

As Regiões no projecto da Europa Unida

Aclíio da Silva Estanqueiro Rocha

UNIVERSIDADE DO MINHO

A Europa das Regiões é aquela que confere ao processo de integração europeia a modulação mais genuína duma “geometria variável” –segundo a feliz expressão que Denis de Rougemont gostava de utilizar. Há que recordar que o latim *regio* denota (*regere*) uma direcção antes de designar uma delimitação; por outro lado, a configuração federalista, não significa apenas res-
peito, mas “o amor da complexidade”, onde o princípio da subsidiariedade se revela consubstancial. Enfim, o ideal da União Europeia traduziu-se também perscrutando tudo o que no espaço continental parece separar e unir, revela singularidades e induz o universal, traduzido no ideal dos Estados-Unidos da Europa, e constatando uma Europa já unida pelos liames das artes e dos elos de múltiplas formas culturais.

1. A Europa, uma “invenção cultural”

A Europa das Regiões é a das componentes territoriais das nações, desiguais em tamanho, em poderes, em referências históricas e patrimoniais; por relação com o “monstro frio” (Nietzsche) da Europa dos Estados, familiar aos

juristas e aos economistas, é uma espécie de puzzle de cores vivas, uma obra compósta de idiossincrasias com ressonância política, democrática e cultural, que transcende as virtudes severas dum mercado unificado¹. E, quanto à inspiração, a Europa que conjuga a história com a geografia, o nomadismo com as trocas, a arte com a literatura, a tradição com a prospectiva, a música com a filosofia; será também aquela sobre a qual importa analisar os fundamentos, as perspectivas, as fraquezas e as possibilidades.

A Europa tinha metrópoles e regiões muito antes que as fronteiras dos Estados-nações tivessem sido fixadas; herdeira da concepção grega da *polis*, a tradição ocidental está ligada à ideia duma cidade livre, com mercados, artesãos, mercadores, catedrais e universidades. Este sentimento de identidade regional, que nunca desapareceu completamente na Europa, reforçou-se nos últimos anos, com a construção europeia, reanimando a vida das regiões, a Este como a Oeste; elas não são tanto "os tijolos da fachada do Estado-nação como os ladrilhos coloridos do mosaico europeu"². Enquanto a integração económica e política do continente progride, os Estados-nações reestruturam-se em torno das suas componentes tradicionais –as regiões–, cuja história é muito anterior à do Estado-nação.

Deste modo, na sua dimensão física, a Região reporta-se às especificidades geográficas, climáticas, económicas, demográficas, etc., que caracterizam o seu espaço territorial; na sua dimensão cultural, a região assenta numa "consciência de companheirismo" entre os membros de um grupo social determinado e entre esse grupo e o território que habita e no qual as suas vidas individuais e colectivas tomam forma concreta³. A Região é, pois, consciência social de vida em comum, não tão ampla que destrua os elos pessoais, nem tão pequena que não obvie à diversidade; constitui, portanto, uma fórmula, uma ideia-força de organização política do social, não para a rejeição do Esta-

1 Cf. Jean Labasse, *L'Europe des Régions*, Paris, Flammarion, 1991, p. 11. Cf. também, do mesmo autor, *Que Régions para a Europa?*, Lisboa, Instituto Piaget, 1994, onde se afirma: "Qualquer que seja a virtude que se reconheça à ideia da regionalização, a unanimidade estabelece-se nos meios europeus em volta do princípio de subsidiariedade, segundo o qual, em nome da democracia e dos direitos humanos, cada nível de poder, do cidadão à União (...), só delega no nível superior aquilo que não se sente capaz de executar correctamente. Há quem encontre no sistema piramidal que daqui resulta o resumo da filosofia federalista" (p. 75).

2 Darrell Delamaide, *Le Nouveau Puzzle Européen*, Paris, Calmann-Lévy, 1994, pp. 70-74. Se é verdade que, "tal como os Estados-nações nasceram para acolher o crescimento do capitalismo, as super-regiões emergem para responder ao desenvolvimento da economia global", não nos parece que a Europa se venha a configurar segundo as vastas super-regiões transnacionais, desenhadas no livro.

3 Carlos E. P. Amaral, *Do Estado Soberano ao Estado das Autonomias*, Porto, Afrontamento, 1998, pp. 184-185, 193.

do, que desde o limiar da modernidade mostra uma versatilidade e adaptabilidade, mas para a sua salvaguarda mediante reformas estruturais. Nesse designio de *reconstrução do Estado*, a fim de superar as crises que o têm vindo a debilitar por forças e fenómenos supra e infra-nacionais, não se trata já dum Estado soberano, senhor absoluto dos seus cidadãos; a sua estrutura hierárquico-burocrática é corrigida por uma organização e distribuição do poder político inovadoras, assentes sobre o reconhecimento e o respeito da identidade e da vontade das unidades políticas territoriais que o integram –as Regiões.

A Europa das Regiões esconde-se nos conflitos da nossa memória, existindo já na aurora dos tempos modernos antes que os Estados tenham imposto um pouco por toda a parte a sua vontade centralizadora. Vai ela ressurgir com o reforço da União Europeia? A Europa horizontal (a Europa das regiões e dos territórios) tem estado cercada pela Europa vertical (a do espaço e dos grandes sectores públicos e privados nacionais), por uma desforra das forças nacionalistas contra a hegemonia centralizadora. A Europa das Regiões, "espaços sensíveis com dimensão humana", é uma "Europa de geografia variável"; pode dizer-se, pois, da Região, o que os grandes sofistas de Atenas proclamavam do indivíduo: ela é, em matéria de geografia e de geo-política, "a medida de todas as coisas"; como tal, é um princípio, não de relativismo, mas de *autonomia*, não de uniformidade, mas de diferenciação⁴; se não é a via legislativa que modela a Região, é porque dela há apenas que reconhecer a existência.

A União Europeia tem-se desenvolvido, em grande parte, desde o alto, mas também a partir de baixo: viver a Europa no quotidiano envolve um espaço territorial à medida dos humanos; os limites do seu poder estão aí onde começa a liberdade de seus vizinhos⁵. Daí que uma ampla autonomia deva ser conferida à Região; para um problema reúnem-se umas tantas autarquias, estas associações, aquelas igrejas; para um outro, exigem-se-ão estes sindicatos, várias autarquias, aquelas Escolas, etc. A Região impõe-se para além de todas as estruturas que possamos imaginar; quando os humanos têm a possibilidade de se encontrar; de conviver, de se apreciarem, de se respeitarem, de forjar problemas, então nada os detém: a nossa esperança maior repousa mais nas convicções das pessoas que sobre as estruturas que imaginamos.

Small is beautiful, é a advertência de Jean-Jacques Rousseau, que o dizia assim: "Grandeza das nações, extensão dos Estados, primeira e principal causa

4 Cf. Jean Labasse, *L'Europe des Régions*, op. cit., p. 25.

5 Claude Hageli, «Regions, Ecologie», in: *Du personnalisme au fédéralisme européen* (En hommage à Denis de Rougemont, Paris, Gênebra (Villa Moynier), Centre Européen de la Culture, 1989, p. 155 ss.

das infelicidades do género humano"; ora, duma e doutra dimensão depende directamente a participação política dos cidadãos. Sem pôr em causa o poder regional emerge naturalmente pela língua, pela cultura, pela geografia, pela história, pela etnia, pelos factores económicos; se a Região corresponde ao território onde estamos inseridos, é porque é aí onde vivemos e nos deslocamos, onde cogitamos e olhamos a paisagem, enfim, onde existimos.

De certo modo, entre o espaço do mercado e o território dos humanos, a Europa hesita⁶. Dum lado, as redes, a convergência crescente das actividades e dos modos de vida, o intento de colar diferenças, esvair disparidades, diluir particularidades, de construir um meio tanto mais homogéneo que pode aparecer como artificial e desligado do solo, que repete a mesma arquitectura, as mesmas infra-estruturas, os mesmos artefactos, idênticos dum ponta à outra do continente. Do outro, as terras, tal como são desde sempre, rochosas e rústicas como pedregalhes são os contos e as lendas, os usos e os costumes, e a acentuação e a entoação do falar daqueles que aí permanecem.

Na verdade, o espaço é simples: aí vigora a harmonia das figuras geométricas e a beleza fria do cálculo; é unívoco, imediatamente compreensível, facilmente quantificável, sem entraves nem fronteiras; é anónimo, extensível ao infinito, desprovido dos elos locais e de identidade geográfica. O território é singular e complexo; cola-se aos pés e deixa entrever, em cada momento, entre montanhas e vales, planaltos e litorais, cidades e aldeias, e opõe uma surda resistência aos empreendimentos redutores.

O espaço é o enlevo dos economistas, dos mercadores, dos tecnocratas. Pode referenciar-se por fichas e por números, que, uma vez digeridos pela máquina, permitirão estabelecer grandes quadros e traçar mapas complicados. O território é inassimilável: mal se tente contê-lo, é definição do que se escapa, palimpsesto irreduzível a qualquer uma das suas camadas; rebelde a qualquer taxinomia, expõe em plena luz as suas imperdoáveis veleidades identitárias como a rídícula alíveza de estar ancorada aí mais que em qualquer outro sítio, —do amanhecer ao anoitecer—, despertando com a aurora, refulgindo ao meio-dia, sossegando quando vem a noite; o espaço ignora as horas, nada sabendo desse ritmo natural: prolonga-se num perpétuo meio-dia, em que a ronda dos

mercados e das bolsas tomaram o passo das horas, desde Tóquio a Londres e Nova-Iorque, que definem um conjunto em que a luz nunca se extingue e onde ninguém mais pára.

O espaço é romano como o território é grego. O primeiro é feito de grandes vias, o segundo de caminhos de vizinhança. A Europa não é nem apenas espaço nem apenas território. É um e outro, criação paradoxal dum história em que as nações se sucederam aos impérios, proclamando sem cessar a sua fidelidade maior a uma identidade europeia tão multiforme, entre o sonho da unidade e a consciência da diversidade: eis vinte séculos em que os europeus estão em busca dum estrutura que responda à ambivalência de seus desejos e interesses; lugar de cruzamento entre o Oriente e o Ocidente, o Norte e o Sul, entre o Mediterrâneo e o Atlântico, a Europa aí está onde se reconciliam as tradições latinas e nórdicas, os três monoteísmos e a laicidade, o Estado e as Regiões, o indivíduo e a sociedade.

Assim, a Europa é, acima de tudo, uma "invenção cultural". Com efeito, Europa não nasce por imposição da geografia, tão variegada ela é nas suas múltiplas variações, aliás, bastante indefinida —"uma espécie de cabo do Velho Continente, um apêndice ocidental da Ásia" (Paul Valéry). Europa não aparece por determinação da economia; aliás foi uma economia original que surgiu tardiamente na Europa; não brota tão somente das relações sociais, extremamente mutáveis que foram no decurso dos séculos; não assoma também dum unidade histórica, tão frágil ela foi, tendo constantemente ruído—o Império de Carlos Magno, o Império de Carlos V, a Liga de Estrados de Nápoles, que se apoiaram na hegemonia, "uma parte que quis tornar-se no todo"⁸, não provindo dum esforço comum: foi o cenário acidentado onde se moveram forças antagonicas vindas do Sul, do Este, do Oeste e do Norte.

A Europa é, pois, nas palavras de Denis de Rougemont, uma verdadeira "invenção cultural", resultante de tomadas de consciência sucessivas, obra de poetas, artistas, intelectuais ou políticos imaginativos, que propuseram —quantas vezes sem sucesso!— uma série de planos de união, de que a obra *Vingt-huit Siècles d'Europe* estabelece a genealogia conceptual, patenteadando que "Europa não é um território mas uma consciência comum", e que "a sua revelação progressiva, implícita depois cada vez mais explícita, é hoje a identidade dos Europeus"⁹. Europa nasce, sim, mas dum antiga narrativa grega:

6

Seguimos de perto a relação que Bernard Laguerre faz, em *L'Europe entre espace et territoire*, *L'Élémentaire Européen*, Paris, Seuil, n.º 21, Fevereiro 1993, p. 49.

7

Ib., p. 50 ss.

8

Conforme disse Goethe a Riemer: J.W. Goethe, *Gespräche*, 14 de Maio de 1808. Cf. Xavier Tilliette, «Europa do espírito e dos espíritos», in: Manfred Bühr e E. Chittas (coord.), *O Partimónio Espiritual da Europa*, Lisboa, Ed. Cosmos, 1999, p. 34.

9

Jacques Delors, «28 siècles d'Europe: essai de commentaire» [Prefácio], in: Denis de Rougemont, *Vingt-huit Siècles d'Europe* [1961], Christian de Bartillat, 1990, pp. 1-11.

trata-se, afinal, de renomear o mito do "rapto de Europa", que Hesíodo bem ilustrou na sua *Theogonia*, na configuração de Zeus que celebra no mito fundacional as possibilidades milenares da futura Europa.

2. Europa como conceito

Importa dilucidar conceptualmente sobre o que falamos quando dizemos "Europa". Com efeito, este conceito não é tal como o parece evidenciar uma primeira abordagem: nem sempre se pensou a mesma Europa e esta remete quer para os valores europeus quer para a amplitude do pensar e da existência, do passado e do futuro; a questão é portanto eminentemente filosófica, pois trata-se também de apreender o "conceito" –segundo a expressão hegeliana.

A referência a Hegel tem sentido, porque ele quis ser o pensador da História, englobando o seu início, o seu processo e o seu fim, julgando tal como possível no seu tempo, após as Luzes e a Revolução, que puseram termo ao velho Mundo¹⁰. Como Kant, Hegel vê a história guiada pela Razão para a realização final da liberdade; porém, não partilha do sonho kantiano da paz perpétua e da federação dos povos livres. Retomando a ideia herdiana dos ciclos de civilização, expõe que num dado momento da evolução histórica o *Weltgeist* incarna-se num povo (*Volksgeist*) que, cumprida a sua missão, se esgota e entra em decadência, cedendo inelutavelmente o lugar a um outro: os povos são as realidades objectivas da história, pelos quais o Espírito acede gradualmente à livre consciência de si. Os diferentes povos do mundo são o veículo dum realidade superior –o "Espírito do mundo"–, que só se realiza na história e incarna-se, de cada vez, no povo que frui dum maior grau de liberdade.

Para Hegel –recordêmo-lo!– cada povo organiza-se politicamente e identifica-se com um *Estado nacional*; portanto, nada de micro-etnia no seu pensamento, pois a entidade *povo* identifica-se com a de nação, cuja unidade é dada pela língua, tradição, costumes, arte, cultura, religião, etc. No entanto, o hegelianismo junta à ideia herdiana do carácter original da nação o tema dum missão específica.

10 Bernard Roussel, "Conditions, relativité et limites de la constitution d'un concept philosophique de l'Europe", in: Michel Perrin (ed.), *L'idée de l'Europe au fil de Deux Millénaires*, Paris, Beauchesne, 1994, pp. 175-176.

Importa recordar que Hegel, nascido em 1770, conheceu, viveu e pensou três Europas sucessivas: a Europa jacobina de 1794-1796, percebida geralmente como libertadora; a Europa napoleónica de 1800-1807, percebida como instauradora do código civil e destruidora da do Sacro-Império; e a Europa da Santa-Aliança de 1815-1830, coligação anti-revolucionária e antiliberal. Tal corresponde a três aspectos da sua vida, correspondentes a três fases da sua reflexão filosófica (*ib.*, p. 176).

No interior, cada Estado está organizado em suas esferas éticas, a *família* e a *sociedade civil* (ou sistema de necessidades, do trabalho e da produção); ao nível desta última, como sistema dos interesses individuais, a liberdade não chega a ser o que ela é verdadeiramente; quer dizer, o económico não é a verdade do homem e é no Estado que a humanidade se realiza. O Estado hegeliano, filho da Revolução francesa, opõe-se à feudalidade, ao arbitrário monárquico ou senhorial, aos particularismos regionais: tal como descreveu os períodos de "totalitarismo" na história do mundo (v.g., o império romano, que esmagou os indivíduos), Hegel vê no desenvolvimento da liberdade individual uma aquisição irreversível da época moderna, já anunciada pelo cristianismo na sua origem, reiterada pelo luteranismo, efectuada parcialmente pela Revolução francesa e os suas seqüências.

No exterior, o Estado encontra-se perante os outros Estados, tal como, segundo Hobbes, os indivíduos na condição natural, portanto numa situação de guerra permanente ou de guerra em potência. Não há outro princípio internacional que o de "*pacta sunt servanda*": os Estados permanecem entre si numa situação pré-política. Não há instância superior que faça observar os pactos; há apenas a força de que cada um deles dispõe. Hegel escreveu: "A concepção kantiana dum paz perpétua graças a uma federação de Estados que afastaria todos os conflitos e regularia todas as dificuldades e que seria um poder reconhecido por cada Estado para pacificar qualquer conflito, tornando impossível de decidir por meio da guerra, isso pressupõe já a concórdia entre os Estados, que assentaria em fundamentos morais, religiosos ou o que for, que dependeria sempre das vontades soberanas particulares, e estaria, portanto, afectado pela acidentalidade, o acaso"¹¹. O que quer dizer que a paz perpétua obtida por um organismo supranacional só é possível se houver já uma paz de facto, uma concórdia entre os Estados; isso pressupõe o que deve ser demonstrado é possível¹². Esta doutrina da inevitabilidade da guerra como meio ordinário de resolução dos conflitos é mais do que uma doutrina política, tendo o seu fundamento a um nível mais profundo do pensamento hegeliano: é a ideia do primado do *conflito* sobre a concórdia.

11 G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, Frankfurt, Suhrkamp, 1986, § 333, p. 500. Cf. trad., *Princípios da Filosofia do Direito*, Lisboa, Guimarães Editores, 1976, n.º 333 nota, p. 298. Cf. também, Guy Planry-Bonjour, *Le Projet Hégelien*, Paris, Vrin, 1993, p. 89 ss.

12 Maria Moneti Codignola, "Hegel et l'Europe", em Michèle Madonna Despazelle, *L'Europe, Naissance d'une Utopie? Genèse de l'idée d'Europe du XVIIe au XIXe Siècles*, Paris, L'Harmattan, 1996, pp. 133-135.

Portanto, nenhuma federação entre os Estados é possível para Hegel; se ele pensa a "Europa", e ele pensa-a, não é em termos duma federação política entre os Estados europeus; manifesta-se desde logo a perspectiva específica de Hegel quando põe problemas de geografia política ou de geopolítica, numa perspectiva diacrónica: "O Estado tem enfim este aspecto de ser a efectividade imediata dum povo *singular* e *naturalmente* determinado. Enquanto indivíduo singular, é *exclusivamente* perante *outros* indivíduos do mesmo género. Na sua *relação* recíproca, têm lugar o arbítrio e a contingência, porque o *universal* do direito, em virtude da totalidade autonómica destas pessoas, é entre eles um *dever-ser*, não é efectivo. Esta independência faz da luta entre eles uma relação de força, um *estado de guerra*, para a qual a ordem universal se determina para se tornar o fim particular que é a conservação da autonomia do Estado perante outros para se tornar a ordem da bravura"¹³. As relações entre os povos são, pois, relações conflituais.

A história universal é assim um imenso campo de batalha onde se desenrolam as relações entre os diferentes povos, relações de guerra, de vitória ou de morte, numa sucessão cronológica. A vitória passa de um povo a outro, o que faz da história também uma espécie de teatro em que cada um, por sua vez, entra no rato de luz e se torna protagonista para desaparecer depois, quando a sua função terminou. Conforme escreve, "o princípio da *evolução* tem um sentido mais preciso: implica que exista na base da *evolução* uma disposição interna, um pressuposição existente *em si*, que se realiza na existência. Esta determinação formal é essencial: o Espírito que tem a história universal por teatro, propriedade e campo de realização, não se compraz no jogo exterior das contingências, mas, pelo contrário, é o [*factor*] determinante absoluto. (...) Desta maneira, a *evolução* não é uma simples eclosão sem pena e sem luta, como a da vida orgânica, mas o trabalho duro e forçado sobre si mesmo. Além disso, não é uma *evolução* no sentido formal do termo, mas a produção dum fim e dum conteúdo determinado. Este fim (...) é o Espírito tal como ele é na sua essência, o conceito da liberdade"¹⁴. E se, tal como "a filosofia nos mostra que todas as propriedades do espírito só subsistem graças à liberdade", e que "a liberdade é a única verdade do Espírito"¹⁵, a *evolução* ilustra também, segundo Hegel, o progresso da liberdade, isto é, o desenvolvimento da Razão nas suas esferas de aplicação.

13 G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, III [1830], *Werke* 10, Frankfurt, Suhrkamp, 1970, § 545, pp. 345-346; *Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé*, trad. de Maurice de Gandillac, Paris, Gallimard, § 546, p. 464.

14 G.W.F. Hegel, *La Raison dans l'Histoire*, trad. nova, intr. e notas de Kosta Papatoianou, Paris, Librairie Plon, 1965, pp. 179, 180.

15 *Ib.*, p. 75.

Resta-nos definir o que constitui a Europa como realidade concreta determinada segundo as exigências hegelianas — um conceito; todavia, um conceito define-se quando nos permite saber o que o distingue, o que o diferencia daquilo que ele não é. Ora, não há diferenciação nítida, exacta, rigorosa entre o que é o europeu e o que não o é; os limites culturais e materiais da Europa são ainda menos incisivos que os seus limites geográficos, quer os procuremos nas suas raízes passadas, nos seus laços presentes ou nos seus horizontes futuros; não poderemos saber onde pára a Europa, a menos que se insista em exclusões artificiais ou em oposições relativas. Como para todo o conceito, é preciso, e como Hegel o exige, determinar o conteúdo substancial constitutivo duma unidade e produtora duma diferença; como vimos, nas suas análises sobre o Estado, ele põe em evidência o "espírito dum povo" como fundamento e a "sociedade civil" das necessidades como base; em definitivo, uma ideologia e um mercado. "E é talvez efectivamente isso, somente, a Europa... Importa ainda acrescentar que essa ideologia comum, reduzida ao que veiculam os sistemas mediáticos de comunicação, está longe de constituir o que Hegel entendia por "espírito dum povo", porque não há aí nem espírito verdadeiro, nem mesmo realmente povo..."¹⁶.

E, nesta *perspectiva diacrónica*, qual é a posição da Europa, em que os *povos-nações* são o porta-voz do "espírito universal" e em que parece não haver aí lugar nem para a dimensão do continente (no espaço), nem para uma estabilidade (no tempo)¹⁷. Ora, se nesta perspectiva, em África ninguém é livre, na Ásia há "um só que é livre", na Grécia há ainda uma diferença entre livres e escravos (a liberdade realiza-se em vários); no mundo europeu moderno tal diferença desaparece e, finalmente, o homem é livre enquanto homem¹⁸, princípio que a era cristã e a reforma protestante, depois a revolução francesa, tornaram real e que Kant elevou ao nível da mais elevada racionalidade com a noção de autonomia do sujeito. A América será provavelmente "o povo do futuro", mas disso — dizia-o então Hegel — nada sabemos e não o podemos adivinhar.

Um povo não ingressa como tal na história universal; somente aqueles que chegam a realizar um Estado: o que quer dizer não somente dar-se instituições políticas, mas sobretudo um direito e uma organização racional e não arbitrária da vida social. Podemos agora *definir a liberdade*: ela é a *libertação da natureza*, da escravatura dos seus laços brutais, a emancipação do determinismo do instinto animal, a conquista da *racionalidade* enquanto faculdade

16 Cf. Bernard Rousset, *op. cit.*, pp. 181-182.

17 Cf. Maria M. Codignola, *op. cit.*, pp. 136-138.

18 G.W.F. Hegel, *La Raison dans l'Histoire*, *op. cit.*, pp. 281-286.

de pensar *universalmente*, numa palavra, a humanização do homem. É por isso que África, que permaneceu ao nível das tribos e dos clãs em luta perpétua, que não conhece o *Estado* e o direito, está, para Hegel, fora da história do mundo. Portanto, excepto a Ásia que conhece a primeira fase, é a Europa, e ela somente, que é o teatro da história do mundo¹⁹. O *eurocentrismo* de Hegel é total; a maior parte do mundo está fora da *forma-Estado*, fora da *liberdade*: o “espírito do mundo” nada tem a fazer com ela.

Contudo, parece inútil insistir sobre o alcance incisivo que teve a teoria hegeliana do Estado no pensamento político alemão²⁰; basta citar aqui Bismarck, Treitschke, e todos aqueles que, misturados com as polémicas sobre a unificação da Alemanha, viram no Estado nacional a forma suprema de organização das sociedades e a prova irrefutável da superioridade dos povos “históricos”; ou aqueles que, ao invés, o condenaram sem apelo²¹; por outro lado, “o tema da decadência do Ocidente está implicitamente contido no conceito de “devenir histórico”, e a corrente que, através de Lasaulx e Burckhardt, chega a Nietzsche, parte de Hegel tanto como de Schelling e dos românticos.

3. Federalismo, o “amor da complexidade”

Segundo Denis de Rougemont, “o federalismo repousa sobre o amor da complexidade, por contraste com o simplismo brutal que caracteriza o espírito totalitário”²¹; já então predizia que a integração europeia levará a uma mutação do quadro nacional e a uma libertação das diversidades regionais.

3.1. O federalismo como ideal transcendental:

Se o maior pensador da filosofia da história, após o romantismo, confiou no Estado a realização do “Espírito dum povo”, o filósofo de Königsberg, já antes, ao tempo do romantismo, mas diversamente dele, projectou na ideia federalista o de vir optimista da Humanidade, pela necessidade de superação na história da condição humana pessimista. Segundo a própria convicção, de índole aristotélica, que Kant hauriu em Rousseau, não é lícito separar moral e política: se “os que querem tratar separadamente a política e a moral nada entenderão nem de uma nem de outra”, para Kant, “a verdadeira política não pode dar um passo sem antes ter rendido preito à moral”²².

19 Maria Moneti Codignola, *op. cit.*, pp. 138-139.

20 Jean Nardin, *L'Idée d'Europe dans la Pensée Allemande à l'Époque Bismarckienne*, Francoforte, Peter Lang, 1980, p. 35.

21 Denis de Rougemont, *L'Europe en Jeu*, Neuchâtel, Éditions de la Baconnière, 1948, p. 75.

22 Jean-Jacques Rousseau, *Emile ou de l'Éducation*, IV, Paris, Gallimard, p. 524 (La Pléiade). Immanuel Kant, *Werkausgabe* XI [W. XII, ed. Wilhelm Weischedel,

Daí que Europa deva ser vista numa polifonia de registos. Assim, a reflexão kantiana sobre a paz, que tomou a forma de um projecto *transcendental*, não é, o da realização da história numa federação dos povos unidos na paz perpétua, está patente nos “artigos definitivos”, que traduzem, cada um deles, um dos três níveis jurídicos necessários à realização da paz perpétua; todavia, se o primeiro serve a Kant, entre outros objectivos, para marcar claramente as distâncias com o abade de Saint-Pierre e assinalar as insuficiências do pacifismo meramente jurídico, explicitando as exigências dum “pacifismo democrático”, segundo o qual a “constituição civil em cada Estado deve ser republicana” (democrática), uma das ideias centrais da teoria kantiana do conhecimento tem aqui a sua aplicação: a humanidade deve construir a paz do mesmo modo que o espírito humano constrói os objectos.

Então, para Kant, tal como para Montesquieu meio século antes, é a “República federativa”, definida como “uma sociedade de sociedades”, que o filósofo de Königsberg julga pertinente; os exemplos referenciados em *O Espírito das Leis* (IX, 1) — as confederações gregas e romanas, mas também as da Holanda, da Alemanha e da Suíça —, parecem-lhe eloquentes. A explicitação do “segundo artigo para a paz perpétua” — “o direito das gentes deve fundar-se numa *federación* de Estados livres” —, mostra que a diversidade de Estados torna-se um pressuposto da concepção kantiana do direito internacional, com o qual quer evitar a uniformização dos povos e a anulação das diferenças culturais, com o que tão só se alcançaria a “paz dos cemitérios”; assim, uma multiplicidade de Estados, “independentes uns dos outros (...) é, no entanto, melhor, segundo a ideia da razão, do que a fusão por uma potência que controlasse os outros e se transformasse numa monarquia universal, porque as leis, com o aumento do âmbito da governação, perdem progressivamente a sua força e também porque um despotismo sem alma acaba por cair na anarquia, depois de ter aniquilado os gérmenes do bem”²³. Kant, em 1795,

Frankfurt, Suhrkamp, 1991, pp. 243-244; trad. port., *A paz perpétua e outros opúsculos*, Lisboa, Edições 70, pp. 163-164.

Sobre o Ensaio kantiano *Zum ewigen Frieden* e sua natureza perante outros projectos anteriores, cf. o nosso trabalho, “Filosofia e Ideia de Europa: Cosmopolitismo e Paz no ‘Iluminismo’”, *Revista Portuguesa de Filosofia*, 58 (2) 2002, pp. 223-254.

23 Immanuel Kant, W. XI, p. 225; trad. port., pp. 147-148.
Vale a pena continuar com o texto, cheio de actualidade: “No entanto, o anseio de todo o Estado (ou da autoridade suprema) é estabelecer-se numa situação de paz duradoura de modo a dominar, se possível, o mundo inteiro. Mas a natureza quer outra coisa. Serve-se de dois meios para evitar a confusão dos povos e os separar: a diferença das *línguas* e das *religiões*; esta diferença traz consigo, sem dúvida, a inclinação para o ódio comum e o pretexto para a guerra, mas, com o incremento da cultura e a gradual aproximação dos homens a um mais amplo

tornou-se muito sensível à idiossincrasia dos povos e às singularidades das nações, como o mostra também a *Antropologia* (1798), onde se detém em longos desenvolvimentos sobre as singularidades dos povos da Europa.

Não convém, nesta marcha, passar ao lado da aporção mais original do texto kantiano sobre a configuração tripartida da ordem jurídica, com a inclusão, para além da dualidade tradicional, direito público interno ("constituição republicana", isto é, sistema representativo, com separação de poderes) e externo (federalismo), duma nova espécie de direito que denomina *jus cosmopoliticum*, que "deve limitar-se às condições da hospitalidade universal"²⁴. Então, ressurgue um novo imperativo entre os povos: "Ora, como se avançou tanto no estabelecimento de uma comunidade (mais ou menos estrita) entre os povos da Terra que a violação do direito num lugar da Terra se sente em todos os outros, a ideia dum direito cosmopolita não é nenhuma representação fantástica e extravagante do direito, mas um complemento necessário de código não escrito, tanto do direito político como do direito das gentes, num direito público da humanidade em geral e, assim, um complemento da paz perpétua (...)"²⁵. O "direito cosmopolita", prefigurado no tema estóico da *civitas maxima*, e que prolonga o antigo direito que Vitoria atribua a todas as pessoas de poderem aceder a qualquer parte do mundo e da convivência pacífica das diversas nações num *totus orbis*, punha as bases duma nova ordem do mundo. Na aurora do século XXI, estas reflexões são duma acutante actualidade no aprofundamento da construção europeia, já que é nela que teve o seu início, com a liberdade da circulação de pessoas e bens no espaço da União, uma modulação em que a fria Europa dos Estados é suplantada pela energia duma Europa das Regiões.

3.2. *Justiça, mutualismo e federalismo:*

O problema moral, na senda de Kant, está no âmago do pensamento de Proudhon, desde as primeiras intuições às suas últimas certezas. Este filho da Revolução põe desde logo o primado da consciência, que ele defende por uma exigência *a priori* da razão. Consequentemente, a Justiça é "uma

acordo nos princípios, leva à convivência na paz, que se gera e garante, não através do enriquecimento de todas as forças, como acontece no despotismo (cemitério da liberdade), mas mediante o seu equilíbrio, numa viva de emulação" (W. XI, pp. 225-226; trad., p. 148).

24 W. XI, 213; trad., p. 137. Dos três artigos definitivos do tratado de paz perpétua, o primeiro, segundo o qual a constituição de qualquer Estado deve ser republicana, incumba ao direito público interno; o segundo, pelo qual o direito internacional deve basear-se numa federação de Estados livres, pertence ao direito público externo; o terceiro, corresponde a uma espécie inédita.

noção complexa" e, para a formular, Proudhon tomou de Kant a sua dupla ideia do respeito e da universalidade, como havia tomado de Descartes a do homem dotado de razão. Na verdade, "o homem, em virtude da razão de que está dotado, tem a faculdade de sentir a sua dignidade na pessoa de seu semelhante como na sua própria pessoa, de se afirmar ao mesmo tempo como indivíduo e como espécie"; daí decorre a sua definição de Justiça, como "o produto dessa faculdade: é o respeito, espontaneamente experimentado e reciprocamente garantido, da dignidade humana, em qualquer pessoa e em qualquer circunstância em que ela se encontre comprometida, e qualquer que seja o risco a que nos exponha a sua defesa"²⁶, sendo "espontaneamente experimentado" porque "reciprocamente garantido", portanto não imposta, é a *imanência*; sendo "reciprocamente garantida", é a *universalidade*; e, com quaisquer riscos, é a *vocação de toda uma vida*. Justiça é, então, "uma faculdade especial da alma, tendo, como o entendimento, as suas noções fundamentais, as suas formas inatas, as suas antecipações, os seus pré-juízos", também "na experiência quotidiana, com as suas induções e as suas analogias, com as suas alegrias e as suas dores"²⁷.

Admirador, como vimos, de Descartes e Kant, Proudhon recusa-se a imitar os seus "saltos de acrobatas no absoluto"²⁸. A posição de Proudhon é a de Kant, com esta diferença: não abole, com os postulados da *Razão prática*, as conclusões da *Razão pura*. Então, se a Justiça é "uma faculdade positiva da alma, uma potência da mesma ordem que o amor, superior mesmo ao amor"²⁹, ela não é apenas uma noção moral, uma relação concebida pelo

25 W. XI, pp. 216-217; trad., p. 140.

26 Pierre-Joseph Proudhon, *De la Justice dans la Révolution et dans l'Église*, in: *Oeuvres Complètes*, vol. VIII-II, Genève/Paris, Slatkine, 1982, p. 423. Cf. também, Georges Guy-Grand, "Introduction", *ib.*, p. 82.

27 *Ib.*, VIII-I, 325-325

28 "É Proudhon que afirma: «Sabe-se com que salto de acrobata o incomparável Kant, após ter derrubado com a sua *Critica da razão pura* todas as pretensões demonstrações da existência de Deus, a encontrou na razão prática. Descartes, antes dele, chegara ao mesmo resultado" (*ib.*, VIII-I, p. 322).

29 Neste sentido, constata: «Kant esforça-se por construir a moral, como a geometria e a lógica, numa concepção *a priori* fora de qualquer empirismo, e não consegue. O seu princípio fundamental, o mandamento absoluto, ou *imperativo categórico*, da Justiça, é um facto de experiência, donde a sua metafísica é impotente para a interpretar. O Direito, diz ele, é o acordo da minha liberdade com a liberdade de todos. Dar a sua máxima, imitada de Wolf: *Age em tudo de maneira que a tua acção possa ser tomada como regra geral*. O menor defeito destas proposições é, em vez de definir a Justiça, de colocar o problema. Como obter esse acordo das liberdades? Por virtude de que princípio? Donde poderei saber que a minha acção pode ou não servir de regra geral? E que me importa que ela sirva? Quem me faz esta abstracção?» (*De la Justice dans la Révolution et dans l'Église*, VIII-I, p. 430). *Ib.*, VIII-II, pp. 254-255.

entendimento e admitida pela moral; ela é, conforme Proudhon se esforça por mostrar, algo de *real*: "É com a condição de ser previamente uma realidade que ela pode tornar-se uma ideia; é por isso enfim que o direito e o dever, em suma, a lei moral, se torna obrigatória, como constituindo a essência do nosso ser, o que não seria possível se se reduzisse a uma pura ideia"³⁰. A Justiça deve ser objectiva ou real, regulando a produção e a repartição dos bens, introduzida, consequentemente, na política e na economia.

A "paixão da igualdade" (é a sua expressão) que animou Proudhon, se ela radica numa revolta precoce contra o escândalo da miséria, não está menos em concordância com a exigência científica de que se reclama³¹. Recusando o individualismo, coloca-se sem reservas do lado do indivíduo e ataca vigorosamente o que então se denominava "a comunidade" (isto é, o comunismo); todavia, ele é um dos primeiros a fundamentar o "ser colectivo"; a sua recusa por uma escolha exclusiva, fundada numa presciência dos dramas que se seguiriam, radica numa visão muito original do imperativo da Justiça e da consequente relação indivíduo-sociedade.

Segundo Proudhon, desde que os homens naturalmente se associem, estabelecendo relações constantes, geram condições de solidariedade e formam "grupos naturais": a este nível não existe ainda nem governo nem Estado, e, entretanto, já se desenvolve eficazmente a vida colectiva. A vida social constitui-se antes de se diferenciar em política; não é, pois, o "social" que procede do "político", mas o "político" que procede do "social": a vida social é primeira. Contudo, se a força da colectividade é *originariamente* imanente à sociedade, ela pode ser apropriada e desviada da sua fonte; na verdade, a "força colectiva"³², sendo uma obra incessantemente recriada, pode ser

30 Id., «Notes et éclaircissements à la septième étude» (VI, p. 7). Observe-se a dimensão semântica dos seguintes títulos: «Réalisme de la Justice: la transcendence et l'immanence», é o título do IV capítulo do 1º Estudo, «Position du problème de la Justice» (*De la Justice dans la Révolution et dans l'Église*, vol. VIII-1, pp. 315-345).

31 Bernard Voyenne, «Personnalisme et fédéralisme chez Pierre-Joseph Proudhon», em Ferdinand Kinsky/Franz Knipping (eds.), *Le fédéralisme Personnaliste aux Sources de l'Europe de Demain*, op. cit., p. 40. Do mesmo autor, Bernard Voyenne, cf. *Histoire de l'idée fédéraliste*, 3 vols., Paris, Presses d'Europe (o vol. II trata do federalismo de Proudhon). Cf. ainda o nosso trabalho, «Proudhon e o socialismo anterior», *Revista Portuguesa de Filosofia*, 47 (2) 1991, pp. 349-374.

32 Cf. Pierre Ansart, *Sociologie de Proudhon*, Paris, P.U.F., 1967, p. 103. Cf. também G. Duprat, *Marx, Proudhon: théorie du conflit social*, Ed. Ophrys, 1973, p. 152. Note-se que é a *força colectiva* —aquela que é directamente engendrada pela convergência dos trabalhos—, aquela que, segundo Proudhon, o proprietário não retribui; apropriar-se, pois, do produto que resultou da cooperação dos trabalhadores, estes criam um valor suplementar, em relação ao qual nenhuma retribuição é efectuada. A produção, saída do esforço colectivo é, necessariamente, colectiva; o capital

alienada, arrancada daqueles que são os seus criadores. A política é por relação à vida social o que o capital é por relação ao trabalho: uma alienação da "força colectiva", que se traduz na sujeição e se desenvolve na hierarquização.

Com efeito, se uma sociedade fosse apenas um agregado de indivíduos isolados, reunidos por uma sequência de contratos privados, a acumulação das riquezas pouco mais poderia suscitar que a indignação do moralista igualitário; porém, a actividade produtiva é um *acto colectivo*, onde os trabalhadores são os agentes; é a teoria da *força colectiva* que possibilita a convergência de trabalhos particulares: nem a produção resulta dum actividade individual de trabalhos particulares: nem a produção resulta dum soma dos trabalhos partem a cooperação das tarefas corresponde à mera soma dos trabalhos particulares. Assim, a união organizada e coerente dos esforços individuais origina uma produção que *excede* essencialmente a simples acumulação numérica das horas de trabalho fornecidas.

Ora, o fim da revolução não é descobrir novas formas de autoridade ou estabelecer novas dependências da liberdade individual ao Estado; em lugar de submeter as liberdades ao Estado, é este que deve ser subordinado. A tendência centralizadora do Estado em absorver quer a espontaneidade da vida social quer o dinamismo da sociedade económica deve ser contrariada, subalternizando os obstáculos burocráticos e o ímpeto desigualitário do poder aos focos de irradiação da vida colectiva; com efeito, o Estado tende sempre a afirmar a desigualdade dos indivíduos para concentrar e reforçar a autoridade; apenas detenha alguma porção de poder na sociedade, vira-se contra esta, dominando as suas energias colectivas.

Destes modo, *mutualidade* constitui um dos conceitos axiais do pensamento proudhoniano, reflexo do princípio da Justiça, cujo imperativo de reciprocidade importa espelhar na esfera das relações económicas: manifesta-se como equivalência que gera equilíbrios variáveis entre grupos e classes em confronto, enfim, equilíbrio das forças colectivas, como a outra face do federalismo: "a unidade, no direito, é somente assinalada pela promessa que os diversos grupos soberanos fazem entre si: 1º de mutuamente se governarem a si mesmos (...); 2º de se protegerem contra o inimigo exterior e contra a

acumulada, uma propriedade social. Parece que estamos a ouvir o grito de Proudhon, «la propriété c'est le vol», pela apropriação *privada* dum mais-valia *colectiva*, assegurada pela ficção de um contrato de salário concluído entre indivíduos. Cf. *Qu'est-ce que la propriété?*, in *Oeuvres Complètes*, vol. IV, p. 131 ss. Marx valorizou esta dimensão original da crítica proudhoniana da propriedade, como o atesta a seguinte afirmação: «A obra de Proudhon: *Qu'est-ce que la propriété?* é tão importante para a economia política moderna, como a obra de Sieyès: *Qu'est-ce que le tiers État?* para a política moderna». Marx/Engels, *La Sainte Famille*, Paris, Ed. Sociales, 1969, p. 42.

tiranía do interior; 3º de se combinarem, no interesse das respectivas explorações e empreendimentos, como também de prestarem assistência uns aos outros nos seus infortúnios (...). Assim, transportado para a esfera política, aquilo a que até agora chamávamos mutualismo (...) toma o nome de *federalismo*”³³.

É uma tese proudhoniana que o Estado, para se manter, não cessa de apropriar-se da força social – como o capitalista da força colectiva na função produtiva – e absorve em si o que de facto pertence à sociedade criadora. De facto, cada iniciativa ou cada liberdade não controladas, ameacem o Estado, e tendem a traçar limites à sua acção; perante isto, o poder político busca retomar o controlo do que tende a escapar-se-lhe, reforçando o ímpeto de centralização que tende incessantemente a invadir todos os interstícios da vida social. O que seduz, pois, Proudhon é o *federalismo*, isto é, a eliminação da razão de Estado e, consequentemente, a limitação do poder central por meio dos poderes particulares e das agrupações locais. A federação caracteriza-se pela autonomia dos elementos associados, pela descentralização, pela revivificação de múltiplos grupos autónomos; se a revolução apenas transferir a propriedade dos indivíduos para o Estado, evitando a sujeição ao poder do proprietário, fica-se submetido ao poder dum ser colectivo anónimo; é por isso, que, segundo Proudhon, “o comunismo reproduz todas as contradições do capitalismo”³⁴.

Nesta base assenta a arquitectura socialista proudhoniana da nova cidade: será certamente o *federalismo*, como nova etapa da evolução histórica,

33 Pierre-Joseph Proudhon, *De la Capacité Politique des Classes Ouvrières* (1865, pósti.), Paris, Ed. M. Rivière, 1924, p.124. O termo federalismo procede do vocábulo latino *foedus*, que significa pacto, união, aliança, associação.
34 Deste modo se compreende a ruptura Marx/Proudhon e as discussões que conduzem Marx a responder com o livro *Miséria da Filosofia da Miséria* (1847) à obra de Proudhon *O Sistema das Contradições Económicas ou Filosofia da Miséria* (1846). Proudhon, em 17 de Maio de 1846, escrevia a Marx: “(...) depois de termos demolido todos os dogmatismos *a priori*, não nos vemos mais, nós, em doutrinar o povo; (...) deemos à frente dum movimento, não nos tornemos os chefes dum nova intolerância, não nos apresentemos como apóstolos de uma nova religião, mesmo que seja a religião da lógica, a religião da razão” (Lettre de Proudhon a Marx, Lyon, 17 de Maio de 1846, in Proudhon, *Oeuvres Complètes*, vol. VII, Genebra/Paris, Skakine, 1982, p.435). É Proudhon que afirma que “a propriedade significa a opressão dos fracos pelos fortes, mas o comunismo significa a opressão dos fortes pelos fracos. Marx não o podia aqui compreender: «Ele [Proudhon] quer ser a síntese, e é um erro composto. Ele quer planar como homem de ciência acima dos burgueses e dos proletários; é apenas o pequeno burguês, bamboleando constantemente entre o capital e o trabalho, entre a economia política e o comunismo (...)» (K. Marx, *Misère de la Philosophie*, Paris, A. Costes Ed., 1950, p.150).

que impossibilitará que os trabalhadores sejam aglutinados ou esmagados pelo Estado, perdidos na imensidão da sociedade desigualitária, como insignificantes peças minúsculas e sem poder. De novo o método dialéctico se revela: são os jogos de equilíbrio que vivificam a espontaneidade e o pluralismo social; as tendências expansivas de uns grupos são suscitadas pela autonomia de outros. O Estado não pode substituir-se às forças económicas e produtivas para a execução dos trabalhos; o seu múnus é antes o de criação de iniciativas e de projectos: como refere na sua obra *Da Justiça* (1858), “o federalismo é a forma política da humanidade”³⁵.

A *dialéctica negativa* que enforma o federalismo permite que as oposições não sejam bloqueadas pela síntese; ao contrário, a *síntese hegeliana* é governamental: “é anterior e superior aos termos que une” e conduz Hegel “à prepotência do Estado” e ao “restabelecimento da autoridade”³⁶. Então, “a antinomia não se resolve; aí está o vício fundamental de toda a filosofia hegeliana. Os dois termos de que se compõe balançam-se, seja entre si, seja com outros termos antinómicos”³⁷. Neste sentido, é na tensão entre o uno e o múltiplo que culmina o pensamento proudhoniano.

Segue-se, pois, como escreveu Proudhon, que “o que constitui a essência e o carácter do contrato federativo, (...) é que, neste sistema, os contraentes (...) ao formar o pacto, se reservam para si mesmos, mais direitos, liberdade, autoridade e propriedade do que a que abandonam”; daí que “só o contrato de federação, cuja essência é reservar sempre mais aos cidadãos que ao Estado, mais às autoridades municipais e provinciais que à autoridade central, podia pôr-nos no caminho da verdade”³⁸; o poder central, despojado do autoritarismo

35 Pierre-Joseph Proudhon, *De la Justice dans la Révolution et dans l'Église*, in *Oeuvres Complètes*, vol. VIII-II, Genebra/Paris, Skakine, 1982, p. 288.

36 Id., *La Pornocratie, ou les Femmes dans les temps modernes* (Oeuvres posthumes, ed. Lacroix, 1875); cf. cit. em G. Gurwitsch, *Dialectique et Sociologie*, Paris, Flammarion, 1962, p.131.

37 Id., *De la Justice dans la Révolution et dans l'Église*, op. cit., p. 155. Escreveu também: “A fórmula hegeliana só é uma triade pelo bel-prazer ou pelo erro do Mestre, que conta três termos aí onde verdadeiramente só existem dois, e que não viu que a antinomia nunca se resolve, mas que ela indica uma oscilação ou antagonismo susceptível apenas de equilíbrio. Deste único ponto de vista, o sistema de Hegel será inteiramente para refazer” (*De la Justice dans la Révolution et dans l'Église*, vol. VIII-I, Genebra/Paris, Skakine, 1982, p. 211, nota).

38 Id., *Du Principe fédératif et de la nécessité de reconstituer le Parti de la Révolution* (1863), Ed. M. Rivière, 1959, pp. 319, 326. Como escreve ainda, “numa sociedade livre, a função do Estado ou Governo é, por excelência, uma função de legislação, de instituição, de criação, de inauguração, de instalação; é, o menos possível, uma função de execução” (*ib.*, p.326). O sistema federativo traduzia, para Proudhon, as possibilidades de equilíbrio entre a unidade da sociedade global e a diversidade dos grupos locais, a convergência entre o universalismo e o individualismo; daí

estranho à vida social, torna-se então órgão de coordenação dos interesses locais e das diversas federações.

3.3. O federalismo: 'o uno e o diverso':

O problema do Uno, ligado à reflexão acerca do ser, fascinou os pensadores, desde a aurora da filosofia; a procura sempre fecunda entre os que fazem referência a Parménides e os que se reportam a Heraclito mostra claramente a dificuldade em ligar unidade e multiplicidade, ser e não-ser, absoluto e relativo. Na verdade, é conatural ao pensamento humano evitar que a multiplicidade seja dispersa, sem uma união e, ao mesmo tempo, a exigência em evitar um conceito monolítico de unidade; quando esta não permite a diversidade e os efeitos do seu mundo vital no plano político, o poder reforça-se no Estado absoluto ou no Estado-nação, pronto a anular as forças desagregadoras que podem pôr em crise a compactidade da sua dominação. "O obstáculo a qualquer união *possível* da Europa (portanto a qualquer união federal) não é outra senão o Estado-nação, tal como Napoleão fez o modelo, integralmente centralizado com vista à guerra"³⁹. Segundo Mounier, "esses diversos aspectos do estatismo ornram as variantes ideológicas em torno duma realidade maligna que deriva da patologia social: o desenvolvimento canceroso do Estado sobre todas as nações modernas, qualquer que seja a sua forma política. Quando ele tiver finalmente anexado a economia, este Estado-nação, com ou contra o capitalismo, com ou contra a democracia, tornar-se-á a ameaça mais temível que o personalismo deverá afrontar no teatro político (...). O Estado não é uma comunidade espiritual (...). Não está acima nem da pátria, nem da nação, nem com maioria de razão das pessoas. *Ele é um instrumento ao serviço das sociedades, e através delas, contra elas se jor preciso, ao serviço das pessoas.* Instrumento artificial e subordinado, mas necessário"⁴⁰.

É precisamente nesta senda que a causa do federalismo surge ligada à causa da cultura europeia, feita de diversidades locais sobre um fundo de

que «o século XX abrirá a era das federações, ou a humanidade recomençará um purgatório de mil anos» (ib., p.355-356). É, neste sentido, que afirma: «Quem diz liberdade, diz federação, ou não diz nada. Quem diz república, diz federação, ou não diz nada. Quem diz socialismo, diz federação, ou novamente não diz nada» (ib., p.383). Contudo, uma «Confederação universal» é contraditória; não deve reunir agrupamentos demasiado vastos: «A Europa seria ainda demasiado grande para uma confederação única: só poderia formar uma confederação de confederações» (ib., p.355).

39 Denis de Rougemont, *L'Un et le Divers*, Neuchâtel, Éditions de la Baconnière, 1970, pp. 50-51.

40 Emmanuel Mounier, *Manifeste au Service du Personalisme*, in: *Oeuvres*, t. 1, Paris, Seuil, 1961, pp. 614-615.

unidade continental; porque, afinal, "toda a cultura digna desse nome é uma vitória sobre a entropia, sobre a uniformidade dos gostos e das cores; toda a cultura consiste em manter ou em recrear centros de energia mais elevada que a média, mais esclarecedora, mais radiadora"⁴¹. O empenhamento pela cultura faz-se sob o signo da cultura personalizada contra a adulação duma cultura de massa uniformizante—esse "perigo que habituará centenas de milhões de europeus a engolir passivamente as mesmas comidas, sem relação (ou mente por acaso) com os seus verdadeiros desejos e a sua situação concreta"⁴². É o combate do federalismo e do personalismo contra a centralização e a massificação—seja ela nacional (as famosas "culturas nacionais"), continental ou mundial—que processam uma destruição dos "focos locais de criação", focos que estão—para retomar o título da obra de Alexandre Marc—justamente, "à altura do homem".

Se "a Europa é a pátria da diversidade"⁴³ e se "Europa deve significar primeiramente *união na diversidade* e respeito das diversidades"⁴⁴, é mister reflectir sobre o tipo de unidade em questão, dessa "unidade não homogênea e que não resulta de um processo forçado de uniformização, de nivelamento e de exclusão do que difere, mas que ao contrário engloba, e compõe largamente, numa comunidade cada vez mais complexa no decurso dos séculos, valores muitas vezes antinómicos, provindo de origens múltiplas, cujos contrastes e combinações mantêm tensões renovadas sem prazo"⁴⁵. Importa então encontrar um *conceito* que possa exprimir a co-presença destes dois aspectos—o uno e o diverso—, mantendo a dinâmica da relação que salvaguarda a unidade e a diversidade sem constituir uma mediação. Trata-se do que Denis de Rougemont chamava o *problema federalista*: "uma situação na qual se afrontam duas realidades humanas antinómicas mas igualmente válidas e vitais, de tal modo que a solução não possa ser buscada nem na redução de um dos termos, nem na subordinação de um ao outro, mas somente numa criação que englobe, satisfaça e transcenda as exigências de um e de outro"; a *solução federalista* seria aquela "que toma como regra respeitar os dois termos antinómicos em conflito, compondo-os de tal modo que a resultante dessa tensão fosse posi-

41 Cf. cit. em François Saint-Ouen, "Culture européenne et fédéralisme", in: Ferdinand Kinsky/Franz Knipping (eds.), *Le Fédéralisme Personneliste aux Sources de l'Europe de Demain*, Baden-Baden, Nomos Verlagsgesellschaft, 1996, p. 89.

42 Cf. Id., *Fédéralisme Culturel*, Neuchâtel, Éditions de la Baconnière, 1965, p. 12 ss. Cf. F. Saint-Ouen, *op. cit.*, pp. 88-89.

43 Denis de Rougemont, *L'Un et le Divers*, *op. cit.*, p. 47. Cf. Attilio Danese, "Un module théorique personneliste pour le fédéralisme européen: unité-diversité", in: *Du Personalisme au Fédéralisme Européen*, *op. cit.*, p. 85 ss.

44 Id., *Le Cheminement des Esprits*, Neuchâtel, La Baconnière, 1970, p. 28.

45 Id., *L'Un et le Divers*, *op. cit.*, p. 41-42.

tiva⁴⁶. Nesta antinomia vital se vislumbra a base duma política consequente de tipo federalista adaptada à construção da Europa.

A supressão metafísica da diversidade é, segundo Rougemont, típica da reflexão asiática; com efeito, para o bramianismo, como para o budismo, busca-se a anulação do indivíduo, a negação da diferença, a fusão do eu no Outro sem distinção. O Ocidente, ao contrário, desde a aurora da reflexão grega, procura manter os dois termos não em equilíbrio neutro, mas em tensão criadora; é o sucesso deste esforço sempre ameaçado e renovado que denota a saúde do pensamento europeu, a sua justeza, a sua medida ante o caos da massa indistinta ou sobre a anarquia dos indivíduos isolados, quer se trate de realidades metafísicas ou físicas, estéticas ou políticas. Esse equilíbrio favorece o dinâmico sobre o estático, a vitalidade sobre a morte, em sintonia profunda com a passagem de Heraclito: *O que se opõe coopera, e da luta dos contrários procede a mais bela harmonia*⁴⁷.

A intuição de Heraclito está presente na reflexão do personalismo; basta pensar na análise que Mounier faz, na senda de Proudhon, em *Anarquia e Personalismo*: “Em regime fascista a contradição resolve-se, os contrários conciliam-se, as oposições anulam-se espontaneamente”. Com efeito, uma harmonia pré-estabelecida é unidade imposta *a priori* que anula com o estatismo a dinâmica das oposições, a incessante busca e a mudança, trocando a harmonia pela unanimidade. “Ora uma ideia que me parece essencialmente viva ao contrário – escreve Mounier – é a ideia socrática que nada se mantém vivo senão por um debate interior, uma tensão interior, uma crítica, (...) porque esta dialéctica viva não é para nós senão um meio, uma efervescência criadora de responsabilidades”⁴⁸. A mesma aproximação subentende, na senda de Proudhon, a crítica da dialéctica hegeliana que desemboca na concepção da síntese como elemento intermediário que absorve e nega a pluralidade. Denis de Rougemont indica como Europa se distingue a este respeito dos dois novos impérios (O americano e o russo): “Na origem da religião, da cultura e da moral europeia há a ideia de *contradição*, de um *despedaçar fecundo*, de *conflicto criador*. Há esse sinal de contradição por excelência, que é a cruz. Pelo contrário, na origem dos dois novos impérios há a ideia da unificação do próprio homem, da eliminação das antíteses, do triunfo da organização bem lubrificada, sem história e sem drama”⁴⁹.

46 Id., *L'Un et le Divers*, op. cit., p. 21. Cf. também, *Inédits*, p. 114.

47 Id., *L'Un et le Divers*, op. cit., pp. 23-24.

48 Emmanuel Mounier, «Dialogue sur l'État fasciste», *Esprit*, nº 35-36, 1935, pp. 729, 730.

49 Denis de Rougemont, em *O Espírito Europeu* [Encontros Internacionais de Genebra (1946), texto integral das conferências e dos debates], tr. port. de J. Bénard da Costa, Lisboa, Publicações Europa-América, s.d., p. 161.

Neste sentido, o personalismo recusa as teorias filosóficas e sociais que accentuam a mediação, a síntese, o colectivo. O que permite e funda a relação em Hegel é a mediação. Mounier, retomando o pensamento de Proudhon, sublinha o equívoco do recurso a um princípio superior que é muitas vezes uma imposição de unidade sobre a permanente diversidade do real; importa, então, no quadro sócio-político, valorizar o regionalismo e o federalismo. Nutra atmosfera de espírito antinacional que inspirou a geração dos fundadores da revista *Esprit*, Mounier escrevia em 1938: “Não é unicamente a França, não é em nenhuma hipótese o quai d'Orsay, que temos doravante de defender contra a hegemonia de Berlim: é a realidade federal da Europa”⁵⁰. Apelava assim a uma Europa federal, livremente escolhida pelos povos, tendo por referência, inicialmente, o princípio federativo de Proudhon; ao nível teórico, o discurso estava já esclarecido por Mounier em *Anarquia e Personalismo*: “Não vejo mais diferença prática entre as fórmulas do *Princípio federativo* [Proudhon] e as do Estado de inspiração pluralista de que o personalismo por mais de uma vez esboçou a inspiração”⁵¹. A sua posição era contudo crítica para com o federalismo europeu: ele fala de equívocos a propósito da ideia corrente de federalismo⁵². Para Denis de Rougemont, ao contrário, não há hesitação: “Tipicamente europeia será, pois, a vontade de referir ao homem, de medir pelo homem todas as instituições. Este homem da contradição (se na criação a domina), é o que eu chamo a *pessoa*. E estas instituições à sua medida, à altura do homem, traduzindo na vida da cultura como nas estruturas políticas, as mesmas tensões fundamentais, chamá-las-*ei* *federalistas*”⁵³.

50 E. Mounier, «L'Europe contre les hégémonies», *Esprit*, nº 74, 1938, p. 151.

51 E. Mounier, «Anarchie et personnalisme», *Œuvres*, t. I, p. 693. Acerca da relação entre personalismo e federalismo, cf. B. Voyelle, *Histoire de l'idée fédéraliste*, Paris, Presses d'Europe, 1981, pp. 159-193.

52 Propôs o número especial da revista *Esprit*, nº 61, 1937. Trata-se certamente do receio de Mounier em deixar-se englobar por uma pretensa ideia de pertença. Para a *Esprit*, nesse ano de 1948, o federalismo é «uma pasta muito misturada com odores suspeitos». A revista proclamava-se em favor de um federalismo de «centramento profundo» e quer-se vigilante para com as forças do imperialismo. Por relação com os anos 30, *Esprit* rompe ao mesmo tempo com Proudhon e com Rougemont. De resto, é uma homem da nova geração, Jean-Marie Domenach, que recusa também o que denomina de «Europa helvética» de Denis de Rougemont: «A «Europa helvética» que quer Rougemont seria um paraíso encantador, e é verdade que sobre alguns pontos as Suíças deram lições à Europa, mas esse protótipo tão conseguido apenas voou num ar calmo ao abrigo de altas montanhas, e não afrontou essas tormentas de aço, de miséria e de ódio, que deixam atrás de si, com ruínas, algumas verdades postas a nu». Cf. Pierre Grémion, «Personnalisme, Fédéralisme, Progressisme», in: *Du Personnalisme au fédéralisme européen*, op. cit., pp. 125-133.

4. Europa: das culturas à cultura

Constata-se amíúde que não poucos invocam a cada passo a “cultura”, o que pode ocorrer quer para esconder que nada têm a dizer, quer simplesmente para fazer diversão. A cultura pode assim aparecer como um artifício retórico que visa dissimular (mesmo justificar), com um verniz apresentável, e não se deixa, em princípio, pôr de lado. Ela desemboca bem ao contrário num compromisso, por via de regra em favor da *peçosa*⁵⁴. Sintomática a este respeito é a famosa frase, atribuída (erradamente) a Jean Monnet, e que é la culture”. Ora, não e pretende opor qualquer saída à pretensa via cultural de Jean Monnet, mas mostrar que a citação aprócrifa revela sobretudo que a via económica não se basta a si mesma, mas que se exerce segundo uma dialéctica aberta, dinâmica, dita mesmo proudhoniana. A questão é a da relação da cultura, da verdadeira cultura, no quadro do projecto de União Europeia: há *uma* cultura europeia? Europa não se apresenta antes como uma pluralidade de culturas?

Vejamos por partes. Sem pretender ser exclusivo, esta consideração tem um certo número de implicações⁵⁵. Se a Europa se define primeiramente pela responder-se em termos estritamente geográficos, históricos, económicos ou geo-políticos. A Europa pára onde definham os seus valores. A Europa pára e não os menores) tiveram uma difusão planetária, seja a aliança tão original ou, no plano político, o Estado-nação. Isso significa que Europa tem uma responsabilidade particular ante o mundo — um mundo que de resto ela “desco-briu”, que lhe respondeu, tragicamente, quantas vezes!, na mesma moeda. Ora, a “Europa é primeiramente uma unidade de cultura”, que se manifesta em diversos níveis. A nível das formas, primeiramente: “O soneto, o romance, o quadro, o contraponto e a harmonia em todas as artes e em todos os nossos países; as liturgias, todas comparáveis; o voto maioritário, o sistema de partidos, os códigos escritos, os pesos e as medidas; a arquitectura rural,

urbana, eclésiástica; a ciência experimental e o espírito crítico; as vestes e os meios de transporte; e mesmo a moda”⁵⁶. Tal unidade incarna-se ainda nas grandes correntes artísticas e intelectuais, desde as grandes escolas de arte, de arquitectura, de música, de filosofia e correntes políticas, a arte romana e o gótico, o clássico e o barroco, mas também a escolástica, a filosofia das luzes e o romantismo, o simbolismo, o surrealismo e a arte abstracta, o positivismo, o existencialismo, o estruturalismo, bem como o liberalismo e o socialismo, em suma, tudo o que conta na vida da cultura e dos povos: todas foram mais europeias que nacionais.

No entanto, esta cultura manifesta-se radicalmente como não unitária e, muitas vezes, contraditória, tal como eram parcialmente contraditórias as aportações grega, romana, judeo-cristã, germana, celta, árabe, escandinava ou eslava, que alimentaram a cultura europeia. Assim se explica que seja o europeu, freqüentemente, o primeiro a não divisar, para além da diversidade das suas manifestações, a unidade profunda da cultura europeia. Num certo sentido, esta atitude é muito característica da tendência do europeu para a diversidade, que se caracteriza — diz-nos Denis de Rougemont — por esse “gosto furioso de diferir; pelo qual todos nos assemelhamos”; e é assim que os europeus “vêm a pensar sinceramente que não poderão nunca unir-se, mesmo que seja necessário, pelo facto de que nada têm em comum”⁵⁷. Avulta, então, como imperativo europeísta, valorizar a diferença em detrimento da semelhança: aí está a riqueza da Europa, mas também um dos principais escolhos para a união.

Éis porque Denis de Rougemont combateu até à última energia a ideia de “cultura nacional”, essencialmente efeito de propaganda, desde há aproximadamente dois séculos, difundida pelos Estados-nações (o que, à escala da Europa, é relativamente recente). A verdadeira cultura não se situa aí: trata-

53 Denis de Rougemont, in: *O Espírito Europeu*, op. cit., p. 161.

54 François Saint-Ouen, «Culture européenne et fédéralisme», op. cit., p. 86 ss.

55 Bernard Voyenne, *Histoire de l'Idée Fédéraliste*, op. cit., vol. III, cap. VI [Les lignées proudhoniennes].

56 Denis de Rougemont, *Le Cheminement des Esprits*, Neuchâtel, 1970, p. 57. Escreve nomeadamente: «Com as três fontes clássicas de Atenas, Roma e Jerusalém, vêm confluir na alta Idade Média a fonte germânica e a fonte céltica; a primeira trazendo, em particular, o direito comunitário e pessoal, os valores da honra e de fidelidade, a segunda carregando o sentido do sonho e o grande tema da Busca aventureira dum Lancelot e dum Perceval ou dum Tristão, símbolo místico. Enfim, é necessário recordar a aportação árabe, que não se limita ao «retorno a Aristóteles», nem ao zéto, nem à sequência dos algarismos árabes, mas que é uma das fontes principais da poesia amorosa, portanto do amor tal como o dizemos e o cremos sentir no Ocidente; a aportação eslava desde o meio do século XIX, a anarquia, a desmesura religiosa, o realismo total, depois a pintura abstracta; a arte africana e o jazz negro-americano do século XX? Denis de Rougemont, *L'Un et le Divers*, op. cit., pp. 45-46.

57 Denis de Rougemont, *L'Un et le Divers*, op. cit., p. 47. Cf. também François Saint-Ouen, op. cit., pp. 88-89.

se numa "cultura" estratizada, centralizada, unidimensional, voltada para o nacionalismo e direccionada para o centro. De resto, mesmo o estado-nacionalmente nacional que um produto europeu! Vejamos como certos países da Europa central e oriental retornaram tragicamente a este estádio, após a queda do bloco de Leste. Importa sublinhar que a cultura europeia é muito anterior a todas as pretensas "culturas nacionais", criadas com todas as peças no século passado. As verdadeiras diversidades, também elas, não se situam ao nível estado-nacional, tal como as fronteiras linguísticas não correspondem às fronteiras estaduais.

É nos "focos locais de criação" que radicam as diversidades propulsoras dos povos europeus. Historicamente, a cultura europeia dependeu durante séculos da existência e da vitalidade "dum certo número desses focos"⁵⁸. Viena, Milão, Paris, Oxford, Bolonha, Göttingen, Weimar, Cracóvia, Granada, Veneza, Praga, Florença, Bruges, Santiago, Braga, Genebra, Pádua, etc... Assim, "a cultura europeia só pode ser explicada e compreendida, como a história, em duas bases: a das grandes correntes que atravessaram todo o continente e em todos os sentidos, que são comuns a quase todos os povos do continente; e os *focos locais de criação*, de ensino, de invenção"⁵⁹. Ora, "a pintura, a música, a própria literatura —que tem a ver tão de perto com as línguas— nasceram em vários focos simultâneos ou sucessivos na Europa, foram transpostos de um desses focos para outro, numa região para outra, circularam através de toda a Europa, e nenhuma das histórias numa das nossas artes, tomada em si, coincide com as fronteiras de alguma das nossas nações de hoje"⁶⁰.

O esforço numa análise mais profunda mostra que a cultura europeia não é monolítica, mas que se esclarece mediante tensões fecundas, por um conjunto de diversidades, mesmo de contradições. A oposição entre tradição e inovação equaciona-se logo no vasto panorama da história europeia; aos que têm por escopo conservar uma herança que os constituiu, Denis de Rougemont responde: "A questão que aqui se põe é tão simples que é difícil de resolver: em que momento da história nos tornámos nós-mesmos? Que nós-mesmos, entretanto, devemos conservar?" A verdadeira questão que se coloca aos criadores da cultura e de seus meios, não é permanecerem nós-mesmos, mas *tornarmo-nos nós-mesmos*, segundo a fórmula de origem grega, *tão goetheana*, de Nietzsche: *Werde, was du bist!* Torna-te no que és"⁶¹.

⁵⁸ Id., *Fédéralisme Culturel*, op. cit., p. 11.

⁵⁹ Id., *Inédits*, Boudry-Neuchâtel, Éditions de la Baconnière, 1988, p. 23.

⁶⁰ Id., *Écrits sur l'Europe*, vol. I (1948-1961), Paris, Éditions de la Différence, 1948/1994, p. 369 (Oeuvres Complètes de Denis de Rougemont).

⁶¹ Id., *Hédéralisme Culturel*, op. cit., p. 19 ss. Cf. F. Saint-Ouen, op. cit., pp. 90-91.

Na mesma ordem de ideias, "se pensamos que permanecer si-mesmo significa simplesmente imitar os antepassados e as suas características específicas, sem correr o risco de as renovar, reduz-se depressa a cultura ao floclore, a Escócia à gaita de foles e a Bretanha às toucas, a Espanha às castanholas"⁶². Ora, "a Europa, esta Grécia aumentada, é um continente *compartimentado* e, por natureza, diversificado, próprio, por consequência, e mesmo rebelde, às planificações sobre uma tábua rasa que a América e principalmente a Rússia —essas duas grandes planuras de um só senhor— se podem permitir experimentar"⁶³.

Em Rougemont, portanto, a *inovação* opõe-se à tradição como a cultura ao floclore, e a *vocação* é o motor por excelência do acto criador; constitutivo da *pessoa* e da cultura, que se inscreve, claro, numa tradição, mas que significa antes de mais um risco. A par da sua crítica ao fechamento na tradição, Rougemont sublinha os perigos do desejo de "enraizamento" - essa busca das raízes que corresponde certamente a uma reacção compreensível do homem confrontado com a civilização massificante oriunda da revolução industrial (que produz as imensas concentrações nas cidades e a desertificação das aldeias). Essa reacção não poderá, contudo, fazer esquecer que o homem não é um legume, mas um animal; que longe de ter raízes, é feito para se deslocar. E Rougemont acrescenta que "o legume que tem a mais grossa raiz, que é todo raiz (...) é precisamente aquele que tem a pior reputação em literatura: o nabo"⁶⁴.

Com efeito, o outro pólo da tradição —a *inovação*— requer, segundo Paul Ricoeur, o discernimento das promessas não prosseguidas do passado na releitura das tradições transmitidas: o passado não é só o volvido, o que teve lugar e não pode mais ser mudado: "ele está vivo na memória graças às flechas de futuridade que não foram projectadas ou cuja trajetória foi interrompida"; assim, não só "o futuro não realizado do passado constitui talvez a parte mais rica numa tradição", mas "a libertação desse futuro não

⁶² *Ib.*, p. 16.

⁶³ Id., in: *O Espírito Europeu*, op. cit., p. 167.

⁶⁴ Daí que conclua a sua intervenção, proclamando: "O pensamento do mundo é a Europa. E se, na realidade, se trata de pensar, não sei que de outra coisa se possa pensar para a paz a não ser um ideal federativo mundial. Eis porque, sem hesitar perante a aparência de um trocadilho, que formula com felicidade, quer-me parecer, a atitude comprometida e de solidariedade que nos deve inspirar aqui, direi, pensando na Europa e na sua vocação mundial, e convido-vos a dizer comigo: penso, logo nela existo!" (cf. *ib.*, p. 170).

⁶⁵ Cf. *Fédéralisme Culturel*, op. cit., p. 16 ss. Cf. F. Saint-Ouen, op. cit., pp. 90-92.

cumprido do passado é o benefício maior que se pode esperar do cruzamento das memórias e da troca das narrações⁶⁵.

Ademais, tradições, uma língua comum, narrativas, um solo comum, não bastam para legitimar uma comunidade; requer-se que as tradições sejam expostas à crítica, à dúvida, ao debate público. A questão da identidade coletiva não consiste, então, apenas numa identidade colectiva narrativa, fundada nas narrações que uma comunidade faz de si mesma, isto é, sobre a força integradora de tradições partilhadas, transmitidas, reactivas; funda-se antes numa *identidade argumentativa*, que supõe, da parte da comunidade, uma relação reflexiva consigo mesma (isto é, uma distanciação crítica relativamente a si mesma)⁶⁶.

Outros valores antinómicos há que são constitutivos da pessoa, entre os quais avultam logo a liberdade e responsabilidade. Não iremos agora diluir essa relação, mas apenas referir que Rougemont extraiu um certo número de implicações no domínio do *civismo* —um termo fora de moda—, pois não haverá cidadania europeia sem *civismo* europeu. Para Rougemont, “a liberdade solúvel da liberdade e da responsabilidade”. Esta ligação fundamental e indissolúvel da liberdade e da responsabilidade é o traço característico do *civismo* europeu. Ela representa a saúde da democracia, cujos duas doenças típicas são o individualismo assaz competitivo e o colectivismo estatal; no primeiro caso, o homem não é responsável, no segundo, não é livre; nem no primeiro nem no segundo dos casos poderá ser considerado um verdadeiro cidadão⁶⁷. Ora, o *civismo* europeu não poderá consistir numa mera imitação das regras

65 Paul Ricoeur, “Quel éthos nouveau pour l'Europe?”, in: P. Koslowski, *Imaginer l'Europe: le marché intérieur européen, tâche culturelle et économique*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1992, p. 112.
Sobre o tema, cf. o nosso trabalho, “La Europa que viene: universalismo y diferencias”, *Revista Internacional de Filosofía Política*, nº 19, Julho 2002, pp. 109-128.

66 Cf. E. Delrieux, “Identité allemande et Europe dans l'éthique de J. Habermas”, in: M. Perrin (ed.), *L'idée de l'Europe au fil de Deux Millénaires*, op. cit., p. 260-261 ss. A este propósito, escreve Habermas: “A identidade pós-tradicional perde todo o carácter substancial, todo o carácter ingénito; ela só existe no modo da contrituição pública, argumentativa, em torno da interpretação do que pode ser um patriotismo constitucional, cuja concretização pontual é sempre o fruto das nossas condições históricas” (Jürgen Habermas, *Écrits politiques: culture, droit, histoire*, tr. Ch. Bouchindhomme e R. Roehlitz, Paris, Les Éditions du Cerf, 1990, p. 260). Assim, Habermas, por exemplo a propósito da Alemanha, opre-se a toda a tentativa de fundar uma identidade colectiva na tradição; atribui ao já-afá da língua, a todas as narrativas partilhadas, a capacidade para legitimar uma comunidade é condicionar-se a conceber uma comunidade como *ethos* e não como *demos*.
67 Cf. Denis de Rougemont, “Civisme et Culture”, em *Bulletin du Centre Européen de la Culture*, Genève, Maio 1967, p. 4.

comuns (isto é, uma “instrução cívica” no sentido tradicional), mas num treinamento do espírito crítico, em ordem à *iniciativa* pessoal⁶⁸. “A pessoa humana, é o homem considerado na sua dupla realidade de *indivíduo distinto* e de *cidadão empenhado na sociedade*. Provido de liberdade e de responsabilidade, solitário e solidário (segundo a expressão de Victor Hugo retomada por Camus), distinto do rebanho por essa mesma vocação cujo exercício o religa à comunidade, esse homem constitui-se na dialéctica dos contrários. E esta característica vai transmitir-se a todos os grupos que ele formará com outros homens, seus semelhantes. Estes grupos deverão ser, por sua vez, *simultaneamente autónomos e solidários*: para eles também, um não irá sem o outro; muito melhor: um - a solidariedade —será a garantia do outro— a autonomia⁶⁹. O *civismo* europeu é, pois, a aprendizagem da liberdade na responsabilidade; é uma atitude que conduz à formação dum espírito de iniciativa pelo qual o cidadão se realizará como pessoa.

Na cultura europeia verifica-se também uma tensão original —e fecunda, entre sagrado e profano. “Entre todas as culturas que fizeram a história da humanidade, apenas Europa ousou a aventura dum desenvolvimento autónomo das ciências e das artes, entre o sagrado e o profano, entre a coerência global definida pela teologia e as pesquisas particulares - haja o que houver e encontremos o que se encontrar⁷⁰. Assim, “a Europa sem a sua cultura mais não é que um cabo da Ásia, bastante pobre em riquezas naturais, e menos povoado que a Índia ou a China. Mas este cabo e os seus habitantes, longamente trabalhados, atornentados, fecundados com a doutrina e uma inquietude religiosa, por formas de pensamento filosófico, e por uma vontade de aventura racional donde emergiram a ciência e a técnica, e as artes florescentes, e as instituições, e as formas de existência social, e uma potência económica sem precedentes, é isso a Europa, é isso que fez o mundo. A Europa é muito

68 Afirma nomeadamente: *Initiation et initiative* sont en fait deux tendances contradictoires, puisque par la première on veut rendre l'élève absolument conforme au type social en vigueur, et par la seconde, on veut essayer de l'en libérer. Dans l'idéal de l'éducation européenne, ces deux tendances antinomiques doivent être combinés. On ne peut pas exclure l'une au profit de l'autre. Il y a un optimum à trouver entre ces deux maxima contradictoires. C'est ce que j'appelle la règle d'or de l'éducation européenne: conduire l'élève à l'autonomie personnelle après lui avoir fait acquiescer tout ce que l'on peut par les moyens de l'initiation, le conduire à trouver sa vocation personnelle originale, et à exercer ensuite dans la communauté. Denis de Rougemont, *Initiatis*, op. cit., p. 50.

69 *L'Un et le Divers*, op. cit., pp. 27-28.

70 Denis de Rougemont, “Université et Universalité”, *Bulletin de la Conférence permanente des Recteurs et Vice-Chanceliers d'Europe* (CRE), Genebra, 1966, p. 109, cit. em F. Saint-Ouen, op. cit., p. 92.

pouca coisa mais uma cultura". Por isso continua: "Esta definição simples recorda-me a equação mais célebre do século, que é a de Einstein: $E = mc^2$, onde E significa a energia, m a massa, c a velocidade da luz. Transponho-a termo a termo, designando naturalmente a Europa por E , a sua pequena massa física por m , e a sua cultura por c ". Deste modo, " $E = mc^2$ lê-se então como segue: *Europa igual a cabo de Ásia multiplicado pela cultura intensiva* (e ao quadrado)"⁷¹.

5. A subsidiariedade, um "princípio polidétrico"

A origem do termo é antiga (do latim *subsidiūm*), que designava a ordem militar dos *triarii*, isto é, as tropas de reforço (as *subsidiariae cohortes*)⁷². Dada a relevância que o *princípio de subsidiariedade* assume hoje na doutrina comunitária, convém dilucidar uma teoria já enunciada pelos autores clássicos, depois desenvolvido pela doutrina católica⁷³ e pelo desenvolvimento

71

Id., *Les Chances de l'Europe*, Neuchâtel, Éditions de la Baconnière, 1962, pp. 38-39. Noutro lugar, afirma de modo análogo: "A Europa é portanto uma *energia*, que designaremos por E , e que é igual ao produto da sua *massa* (extensão, matérias primas, população, etc., seja m), por uma *cultura* cujos efeitos indizados se multiplicam em progressão geométrica e que simbolizaremos por c^2 . Encontramos aqui uma equação célebre: $E = mc^2$, que tomamos a liberdade de ler como segue: *Europa = cabo de Ásia multiplicado por cultura intensiva*". Cf. *Écrits sur l'Europe*, p. 338).

72

Cf. Tommaso E. Frosini, «Subsidiariedad y Constitución», *Revista de Estudios Políticos*, nº 11, Janeiro-Março 2002, p. 8.

Cf. também Chantal Millon-Delsol, *L'État Subsidiare, ingénence de l'État: le Principe de subsidiarité aux fondements de l'histoire européenne*, Paris: P.U.F., 1992. Sobre a introdução implícita e explícita do princípio de subsidiariedade no âmbito comunitário, cf. Jean-Louis Clergerie, *Le Principe de Subsidiarité*, Paris, Ellipses, 1997. Cf. ainda: *Définitions et Limites du Principe de Subsidiarité*, Conseil d'Europe, Estrasburgo, 1999; Claude du Granut, *La Citoyenneté Européenne: une application du principe de subsidiarité*, Paris, Librairie Générale du Droit et de Jurisprudence, 1997. Cf., numa posição diferente, René Lourau, *Le Principe de Subsidiarité contre l'Europe*, Paris, P.U.F., 1997.

73

Afirmado pelo ensino social católico, conforme o ilustra a Encíclica de João Paulo II, *Centesimus Annus* (1991), § 48. Todavia, foi Pio XI quem, na sua Encíclica XIII já havia formulado, na *Rerum Novarum* (1891), a propósito das relações entre o Estado e as sociedades particulares. João XXIII, na *Mater et Magistra* (1961), recordando «aquele importantíssimo princípio de filosofia social», transcreve a enuncição que dele havia feito Pio XI: «assim como não é lícito subtrair aos meios, para o transferir para a comunidade, seria igualmente injusto e gravemente perturbador da ordem social atribuir a uma maior e mais elevada sociedade o que pode ser feito pelas comunidades menores e inferiores. O objectivo natural de qualquer intervenção em matéria social é ajudar os membros do corpo social, e

filosófico que o personalismo lhe deu, e que postula que, numa sociedade, o que pode ser adequadamente realizado pelos responsáveis de um nível próximo, não deve transferir-se para outro nível mais afastado, ainda que superior; assim a colectividade inferior deve conservar para si todas as competências e prerrogativas que ela é capaz de exercer eficazmente, transferindo tudo o resto para a colectividade superior, que actuará *subsidiariamente*. Segundo este princípio, a sociedade deve construir-se de baixo para cima, e o poder político deve situar-se aí onde se geram os problemas e onde estão as pessoas que os sofrem, os conhecem e, em consequência, melhor os podem resolver; cada colectividade, qualquer que seja a sua natureza (política, económica, cultural, social, etc.), é competente para resolver os problemas próprios.

5.1. Um princípio clássico:

Remonta à *polis* aristotélica a referência à subsidiariedade, no reconhecimento da autonomia das pessoas, das famílias e das aldeias que integra. As comunidades superiores emergem subsidiariamente para a realização das inferiores, que integram sem destruir; e, no vértice do sistema aristotélico, a *aula-queia* da *polis* não nega nem absorve a autonomia das aldeias, das famílias e das pessoas, mas serve-as a todas, garantindo e potenciando a sua individualidade e a sua autonomia, fornecendo-lhe ainda tudo aquilo de que necessitam para alcançarem o seu *telos*, o "viver bem", a vida ética. Conforme diz o Estagirita, "a cidade, enfim, é uma comunidade completa, formada a partir de várias aldeias e que, por assim dizer, atinge o máximo de auto-suficiência. Formada a princípio para preservar a vida, a cidade subsiste para assegurar a vida boa. É por isso que toda a cidade existe por natureza, se as comunidades primeiras assim o foram (...). Além disso, a causa final, o fim de uma coisa, é o seu melhor bem, e a auto-suficiência é, simultaneamente, um fim e o melhor dos bens"⁷⁴.

A finalidade específica da cidade de Aristóteles é então muito mais ampla que o simples fim de suprimento (*suppléance*): a sociedade não é uma associação utilitária, no sentido em que nos unimos para obter em conjunto o que em separado não pode obter-se—por exemplo, a segurança ou a riqueza. Ela não responde somente às incapacidades, mas traz um crescimento do ser: ela não é apenas um meio em vista da realização de cada fim particular, mas um novo meio, no qual cada comunidade menor, e cada indivíduo, podem aperfeiçoar a sua vida, isto é, adquirir uma maior felicidade. Trata-se não

74

não destruí-los ou absorvê-los" (§ 54). Em *Pacem in Terris* (1963), João XXIII torna-o extensivo às relações da comunidade mundial com os Estados (§§ 140-141). Aristóteles, *Política*, ed. bilingue, 1252b28 a 30, 1253a, Lisboa, Vega, 1998, p. 53.

apenas do sentido negativo de suprimimento, mas também do sentido positivo de aportação em qualidade com vista a uma plenitude. Encontramos no Estragira o paradoxo da liberdade e da incapacidade, e também a ideia do bem comum superando a adição dos bens particulares⁷⁵; neste caso, a "vida perfeita" que só a cidade pode permitir.

Quando invocamos o surgimento da liberdade na Grécia, temos tendência a considerar somente a liberdade de participação; ao invocarmos a invenção da política na Europa, do que se trata na maioria das vezes é da política como governo da decisão comum, em lugar do constrangimento; nota-o Finley, quando adverte que a política como a entendemos foi uma invenção grega e está entre as atividades humanas menos espalhadas pelo mundo pré-moderno⁷⁶, que supõe o respeito pelas esferas de acção dos indivíduos e dos grupos.

Partindo da concepção aristotélica, também Tomás de Aquino enfatiza que o homem, animal social e político, é mais gregário que qualquer outro, portanto o único ser, em toda a criação, dotado das facultades da razão e da linguagem —do *logos*— através das quais, na realização da sua natureza, o homem se associa aos seus semelhantes⁷⁷; o escopo é, através do convívio e da cooperação, suprir as lacunas deixadas pela natureza e construir, em liberdade, as condições que permitam alcançar a sua finalidade, a vida ética, a felicidade.

Da constatação aristotélica da sociabilidade natural do homem, Althusius caminha para a construção do Estado como comunidade política global, a partir duma *consociatio symbiotica* ("a arte de associar os homens com vista à instituição, direcção e conservação da vida social"), em complexidade crescente, nas famílias, municípios, cidades, províncias, regiões, Estado - "comunidade simbótica integral": "o vínculo deste corpo e consociação é o consentimento e a fé dada e aceite pelos membros da república, isto é, a promessa tácita ou expressa de conjugar bens e obras mutuamente, [prestar] ajuda, conselho e [possuir] os mesmos direitos comuns, conforme o exija a utilidade e a necessidade"⁷⁸. A ideia mestre de Althusius é que a comunidade superior surge por uma espécie de impulso da natureza humana, pelo efeito simbótico

75 Chantal Millon-Delsol, *op. cit.*, p. 16.

76 M. I. Finley, *L'invention de la Politique*, Paris, Flammarion, 1983, p. 89. Cf. Chantal Millon-Delsol, *op. cit.*, p. 20.

77 Cf. *De Rege et Regno*, cap. I, e a *Suma Teológica*, t. 2, II, questão 95, art. 4. Cf. Carlos A. P. Amaral, *op. cit.*, pp. 267-289.

78 Juan Althusius, *Politica methodice digesta*, 1603], trad. de P. Mariño Gomez, apud, de Antonio Truyol y Serra, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1990, pp. 117-118. Cf. Carlos E. P. Amaral, *op. cit.*, p. 256 ss.

da associação e de pessoas individuais em comunidades de base, e destas em comunidades cada vez mais abrangentes.

Sabemos também que Montesquieu reclamava que o Estado é secular e supletivo; sensível à natureza peculiar e à idiossincracia dos povos, sustém que a liberdade política ou de participação se exerce melhor num conhecimento de vizinhança: "Para formar um governo moderado, é necessário combinar os poderes, regulá-los, temperá-los, fazê-los agir; dar, por assim dizer, um lastro a uma, para a pôr num estado de resistir a uma outra; é uma obra de arte de legislação que o acaso raramente faz, e que raramente se confia à prudência. Um governo despótico, ao contrário, salta à vista, por assim dizer; é uniforme por todo o lado: como não requer senão paixões para o estabelecer, tudo serve para isso"⁷⁹. A célebre teoria dos três poderes representa uma consequência dessa visão fundadora da função do Estado; neste sentido, este foi erigido para proteger as iniciativas sociais e os bens consequentes a tais iniciativas, em especial a propriedade privada.

Importa recordar como Alexis Tocqueville insiste sobre a variabilidade das insuficiências, que diferem com os povos e as épocas; adverte mesmo sobre as variações suscitadas pela intervenção do Estado, porquanto este tanto pode prestar um auxílio necessário como desabituar da capacidade dos povos a gerirem-se por si mesmos. Nesta sequência, afirma: "Penso que, nos séculos democráticos que aí vêm, a independência individual e as liberdades locais serão sempre um produto da arte"⁸⁰. Seduzido menos por um ideal utópico, que pela descrição dos Estados Unidos da América, Tocqueville é menos tocado pela forma das instâncias intermédias que pela sua existência. Uma sociedade organizada equivale a uma sociedade viva: age por mais tempo, reconhece as suas necessidades e encontra soluções concretas; além disso, resistirá melhor que qualquer outra aos ímpetus endógenos de centralização; uma sociedade exangue deixará que o Estado penetre todos os interesses, provocando a sua anomia.

Para os liberais, cuja ideia de suprimimento remonta a Locke, o princípio aplica-se ao Estado, face ao indivíduo; se os indivíduos deixam o estado de

79 Montesquieu, *L'Esprit des Lois*, Livro V, Cap. XIV, Paris, Garnier, 1973, vol. I, p. 71.

80 Alexis de Tocqueville, *De la Démocratie en Amérique*, Paris, UGEF, 1963, p. 360. A descrição que faz dos níveis hierárquicos em que se encontram as competências —família, comuna, Estado, província (*ib.*, p. 205)— exprime uma admiração pela antiga sociedade orgânica; essa diversidade hierárquica constitui a única garantia de desenvolvimento das liberdades perante o Estado; por isso, insiste ainda: "Conservar no indivíduo a pouca independência, força, originalidade que lhe restam; colocá-lo do lado da sociedade e defendê-lo em face dela: tal me parece ser o primeiro objectivo do legislador na era em que entramos" (*ib.*, p. 369).

natureza —estado de guerra latente—, não é para obter a paz a qualquer preço, mas para colmar a precariedade das suas vidas, dispor de seus bens e agir em ordem a desígnios individuais; o que implica ainda —o que é novo, segundo a *Carta sobre a Tolerância*—, a ilegitimidade do governo se intrometer na vida espiritual individual. O pensamento de Locke funda a liberdade das finalidades, que culminará na ulterior ideia alargada de suprimimento. Se Tocqueville pensa a função do Estado em ordem a impedir a dissolução dos grupos sociais, os liberais do século XIX suspeitam da emergência de tais grupos: para estes, apenas o indivíduo é titular de direitos, os direitos dos grupos são derivados, e o Estado só tem deveres. O sujeito do liberalismo é uma pessoa porque é autónoma e livre, e não é autónoma porque esteja inserida numa comunidade; não pulsa no liberalismo a ideia do universal como no cidadão de Hegel. Neste sentido, o individualismo liberal transforma o elogio da pessoa e de suas acções num elogio do Estado negativo, que só supre porque lhe compete *apenas suprir*, no sentido estrito de não-ingerência.

O utilitarismo em geral, e o pensamento de Bentham em particular, assenta também numa base individualista, em que os interesses individuais têm a primazia, os quais não deverão sacrificar-se perante o interesse público, fruto dum "sensibilidade romântica". Assim, o indivíduo é o centro e o eixo do mundo intelectual de Bentham; no extremo, a tensão entre indivíduo e sociedade resolver-se-á em favor do primeiro; são o prazer e a dor os factos reais que a experiência ensina indubitavelmente. Assim, reais seriam os interesses individuais e o interesse público seria apenas um termo abstracto, que somente referenciaria o conjunto daqueles⁸¹. Neste sentido, John Stuart Mill não se limita a seguir os economistas clássicos (A. Smith, Ricardo): se os fenómenos económicos eram vistos como decorrentes de leis naturais, indiferentes aos problemas sociais, e a lei da oferta e da procura como determinante do nível dos preços e dos salários, segundo Mill, são as "leis de produção" que são impositivas à vontade humana, não as "leis de repartição"; se as primeiras são leis económicas, postuladas pela livre concorrência, impondo-se ao homem, já as segundas são leis políticas, de instituição humana (expressas em legislação), que devem pautar-se pela justiça, corrigindo os efeitos social-

mente nocivos das primeiras⁸². Já para o neoliberal Hayek, a única tarefa histórica e universal para o Estado é contribuir para suprimir a sua própria intervenção no futuro, que coincidirá com o desenvolvimento mais autónomo dos indivíduos: "a ideia de bem comum representa aqui uma espécie de quimera, o que seria uma essência platónica vista pelo nominalismo"⁸³. Como hoje afirma Hayek, a ideia de bem comum como objectivo a realizar pode servir de alibi a interesses locais e egoístas, e deriva dum visã ultrapassada da "sociedade tribal"⁸⁴. A ideia de suprimimento vale apenas para o indivíduo que, para os liberais, é tido como suficiente.

A recusa do individualismo estrito legitimará a ideia de justiça social na filosofia social neotomista. Se a questão do "bem comum" nem sempre é clara, o personalismo, deslocando a soberania do Estado para os povos e fazendo da pessoa o fundamento de toda a organização social, afirma que o *bem comum* radica nos direitos da pessoa e é o resultado da tensão entre o bem do indivíduo e o da colectividade. Se o personalismo se aproxima algo do liberalismo, distancia-se muito pelo acento que põe na dignidade da pessoa e pelo papel que atribui ao Estado, a quem compete ser um instrumento favorável de promoção das condições favoráveis ao desenvolvimento da pessoa e da comunidade.

De igual modo, ensina "a experiência que sempre que uma sociedade superior assume as funções de uma sociedade inferior, fora da esfera do bem comum, isto é, quando uma sociedade superior quer realizar por si um bem mais particular do que o exigido pela própria finalidade, a sociedade civil ficou sempre menos próspera e mais empobrecida"; deste modo, "só se pode admitir a intervenção dum sociedade superior quando esta intervenção é supletiva, ou seja: quando serve de ajuda e de progresso e não de absorção e de destruição"⁸⁵. De facto, para o autor, constata-se que "hoje os Estados vão reconhecendo, muitas vezes obrigados por rudes golpes da experiência, a sua impotência para satisfazer grande parte das necessidades humanas; a tese absoluta das soberanias nacionais prometeu mais do que pôde oferecer"⁸⁶.

82 Em especial, a obra *Principles of Political Economy* (1848). Cf. Açílio Silva Estranqueiro Rocha, "Mill (John Stuart)", em *Logos*. Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia, Lisboa/São Paulo, Ed. Verbo, 1991, cols. 871-880.

83 Chantal Millon-Deisot, *op. cit.*, p. 97.

84 Cf. Chantal Millon-Deisot, *op. cit.*, p. 98. Cf. F.A. Hayek, *Law, Legislation and Liberty*, vol. 2, pp. 139-147.

85 Lúcio Craveiro da Silva, "Fundamentação do direito de associação - O princípio de subsidiariedade", *Scientia Juridica e Cultura Portuguesa*, Braga, Faculdade de retomado em *Ensaos de Filosofia*, 8 (39-41) Janeiro-Junho 1959 (pp. 9-19), Lisboa, 1994, pp. 313-314, 315.

86 Lúcio Craveiro da Silva, "Comunidade internacional, comunidade europeia e soberania nacional", *Revista Portuguesa de Filosofia*, 13 (2) Abril-Junho 1957, (pp. 113-124), retomado em *Ensaos de Filosofia e Cultura Portuguesa*, *op. cit.*, p. 325.

81 Em especial, a obra *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, ed. J.H. Burns e H.L.A. Hart, intr. de F. Rosen, Oxford, Clarendon Press, p. 11 ss. Sobre a inflexão da problemática, e a consideração pública por razões de questões internacionais, cf. o nosso trabalho, "O Ideal da paz e o Utilitarismo", em *Retos de Razón Práctica: tolerancia, pluralismo y banalidad*, Barcelona, Universidad de Barcelona, 2002, pp. 469-488.

5.2. Subsidiariedade e regionalização

A grande actualidade deste princípio clássico, deriva ainda da sua enorme plasticidade e versatilidade, porventura ambiguidade, o que explica a sedução que exerce nas instâncias comunitárias quer estrais quer regionais. O federalismo constitui uma doutrina coerente, sempre que esteia baseada, não em um, mas nos quatro princípios (autonomia, subsidiariedade, participação, e cooperação). Trata-se, pois, dum "princípio poliédrico" (ao mesmo tempo, filosófico, político e jurídico), plurifuncional e polimórfico. Neste sentido, o princípio de subsidiariedade é quer um dever de não-ingéncia — subsidiariedade negativa —, princípio fundado na lei de suprimimento (a instância superior só deve intervir quando atenua uma deficiência do nível inferior), quer um dever de ingéncia — subsidiariedade positiva —, fundada no bem comum, como resultante do consenso dum sociedade pluralista; neste sentido, explica o reconhecimento de esferas autónomas, como a família, a empresa, os sindicatos, as regiões, etc., conjugando o pluralismo social e a concepção democrática do Estado.

Assim, a subsidiariedade significa "uma pedagogia da via federal: importa, portanto, que o cidadão possa globalmente compreender o que deriva de cada um dos níveis de autoridade, sem o que a democracia é afectada. Uma visibilidade, enquanto a clara determinação das responsabilidades recíprocas em *A Democracia na América*. A subsidiariedade não é somente um debate filosófico ou jurídico, mas antes político"⁸⁷. De modo expresso, a enunciação do princípio, com incidência comunitária, surge, em Mastricht, no Tratado, artigo 3-B: "A Comunidade actuará nos limites das atribuições que lhe são conferidas e dos objectivos que lhe são cometidos pelo presente Tratado. Nos domínios que não sejam das suas atribuições exclusivas, a Comunidade inter-vém apenas, de acordo com o princípio de subsidiariedade, se e na medida em que os objectivos da acção encarada não possam ser suficientemente realizados, pelos Estados-membros, e possam pois, devido às dimensões ou aos efeitos da acção prevista, ser melhor alcançados ao nível comunitário. A acção da Comunidade não deve exceder o necessário para atingir os objectivos do presente Tratado"⁸⁸.

87 Jacques Delors, *Le Nouveau Concert Européen*, Paris, Éditions Odile Jacob, 1992, p. 176.

88 A redacção do artº 3-B pode ser ambígua, pois permite uma extensão quase inmensurável das competências comunitárias; ao dizer-se "suficientemente" e "o necessário", a União pode alargar indefinidamente as suas competências. De Facto, a

O início da integração europeia fez-se num quadro em que a centralização era a regra, a única excepção era a República Federal da Alemanha. O intuito centralista ia a par com a perspectiva de eficácia, dos planos periódicos; talvez, por essa razão, tenha sido preciso esperar pelo ano de 1972, para encontrar as primeiras referências a uma política regional no quadro da CEE, embora imbuída ainda de economicismo e nacionalismo. As Regiões tinham uma função passiva, sendo referidas mas no quadro da política económica decidida a nível de Estados e da Comunidade.

De então até hoje, o quadro alterou-se: por um lado, alguns dos países realizaram uma política de regionalização, naturalmente diversificada, como o mostram os casos da Bélgica, da França, da Itália, de Espanha, ou da sua frágil incidência em países de superfície menos extensa, como é o caso da Dinamarca, Irlanda, Grécia e Portugal (exceptuando os arquipélagos da Madeira e dos Açores); na Holanda, em razão da sua importância histórica, as províncias gozam dum nível de autonomia um pouco maior. A diversidade do fenómeno regional é também diversa, o que é notório na repartição dos poderes (comparando as situações, por exemplo, da Alemanha, Itália, Espanha).

Se no final do século XX a definição dum política externa e de defesa comum concitou o interesse, bem como a preparação da introdução do euro, a verdade é que problemas cíclicos como o do desenvolvimento, da ordenação territorial, das infra-estruturas e de equipamento, do ambiente, da agricultura, do ensino e educação, e da cultura e investigação, exigiam um papel activo por parte das Regiões; que o processo de análise e decisão deveriam estar próximos do cidadão — este também um protagonista de preocupação comunitária tardia — esse era um desiderato que há muito estava activo nos povos.

No processo de integração europeia, as Regiões começaram por agrupar-se em organizações de tipo sectorial para sustentar interesses concretos. A Conferência das Regiões periféricas e marítimas, a Associação das Regiões fronteiriças da Europa, etc., conduziram, em 1985, à criação da Assembleia das Regiões de Europa (ARE), que expressa uma visão regional dos grandes problemas europeus, e de múltiplas actuações (Regiões, ARE, Conselho de Europa, Parlamento Europeu, etc.). O que se aprovou na cidade holandesa de Mastricht, em 10 de Dezembro de 1991, manifesta, na sequência de

partir do Acto único, e sob o pretexto de implementar o mercado interno, sectores inteiros da actividade económica foram objecto de regulamentações comunitárias. Cf. A. Raoux e A. Terrenoir, *A Europa e Mastricht: guia prática para a Europa 93*, Lisboa, Publicações Dom Quixote, 1992.

centúrias de ideação e décadas de múltiplas acções no terreno, uma nova etapa na construção europeia, nomeadamente com a Criação do Comité das Regiões, "com carácter consultivo, composto por representantes dos entes regionais e locais"; desde 1994, os seus representantes emitem regularmente pareceres sobre a execução da política regional e a necessidade em reduzir as disparidades económicas e sociais da União, conforme ao lema de que "a Comunidade contribuirá para o florescimento das culturas dos Estados membros, dentro do respeito da sua diversidade nacional e regional" (art.º 128). Mastricht trouxe para a cena comunitária sectores novos (educação, saúde, cultura, etc.) o que lhes trará maior protagonismo⁸⁹. Cada vez mais os motores do devir da União Europeia são e serão, por um lado, Bruxelas, por outro, o equilíbrio entre os Estados-nações e as Regiões.

Com efeito, "eles [os Estados] são demasiados pequenos para poderem ser auto-suficientes no plano da economia, da investigação e da defesa; e demasiado grandes para assegurarem aos seus cidadãos uma verdadeira participação nos assuntos que lhes dizem respeito e que se situam a nível do município, da pais e da região"⁹⁰. Se é verdade, como adverte Guy Héraud⁹¹

O reconhecimento da função das Regiões na construção europeia, que levou os redactores do Tratado de Maastricht a instituírem um *Comité das Regiões*, com locais (art.ºs 198A a 198C), pode originar alguma desconfiança dos Estados. Este Comité de 222 membros, atribui especial relevância ao princípio de subsidiariedade —como "guardião natural da subsidiariedade" (segundo o seu presidente Jacques Blanc—, e a situação das Regiões deverá naturalmente reforçar-se no processo de integração europeia. Acresce também que alguma desconfiança vem dos partidários da supremacia soberana dos Estados, dado que a aplicação do princípio, na Alemanha, há mais de um século, reforçou as prerrogativas do Bund em detrimento inquestionável da soberania dos Estados, que tende para uma federação dos Estados. Cf. Jean-Louis Clergerie, *op. cit.*, p. 114 ss. Todavia, Jacques Delors —e há aí uma responsabilidade própria da Comissão, que não pretende iludir—, advertiu também, que, "se a subsidiariedade permanece ainda muitas vezes factícia existe também, da parte do Conselho e dos Estados membros, uma referência abusiva à noção de subsidiariedade, para recusar um progresso que venha da acção comunitária ou para reduzir o alcance duma posição tomada". Jacques Delors, *op. cit.*, p. 169.

Cf. Mireille Marc-Lipiansky, *La Crise des Temps Modernes*, Paris, Presses d'Europe, 1985, p. 15. Já, antes, Denis de Rougemont havia proclamado: "Demasiado grandes para permitir o desenvolvimento de todas as suas Regiões e Municípios; demasiado grandes para que os seus cidadãos possam aí exercer normalmente os seus deveres cívicos e participar efectivamente na vida da cidade; demasiado grandes, portanto, a para serem verdadeiras comunidades humanas; e isto é o pior mal que pode afligir a um corpo político". Denis de Rougemont, *Lettre Ouverte aux Européens*, Paris, Albin Michel, 1970, p. 156. Cf. Argimiro Rojo Salgado, *op. cit.*, pp. 67-68.

Cf. Guy Héraud, *L'Europe des Efbntes*, Paris, Presses d'Europe, 1963, p. 32.

—e a história mostra—, que os Estados desprezaram os povos, deslocando conjuntos linguísticos, impondo solidariedades contra-natura, também importa afirmar que o Estado centralizado está em vias de mutação, dalgum modo *federalizando-se no seu interior*; é neste sentido que convém considerar a pertinência da afirmação de Edgar Morin: "não é nada menos claro que o Estado-nação esteja longe de ter-se convertido num fóssil histórico"⁹².

No passado, os problemas regionais eram sobretudo nacionais e era na estrutura político-administrativa de cada Estado-membro que se processavam as soluções. A formação do mercado interno e um maior desenvolvimento da União Económica e Monetária alteram qualitativamente a natureza dos problemas regionais. De agora em diante, novas "regiões-problema" surgirão no espaço comunitário, que não coincidirão necessariamente com as regiões político-administrativas vigentes⁹³. Esta tendência irá concertar-se no futuro próximo, podendo, com propriedade, falar-se duma autêntica recomposição do território comunitário⁹⁴, em virtude das soluções inovadoras que é preciso imaginar, com consequências no panorama europeu, que prefiguram uma "existência regional" muito complexa. É na cena internacional que as regiões afirmarão a sua especificidade; neste quadro, a realidade da Região é e continuará a ser, concomitantemente, um ente fluído.

É na dosagem entre as identidades dos diferentes povos de Europa e o cosmopolitismo europeu —aquelas naturais e esta construída—, que se emergirá o terceiro tipo de sociedade política inventada pelos europeus, depois

92 Edgar Morin, "El Estado-nação", in: Gil Delano y Pierre A. Taguieff (compil.), *Teorías del Nacionalismo*, Barcelona, Paidós, 1993, p. 456. Cf. Argimiro Rojo Salgado, *El Modelo Federalista de Integración Europea: la Europa de los Estados y de las Regiones*, Madrid, Dykinson, 1996, p. 65 ss.

93 Aliás, esta tendência foi já visível na regulamentação dos fundos estruturais, quando se refere a regiões estruturalmente atrasadas (objectivo n.º 1), regiões em declínio industrial e fronteiriças (objectivo n.º 2), regiões agrícolas e zonas rurais (objectivos 5a e 5b).

94 Assim, temos por exemplo: o reordenamento do sistema urbano numa perspectiva comunitária (as grandes áreas metropolitanas, as metrópoles regionais, as pequenas e médias cidades da Europa); as regiões de fronteira, internas e externas da Comunidade; as regiões periféricas e ultraperiféricas; as zonas rurais; as regiões-problema do ponto de vista ambiental; as novas regiões induzidas pelo sistema de grandes redes europeias; as regiões em declínio provocadas pelos desvios de tráfego; as regiões de emigração; as regiões geograficamente próximas em busca de novos regionalismos — as regiões atlânticas (o Arco Atlântico), o Oeste do Mediterrâneo e o Mediterrâneo Central (o Arco Mediterrânico), os Alpes, a Europa de Leste (o Arco Continental), as regiões do mar do Norte, etc. O delineamento de novas regiões comunitárias, a que poderíamos chamar *techno-regiões* (cf. A. Covas, *O facto nacional e o facto regional na perspectiva comunitária*, Lisboa, Instituto Superior de Economia e Gestão, 1991).

da Cidade e do Estado; e, tal como os Estados não destruíram as Cidades, integrando-as, a União Europeia fará do mesmo modo com os Estados e as Regiões.

6. O ideal dos “Estados-Unidos da Europa”

Da obra de Victor Hugo, foi sobretudo revisitada, ao longo do ano de 2002⁹⁵, a poesia, o romance, o teatro, a obra histórica e crítica, enfim, os textos e trechos onde lirismo e epopeia se conectam numa obra original e sempre aberta à análise. Não pode, contudo, olvidar-se a intensa e incansável actividade política, nas palavras e nos actos, que muito contribuíram para renovar o pensamento sócio-político. É dificilmente imaginável como Hugo, no seu tempo, pudesse ter apresentado uma concepção prospectiva do mundo, desde a defesa dos direitos humanos, a abolição da pena de morte, a igualdade social, os direitos da criança e a emancipação da mulher. Todavia, mais dificilmente imaginável é como Hugo defendeu então o desarmamento, a constituição duma Sociedade das Nações e, especialmente, dos Estados-Unidos da Europa.

Filho da Revolução Francesa e inspirado pelos socialistas utópicos, como Fourier e Saint-Simon, o seu pensamento está em consonância com a visão optimista e progressista de que todos viverão fraternalmente; tal como os homens das Luzes, que ele enaltece, Victor Hugo deposita uma poderosa fé no Homem, reafirmando a certeza de que triunfará sobre todas as formas de opressão e de fatalidade. De certo modo, pode afirmar-se que o poeta atribui maior importância às questões sociais e humanas que às controvérsias políticas; quando destas últimas se trata, ele pensa-as não como político, mas como poeta sensível e interessado em resolver os problemas morais e materiais que atormentam a colectividade e os indivíduos.

A sua concepção de “social” é próxima dalguns pensadores do século XVIII, especialmente de Rousseau⁹⁶; tal como os seus predecessores, Victor Hugo empenha-se em realizar a felicidade dos humanos, mas procedendo de outro modo: no século filosófico, acreditava-se que os problemas morais que entravavam a felicidade eram devidos à má organização da sociedade: estava-se convencido que a felicidade apenas seria realizável se a sociedade estivesse organizada logicamente. Estes pensadores, Rousseau à parte, preferiam dirigir-se muito menos ao coração que à razão; ora, os românticos julgam que esta

é incapaz, só por si, de realizar a felicidade social e que importa aí juntar nobres sentimentos do coração, entre os quais, a piedade, a caridade e sobretudo o amor ao próximo. Hugo busca mostrar como a consciência pode ser aplicada nos domínios da vida social e moral, conferindo-lhe, em especial em *Les Misérables*, a mais deslumbrante forma literária⁹⁷; o sentimento como guia do homem — ideia abstracta no autor do *Emílio* —, expressa-se em Hugo pela criação de personagens vivas que transporta em si mesmas e o traduzem em actos.

Seria vão querer restituir uma unidade ao pensamento filosófico de Victor Hugo, tão pluriforme foi no decurso da sua vida; não se poderia constituir num corpo doutrinas e crenças opostas e contraditórias: o crente ortodoxo e católico de 1822 só manifesta alguns pontos de contacto, aliás fugidios, com o metafísico de *Bouche d'ombre*; sucessivamente deísta, céptico, depois pan-teísta, o filósofo nunca deixou de evoluir em Victor Hugo⁹⁸; por outro lado, quaisquer que tenham sido as influências, ele nunca adoptou uma doutrina acabada, mas buscou sempre, entre várias doutrinas, os elementos duma crença que pudesse adaptar-se às suas aspirações e às reivindicações sociais.

Victor Hugo, o grande poeta e escritor, mas também o ensaísta e o pensador, não se dedicou somente, pois, à arte da ficção e aos recursos do imaginário; se é verdade que a obra *Les Misérables* o immortalizou como obra plena de brilho literário e de paixão pela humanidade e fraternidade, é verdade também que ele foi ainda um dos mais destacados militantes, e um dos mais empenhados, da causa europeia. Se é verdade que Saint-Simon elaborou uma proposta com vista à criação do parlamento europeu (1814), Victor Hugo, desde 1849, no contexto do romantismo político, e impulsionado pelos ideais de povo e de nação, exaltou a “fraternidade europeia”, a “República europeia”, enfim, os “Estados Unidos da Europa”, abrindo uma via de futuro.

Segundo o pensamento de Hugo, o que ressalta é a unidade na diversidade; segundo ele, em todo o espaço europeu sente-se o apelo mágico da Europa; desde o itinerário da história europeia, às camadas arqueológicas e aos contrastes da geografia europeia — que revelam unidade e diversidade — às modulações da arte europeia — onde tudo parece separar e unir —, auscultase uma Europa ao mesmo tempo cheia de “singularidades” e plena do “universal” — uma Europa dos povos e uma Europa unida. “A uma escala maior, Victor Hugo liga, como Michelet, o olhar geográfico ao olhar histórico,

95 Victor Hugo nasceu (1802-1885) em Besançon, tendo-se, em 2002, um pouco por todo o lado, mas especialmente em França, comemorado o seu bicentenário, dos mais diversos modos.

96 Philippe van Tieghem, *Le Romantisme Français*, Paris, P.U.F., 1957, p. 86.

97 Mahmoud Aref, *La Pensée Sociale et Humaine de Victor Hugo dans son oeuvre romanesque*, Genebra, Librairie Slatkine / Paris, Librairie Champion, 1979, pp. 174-175, 180.

98 Cf. Paul Bernet, *Victor Hugo*, Paris, Librairie Garnier Frères, 1927, p. 379.

praticando de bom grado um maneira de alpinismo meditativo que lhe permite abraçar uma paisagem para a tentar compreender. Operação hermenêutica que versa a paisagem como um livro onde o poeta decifra e interpreta uma história geológica e humana, um palimpsesto em que as épocas estão sobrepostas e mais ou menos contidas, num quadro em que o pensador pode fazer reviver grandes cenas históricas e delas busca o sentido⁹⁹.

→ Na verdade, a paisagem-história da Europa, para Hugo, é o Reno, simultaneamente separador e unificante, âlvore gigantesca que desenha o coração da história europeia, dos seus impérios, das suas nações e da sua futura união. Conforme Hugo escreve, “é um nobre rio, feudal, republicano, imperial, digno de ser ao mesmo tempo francês e alemão. Há toda a história da Europa considerada nestes dois grandes aspectos, neste rio dos guerreiros e dos pensadores, nesta vaga soberba que faz pular a França, no murmúrio profundo que faz sonhar a Alemanha”¹⁰⁰. Com o rio, Hugo conceptualiza primeiramente uma *região*, numa unidade histórica e geográfica, que não se liga só a *uma* nação: é uma *região europeia*: esta, porém, não se limita nem a uma época de grandeza ou de declínio, nem a um período belicoso ou a uma idade de ouro. Entretanto, é também nas margens do Reno que surge em Hugo o sonho dos Estados-Unidos da Europa¹⁰¹, de que ele anseia ardentemente subscrever o tratado fundacional, como se se tratasse do mais belo dos seus livros.

Em *L'Avenir*¹⁰² refere: “No século vinte, haverá uma nação extraordinária. Esta nação será grande, o que não a impedirá de ser livre. Ela será ilustre, rica, pensante, pacífica, cordial com o resto da humanidade (...) Ela será mais do que nação, ela será civilização; ela será melhor que civilização, será família. (...) Chamar-se-á a Europa no século vinte e, nos séculos seguintes, mais transfigurada ainda, chamar-se-á Humanidade. A Humanidade, nação definitiva, é desde já entrevista pelos pensadores, esses contempladores das sombras; mas ao que assistirá o século dezanove, é à formação da Europa. Visão majestosa. Há  embriogénese dos povos, como na dos seres, uma hora sublime de transparência. No momento em que estamos, uma gestação majestosa é visível nos flancos da civilização. A Europa, uma, aí desabrocha.

99 Nicole Savy, «L'Europe de Victor Hugo: du gothique au géopolitique», in: Michèle M. Desbazeille, *L'Europe, Naissance d'une Utopie*, op. cit., pp. 178-179.

100 Victor Hugo, «Le Rhin, lettres à un ami (lettre XIV)», in: *Voyages*, Paris, Robert Laffont, pp. 99-100 (Oeuvres Complètes). Cf. também Nicole Savy, op. cit., p. 179.

101 Nicole Savy, *Victor Hugo, voyageur de l'Europe*, Bruxelles, Éditions Labor, 1997, pp. 138-139.

102 Victor Hugo, «L'Avenir», in: *Politique*, Paris, Éditions Robert Laffont, 1985, pp. 3-6 (Oeuvres complètes).

(...) No próximo século, ela estenderá as suas duas asas, uma de liberdade, a outra de vontade. O continente fraternal, tal é o futuro”.

Em *Declaration de Paix* (1867)¹⁰³, afirma: “Que a Europa seja bem-vinda. Que ela chegue até nós. Que tome posse desta Paris que lhe pertence, e à qual ela pertence. Que esteja à vontade e que ela respire a plenos pulmões nesta cidade de todos e para todos, que tem o privilégio de fazer actos europeus! É daqui que partiram todas as altas impulsões do espírito do século dezanove; (...) é aqui que foram postos, debatidos e resolvidos no sentido da liberação, todas as grandes questões desta época: direito do indivíduo, base e ponto de partida do direito social, direito do trabalho, direito da mulher, direito da criança, abolição de ignorância, abolição da miséria, abolição da força sob todas as formas, inviolabilidade da vida humana”.

A ideia de “fraternidade europeia” construída pelas nações do continente sem perder as suas qualidades distintas e a sua própria individualidade, fundando-se numa unidade superior, será insistentemente anunciada. No Congresso da Paz, em Paris (1849), no seu discurso de abertura¹⁰⁴, bastante aplaudido, tendo como base o sufrágio universal, a difusão de ideias, a circulação económica, declara: “Um dia virá em que vós França, vós Rússia, vós Itália, vós Inglaterra, vós Alemanha, vós todos, nações do continente, sem perder as vossas qualidades distintas e a vossa gloriosa individualidade, vos fundireis estreitamente numa unidade europeia, e constituireis a fraternidade europeia, absolutamente como a Normandia, a Bretanha, a Borgonha, a Lorena, a Alsácia, todas as nossas províncias, se fundiram na França. Um dia virá em que não haverá mais outros campos de batalha que os mercados abrindo-se ao comércio e os espíritos abrindo-se às ideias. Um dia virá em que as balas e as bombas serão substituídos pelos votos, pelo sufrágio universal dos povos, pelo venerável arbítrio dum grande senado soberano que será para a Europa o que o parlamento é para a Inglaterra, o que a dieta é para a Alemanha, o que a Assembleia legislativa é para a França! (*Aplausos*). Um dia

103 Victor Hugo, «Declaration de Paix» (1867), in: *Politique*, p. 35. Victor Hugo afirma, um pouco mais adiante: «Comme l'Académie des Sciences leur dit leur fait de temps en temps à tous ces inventeurs! Ils ont toujours tort aujourd'hui et raison demain (...) Toutes les utopies d'hier sont toutes les industries de maintenant» (ib., 38).

104 Victor Hugo, «Congrès de la Paix à Paris - Discours d'ouverture» (21 août 1849)», in: *Politique*, p. 301. É prossegue: «Um dia virá em que veremos esses dois grupos imensos, os Estados-Unidos da América, os Estados-Unidos da Europa (*aplousos*), colocados um em frente do outro, estendendo a mão por cima dos mares, trocando os seus produtos, o seu comércio, a sua indústria, as suas artes, os seus gênios, (...) e combinando juntos, para o bem-estar de todos, estas duas forças infinitas, a fraternidade dos homens e o poder de Deus! (*longos aplausos*)» (ib.).

virá em que mostraremos um canhão nos museus como mostramos hoje aí um instrumento de tortura, admirando-nos que isso possa ter acontecido (*Risos e bravos*)”.

Em 1851, Victor Hugo é obrigado a retirar-se para Bruxelas, na sequência do golpe de estado de 1851, tendo-se proclamado o Império, em 1852. Luis Napoleão Bonaparte, sobrinho de Napoleão I, tinha conquistado o povo e a Assembleia, impondo o domínio, a opressão, a tutela sobre a imprensa e a universidade (supressão das agregações de História e Filosofia), pressão eleitoral, vigilância, etc. Victor Hugo, publica *Napoleon-Le-Petit*, instalando-se em Jersey, donde será expulso em 1856.

A ideia de futuro como esperança que conduz à liberdade e à humanidade é retomada, pelo autor, quando se dirige aos polacos: “(...) saudemos a aurora abençoada dos Estados-Unidos da Europa! Oh! essa será uma realização esplêndida! Não mais fronteiras, alfândegas, guerras, exércitos, proletariado, ignorância, miséria; todas as explorações culpáveis suprimidas, todas as usurpações abolidas, a riqueza duplicada”¹⁰⁵. De tal forma Victor Hugo crê nesta união de países europeus, que, no Congresso da Paz em Lausanne (1869), se dirige assim aos congressistas: “Concidadãos dos Estados-Unidos da Europa: Permitam-me tratar-vos assim, porque a República europeia federal está fundada em direito, esperando que o seja de facto. Vós existis, porque ela existe. Vós a constatais pela vossa união que esboça a unidade. Sois o começo do grande futuro”¹⁰⁶.

Incansável no seu propósito, e como se os tempos parecessem sem mudança, lê-se em *Pela Sérvia* (1876): “O que se passa na Sérvia demonstra a necessidade dos Estados-Unidos da Europa. Que aos governos desunidos sucedam os povos unidos. Acabemos com os impérios homicidas. (...) A República da Europa, a Federação continental, não há outra realidade política que essa. Os raciocínios o constataam, os acontecimentos também”¹⁰⁷. E prossegue:

105 Victor Hugo, *Vingt-Troisième Anniversaire de la Revolution Polonaise* (1853), in: *Politique*, p. 445.

106 Victor Hugo, *Congrès de la Paix à Lausanne* (1869), em *Politique*, p. 623.

107 Victor Hugo, *Pour la Serbie* (1876), em *Politique*, p. 951.

Inicia assim o texto: “É necessário chamar a atenção dos governos europeus para um acontecimento que parece tão pequeno, que os governos parecem não o avistar. Eis o acontecimento: assassinam um povo. Onde? Na Europa. Este acontecimento tem testemunhas? Uma testemunha, o mundo inteiro. Os governos vêem-no? Não. As nações têm acima delas alguma coisa que está por debaixo delas, os governos. Em certos momentos, este contra-senso explode: a civilização está nos povos, a barbárie está nos governantes. Esta barbárie é ela desafiada? Não. Ela é simplesmente profissional. O que o género humano sabe, os governos ignoram-no. Isso porque os governos não vêem nada senão através desta miopia, a razão de Estado, o género humano olha com um outro olho: a consciência”.

“Nós vamos surpreender os governantes europeus para que aprendam uma coisa: que os crimes são crimes, e que não é mais permitido a um governo, como não o é a nenhum indivíduo, ser assassino. Porque a Europa é solidária e tudo o que se faz na Europa é feito pela Europa; e se existe um governo animalesco e feroz, este deve ser tratado como animal feroz; e que neste momento, muito perto de nós, aí, sob os nossos olhos, massacra-se, incendeia-se, pilha-se, extermina-se, degolam-se os pais e as mães, vendem-se as meninas e os meninos; (...) queimam-se as famílias dentro de suas casas; (...) os cemitérios estão atulhados de cadáveres que não foi possível enterrar; de modo que aos sobreviventes que lhes infligiram os ataques, os mortos devolveram a peste (...)”¹⁰⁸. Isto passava-se em 1876, durante a guerra dos Balcãs. Parece que os tempos não mudaram, e que a doutrina do eterno retorno e da visão cíclica da história adquire hoje pertinência. Europa continua a necessitar da prevalência da paz nessa região, mais uma vez despedaçada pela paixão nacionalista.

Como Eça de Queirós —um “hugólatra”—, podemos também afirmar: “(...) considero como eminentemente fecunda a acção política de Hugo. No seu tempo, Hugo não era um homem de Estado como Turgot: Hugo é o bardo da Democracia. A ele não compete organizá-la; compete anunciá-la. Ele prega, num radiante lirismo, o advento do reino do Homem (...). São os hinos que fazem as revoluções: e não conceder influência social a Hugo porque ele não escreveu como Stuart Mill, parece-me não querer perceber que em todos os movimentos sociais o mais poderoso agente é o sentimento, e que tão benemérito é da Democracia o que a exalta nos seus cantos, como aquele que, legislando, a torna depois estável e forte”¹⁰⁹.

É por uma confederação vista como fundada mais em bases filosóficas, éticas e sociais, que numa base jurídica, que Hugo milita, tendo por base quer o sufrágio universal, a livre circulação das pessoas, de ideias e de bens, quer o desarmamento e a arbitragem entre as nações, a supressão das fronteiras,

108 *Ib.*, p. 950.

109 Uma Carta de Eça de Queirós sobre Victor Hugo ao Director da “Ilustração”, em A. A. Gonçalves Rodrigues, *Victor Hugo em Portugal*, Lisboa, Biblioteca Nacional, 1985, p. 15. De notar, a predilecção de Hugo com Portugal, pelo acto da abolição da pena de morte, feita pelo Parlamento, em 20 de Junho de 1867. Numa carta a um outro hugólatra, Pedro de Brito Aranha, escrevia: “Desde hoje, Portugal está à frente da Europa”. E continuava: “Não cessastes de ser, vós portugueses, navegadores intrépidos. Ideis à frente, outrora no Oceano, hoje na verdade. Proclamarmos princípios é mais belo ainda que descobrir mundos”. Victor Hugo, *Actes et Paroles II, Pendant l'exil: la peine de mort abolie en Portugal* [1867], *Politique*, op. cit., p. 592. Cf. também João Medina, *Eça, Antero e Victor Hugo*, Lisboa, Centro de História da Universidade de Lisboa, 2001, pp. 77, 79.

a solidariedade e a paz universal. A obra de Hugo inscreve-se, pois, nos registos do genial e do utópico; não se pega mais aos que sonharam e reflectiram que aos que se dedicaram profissionalmente à política. Seja qual for o juízo que dela se queira fazer, sente-se desde logo uma intensa pulsação da ideia europeia, como nos textos de viagem, em particular em torno do Reno (1842); aí afirma: "Utopia, seja. Mas não se esqueça, quando as utopias vão no sentido da humanidade... as utopias de um século são os factos do século seguinte"¹¹⁰.