pública*, pp. 342 ss.

6

A CRISE E A CIÊNCIA EM PORTUGAL E NA EUROPA — MESA REDONDA

6.1.

A CIÊNCIA E A CRISE

Vítor Cardoso*

Resumo

A crise na ciência é mais uma crise de valor do que financeira. É necessário acreditar que o progresso científico e tecnológico é vantajoso e contribui para uma sociedade mais justa, mais equilibrada e saudável. Para atingir um nível de progresso científico saudável e sustentável, é urgente a implementação de algumas reformas, as quais enumero e descrevo sucintamente.

Introdução

A intervenção do Professor Henrique Leitão é muito oportuna. Parece-me haver um paralelo próximo entre a descrição do poderio científico e tecnológico de Portugal de há uns séculos, e o poderio actual dos Estados Unidos, da Alemanha, entre outros. A este respeito é interessante e importante lembrar que os Estados Unidos da América têm vários painéis que aconselham a Presidência sobre as políticas científicas e tecnológicas que devem ser seguidas e quais serão as reformas mais urgentes a realizar. Estes painéis são constituídos por alguns dos membros mais conceituados da comunidade científica, muitos deles membros da Academia de Ciências americana, a qual tem um papel extremamente activo na sociedade. A este respeito, julgo ser bastante elucidativo um

* CENTRA, Departamento de Física, Instituto Superior Técnico, Universidade de Lisboa, 13 de Junho de 2015.

dos relatórios elaborado em 2011 pelo painel *President's Council of Advisors on Science and Technology* que diz²:

«A Ciência, a Tecnologia, a Engenharia e a Matemática são fundamentais para determinar as nações líderes em desafios em áreas como a energia, a saúde, a protecção ambiental, a segurança nacional, entre muitos outros. Um bom investimento em ciência garante que o país continue a realizar descobertas fundamentais que aprofundem o conhecimento de nós mesmos, do nosso planeta e do nosso Universo. O ensino da ciência fornece as ferramentas técnicas e a literacia necessária para um indivíduo tomar decisões informadas sobre si próprio, sobre a família e sobre a comunidade. E fortalece ainda a democracia, preparando todos para tomarem decisões informadas num mundo cada vez mais tecnológico.»

A sociedade portuguesa tem, a meu ver, dado passos largos na direcção de um desenvolvimento científico saudável. A comunidade científica em Portugal tem já uma força e uma dimensão razoável, e os parâmetros básicos que medem a produção científica estão a par com outros países europeus. Contudo, a situação real para os investigadores e para a comunidade científica em geral afigura-se ainda algo artificial: o grande objectivo subjacente parece limitar-se a ter números iguais aos da média europeia, mas sem a preocupação de sabermos porque é que esses números são importantes ou sequer qual a base que leva a esses números. A discussão sobre quais os parâmetros de impacto, e como se mede o impacto científico tem necessariamente de ser feita, mas eu gostava de salientar uma outra faceta: a de que temos que *acreditar* verdadeiramente na missão científica, e que só o desenvolvimento científico traz progresso e bem-estar social. Só assim poderemos ter números que correspondem à situação real, e um país onde a sociedade como um todo trabalha conjuntamente para o progresso conjunto. Um dos exemplos mais gritantes do que quero dizer é a forma de interacção entre a nossa Fundação para a Ciência e Tecnologia (FCT) e a comunidade que ela serve: é uma relação de prepotência, em que a primeira desconfia desta última e parece querer impedir a todo o custo que a comunidade “gaste” os fundos. Actualmente, esta relação de quem cede os fundos com quem os usa é de desconfiança, creio que em parte por falta de formação, mas em parte por falta de vocação e por a própria FCT não acreditar que é parte do esforço que todos nós queremos fazer para melhorar a sociedade e o conhecimento. Naturalmente, quando os fundos escasseiam esta desconfiança produz resultados nefastos... o que talvez explique alguns problemas crónicos na ciência portuguesa.

Não há dúvida de que uma relação saudável seria uma de parceria, de força, em que ambas as partes desejassem *investir* da melhor forma possível o orçamento para a

² Cito livremente o relatório que pode ser encontrado na íntegra em <https://www.whitehouse.gov/sites/default/files/microsites/ostp/pcast-stemed-report.pdf>.

ciência, providenciando o melhor aconselhamento possível e impondo um mínimo de regras e burocracia. Este é um dos problemas mais graves com que nos deparámos, mas não é o único. Proponho abaixo uma lista das situações mais urgentes a resolver e possíveis medidas:

6.1.1. Criação de um Instituto de Ciência Fundamental

Creio ser uma das grandes lacunas portuguesas da actualidade, a falta de um instituto de investigação em ciências básicas, que reúna o que de melhor se faz no país e que seja simultaneamente uma representação da aposta nacional. Voltando ao contexto histórico, é interessante lembrar que a Escola de Sagres era há uns séculos um emblema do progresso científico do país. Cinco séculos depois, não existe. No contexto actual seria até interessante e justo ter um “Instituto Mariano Gago” ou “Pedro Nunes”.

6.1.2. Implementar uma cultura científica dentro da FCT

Já abordei parte deste problema, mas existem outras facetas. A transparência nos critérios de avaliação de projectos e instituições não é de agora, mas tem piorado. A implementação de um painel composto por cientistas idóneos de várias áreas seria um passo importante. Seria importante também a comunidade poder dialogar directamente com um membro que a representasse na FCT, e não ter de se sujeitar (como acontece frequentemente) ao comportamento prepotente de funcionários que pouco percebem das realidades do trabalho científico.

6.1.3. Reformular o Programa Investigador FCT

Este programa contrata investigadores a cinco anos, com salários que vão desde o nível básico universitário ao equiparado a professor catedrático. Não admite a concurso professores de quadro. O programa poderia ter sido uma oportunidade de ouro, mas corre o risco de se tornar uma oportunidade perdida: é uma posição com um prazo de cinco anos sem qualquer garantia de estabilidade; o resultado está já à vista, com a larga maioria dos contratados a saírem do país alguns anos depois, levando com eles todo o investimento entretanto realizado. O programa, nos moldes actuais, é um enorme desperdício de fundos e de talento. Existem várias especificidades de áreas, que deveriam ter sido tidas em atenção, mas creio que o ponto mais urgente é introduzir nestas posições uma perspectiva de estabilidade. Isto pode passar por diminuir o número de posições, mas tornando-as potencialmente estáveis e uniformizando os salários.

6.1.4. Progressão na carreira

É talvez o problema mais importante da carreira universitária, que urge resolver. A progressão na carreira é sempre feita por concurso público, o que torna o exemplo português um dos mais absurdos que conheço. As consequências são conhecidas: uma larga percentagem dos docentes e investigadores desmotivados, e a sensação de que os contactos sociais são mais importantes do que o mérito para se progredir na carreira. Promover a discussão e a colaboração entre a FCT e as Universidades, algo que é mandatário para uma boa integração de investigadores em centros de investigação e que

é praticamente indispensável para a criação de um verdadeiro tecido científico e tecnológico.

6.1.5. Promoção de ciência e cientistas

Um dos problemas de fundo na actividade científica é a falta sistemática de divulgação da investigação pela sociedade em geral, uma situação que afecta também os próprios políticos e decisores económicos. Uma medida que seria interessante implementar seria uma aposta ainda maior na divulgação de desenvolvimentos científicos, e a inclusão obrigatória de uma componente de divulgação em todos os grandes projectos científicos.

6.2.

CRISE E A CIÊNCIA EM PORTUGAL E NA EUROPA

Helena Santos e Cecília Leão *

O tema “a crise e a ciência em Portugal no contexto da Europa” será aqui abordado tendo em consideração os aspetos seguintes:

- Como se posiciona a investigação em Portugal comparativamente aos restantes membros da UE?
- Estratégia de financiamento à investigação, um fator limitante?
- Emprego científico, situação atual e desafios futuros.

6.2.1. Como se posiciona a investigação em Portugal no contexto internacional?

Para abordar esta questão, vejamos os dados recentemente publicados pela Direção Geral de Estatísticas da Educação e Ciência (<http://www.dgeec.mec.pt/np4/210/>). Entre 2001 e 2013 o número de publicações científicas com coautoria portuguesa e indexadas na *Web of Science* cresceu a uma taxa anual de 11%, claramente superior à verificada nos restantes países da UE e apenas superada pela taxa de crescimento do Luxemburgo (16%). Este parâmetro é altamente favorável e reflete o enorme esforço investido, principalmente nos últimos 25 anos, para promover o desenvolvimento da ciência em Portugal. Também ao nível do impacto das publicações portuguesas na comunidade científica global se verifica um aumento assinalável, tendo o n.º de citações por publicação aumentado de 2 para cerca de 5 entre 1990 e 2012. Um terceiro indicador muito positivo para Portugal é a taxa de crescimento do desempenho em inovação que em 2006-2013 é de 3,9%, a mais elevada entre os países da UE e cerca de 2,3 vezes superior à média deste parâmetro para os membros da UE (<https://era.gv.at/object/document/1275/attach/20140327-innovation->

* Helena Santos, Instituto de Tecnologia Química e Biológica António Xavier, Universidade Nova de Lisboa; e Cecília Leão, Instituto de Investigação em Ciências da Vida e Saúde – ICVS, Escola de Ciências da Saúde, Universidade do Minho — UM

[union-scoreboard-2014.pdf](#)). Portugal conseguiu aumentar o índice de inovação relativamente à UE de 70% em 2007 para 78% em 2010, mas este indicador baixou para menos de 73% em 2014 (http://ec.europa.eu/growth/industry/innovation/facts-figures/scoreboards/files/ius-2015_en.pdf). No entanto, a comparação dos valores absolutos de vários indicadores é, em geral, desfavorável relativamente à média da UE. Por exemplo, o desempenho em termos de inovação é caracterizado com um valor de 0,4 (período 2006-2013) quando a média da UE foi cerca de 0,55; a Suécia, Alemanha, Dinamarca e Finlândia são líderes em inovação, atingindo valores na gama 0,7 – 0,8.

Em suma, a análise dos dados das fontes referenciadas revela aspetos muito positivos sobre a evolução do posicionamento de Portugal no contexto europeu em matéria de produção científica, mas ao mesmo tempo mostra fragilidades em muitos aspetos, conforme a seguir se apresenta.

Aspetos Positivos

- Impacto total por publicação: Portugal está a convergir para a média europeia num elevado número de áreas científicas;
- Impacto total normalizado: Portugal está acima da média mundial;
- Inovação: Portugal exibe uma boa posição em termos de crescimento em matéria de desempenho em inovação.

Aspetos Negativos

- Algumas áreas científicas deficitárias;
- Impacto total normalizado a nível europeu: Portugal tem ainda um longo caminho a percorrer para convergir para a média do conjunto dos países da UE;
- Investigação e sua ligação à indústria: Portugal ocupa uma posição muito modesta.

6.2.2. Estratégia de financiamento à investigação, um fator limitante?

Relativamente ao parâmetro “Gasto em I&D em percentagem do PIB” houve um crescimento relevante principalmente entre 2005 e 2010, mas um decréscimo nos anos subsequentes. O esforço atual é de 1,4%, ainda inferior à média dos membros da UE que era 1,9% em 2013 (<http://www.oecd.org/sti/msti.htm>).

É convicção generalizada de que a investigação científica dever-se-á assumir como um desígnio nacional e, como tal, constituir-se como uma das prioridades em matéria de financiamento. A questão central é encontrar os caminhos certos para atingir tal desígnio.

Nas últimas três décadas, em Portugal tem-se verificado que o investimento em I&D subiu significativamente. No entanto, continua muito baixo (1.4% PIB), sendo acompanhado por um aumento do número de Investigadores que subiu 8 vezes (5000 para 43000). Por outro lado, o número de Investigadores absorvidos por Empresas é

diminuto e a vertente de transferência de conhecimento expressa em patentes, *spin offs* e *startups* é muito deficiente.

Por sua vez, o impacto da “crise” traduziu-se em:

- Descapitalização das Instituições (corte de cerca de 30%);
- Inviabilização de Gestão Científica por parte das Instituições;
- Desconfiança no sistema de avaliação científica;
- Destruição do ambiente que propicia a criatividade;
- Perda de recursos humanos e respetivas competências por falta de condições de trabalho e/ou perspectivas de desenvolvimento de carreira a médio e longo prazo;
- Descontinuidade e desmembramento de equipas.

Quais os principais problemas na prática?

- O número de Investigadores aumentou significativamente e o orçamento global não acompanhou tal aumento, e conseqüentemente houve um desinvestimento efetivo em ciência;
- Ausência de uma planificação plurianual, designadamente do financiamento, da tipologia dos projetos e da calendarização das candidaturas;
- Enormes dificuldades de execução financeira; a título de exemplo, os adiantamentos são apenas de 15% e verificam-se demoras significativas nas transferências financeiras para as instituições;
- Finalmente, considera-se indispensável repensar a tipologia do financiamento; embora se considere importante um financiamento centrado no Investigador Principal, tal não poderá ser acompanhado por um desinvestimento nas Instituições.

6.2.3. Emprego científico, situação atual e desafios futuros

Neste contexto, como um dos aspetos mais positivos, é de toda a justiça reconhecer a institucionalização contratual do “Investigador FCT”. Esta medida representa um grande avanço na carreira de investigação. No entanto, vale a pena referir algumas das principais dificuldades, com vista ao seu melhoramento.

Dificuldades

- Poucas posições com *tenure track* nas Instituições;
- Pouca apetência do tecido produtivo para integração de investigadores.

Como ultrapassar a “crise”/Desafios para o futuro

Identificamos várias medidas urgentes:

- Maior investimento em I&D;
- Rentabilização do investimento em recursos humanos, passando pelo aumento do número de posições de “Investigador FCT” nas Instituições;
- Estabilidade dos calendários dos concursos FCT e manutenção dos critérios;
- Avaliações eficazes/independentes e recompensa de mérito;

- Estímulo à criação de plataformas a nível nacional;
- Estímulo crescente ao tecido produtivo e ao aumento de capital de risco.

Como nota final, registamos a necessidade urgente da implementação da tão prometida carreira de investigação, acompanhada de mais financiamento, com agilização dos respetivos processamentos de execução, e de uma planificação plurianual da tipologia dos projetos e de calendarização das candidaturas.