

## ***Crises da Europa: enigmas da soberania, aporias e uma extravagante conjectura***

***Europe's crises: enigmas of sovereignty, aporias  
and an extravagant conjecture***

Silvério da Rocha-Cunha, PhD

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2114-3129>

### **Resumo**

A atual crise europeia deve-se a diversos fatores. Este estudo pretende examinar alguns dos seus fatores mais subterrâneos, propondo a contradição da soberania como explicação para uma tensão durável que provocará sempre conflito e violência primitiva.

**Palavras-chave:** Europa; crise da soberania; violência.

### **Abstract**

The current European crisis is due to several factors. This study intends to examine some of its most subterranean factors, proposing the contradiction of sovereignty as an explanation for a durable tension that will always provoke conflict and primitive violence.

**Key-words:** Europe; sovereignty crisis; violence.

Numa obra significativamente intitulada “A Europa ao espelho”<sup>1</sup>, o historiador Josep Fontana começa logo por opor à necessariamente longa história “mestiça” dos europeus a tendência para, sobretudo a partir dos séculos XVIII e XIX, se começar, não apenas a sobrepor “Europa” e “Ocidente”, mas ainda a diferenciar a Europa relativamente ao resto do mundo. É certo que já antes, com a cultura grega, se iniciara este processo diferencia-

---

Este estudo foi conduzido pelo “Centro de Investigação em Ciência Política” (UIDB/CPO/00758/2020), Universidade do Minho/Universidade de Évora e suportado pela “Fundação para a Ciência e Tecnologia” (FCT) e pelo “Ministério da Educação e Ciência” através de fundos nacionais.

<sup>1</sup> Cf. FONTANA, J., *Europa ante el Espejo*, Barcelona: Ed. Crítica, 2000. Para uma perspetiva global cf. por todos RIBEIRO, M. M., *A Ideia de Europa. Uma perspectiva histórica*, Coimbra: Ed. Quarteto, 2003; e HERSANT, Y. & DURAND-BOGAERT, F., *Europes*, Paris: Robert Laffont, 2000.

dor, mas não por acaso o retorno aos clássicos sempre exprimiu uma ideia que se espalhou a partir de um pequeno povo da Ática e durante o célebre “século de Péricles”, segundo a qual os métodos de escolha do melhor governo traduzia por uma superioridade civilizacional face a “bárbaros” que circundavam esse núcleo muito específico de humanos.

Como nota Fontana, toda esta construção é caracterizada por ser mais mítica que historicamente factual. Todavia, é precisamente esta capacidade de tornar um curto período da história humana numa tocha que arde na noite escura da História, solitária mas resistente durante mais de dois milénios, que nos chama a atenção e continua a manter a sua força como se deixasse, no tempo, uma mensagem para além das suas circunstâncias, uma mensagem para a Humanidade no seu conjunto, para a Humanidade sem mais<sup>2</sup>. E é talvez por isso que o fim da Antiguidade Clássica, que se traduziu noutras vagas de mestiçagens que se foram infiltrando por entre as fronteiras do império romano e participando da evolução e fim das estruturas imperiais, não apagou a universalidade de um tópico que continuou a manter uma relativa vitalidade e se transformou mesmo numa “mega-identidade”<sup>3</sup> que, sobrepondo Europa e Ocidente, concedeu ao mundo europeu-ocidental o papel de modelo a partir do qual iria ser avaliado esse mesmo mundo<sup>4</sup>. Só assim se compreende como a civilização ocidental passou, ao longo de toda a segunda metade do século XX, como uma forma de olhar o mundo que de algum modo tomou a seu cargo o papel de pacificar este, ignorando que é nesta Europa que ocorreram conflitos maiores (a repressão das revoluções liberais no início do século XIX, a guerra da Crimeia, a Guerra Franco-Prussiana ou as guerras coloniais), que foram aumentando de intensidade no século XX.

Tudo isto é verdade. Contudo, é igualmente facto que a história europeia foi mais lenta e labiríntica<sup>5</sup>. Ada Annoni oferece uma explicação, em termos complexos, da contradição que coenvolve aquilo que pensa ser o processo de unidade europeia. A brutalidade das guerras da religião, que conduziram ao compromisso vestefaliano, foi paralela às constantes tentativas de retomar aspetos comuns sob o ponto de vista cultural. Longe do pluralismo do humanismo renascentista nas suas diversas vertentes, é verdade que houve tentativas de obtenção de um discurso comum que, como já foi notado, era simultaneamente flexível por entre a rigidez dos Estados e a maleabilidade das trocas financeiras e estético-culturais. Existia, indiscutivelmente, uma “europeia república do dinheiro”<sup>6</sup>.

---

<sup>2</sup> Como diz ironicamente Fontana, a democracia grega acabou por se diluir com os macedónios, depois com os romanos, convertendo-se num “duende vagamente recordado e por fim felizmente extinto, mas que, contudo, produzia calafrios a qualquer rico” (ID., *op. cit.*, p. 13).

<sup>3</sup> CORM, G., *L'Europe et le Mythe de l'Occident*, Paris: La Découverte, 2012.

<sup>4</sup> Não se cuida aqui do destino da cultura norte-americana no âmbito deste conceito alargado de Ocidente.

<sup>5</sup> Cf. ANNONI, A., *Europa. Problemi e miti dell'età moderna*, Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane, 1996.

<sup>6</sup> ID., *ibid.*, p. 41.

O relativo equilíbrio existente assente na violência entre os Estados e a unidade cultural que, apesar de tudo existia, tinha, no entanto, na sua base a unidade do Sistema de Estados Europeu frente ao perigo turco e relativamente à conquista do Novo Mundo. Existe, assim, uma identidade que, de facto, se impõe em termos geoculturais e geohistóricos frente a outras civilizações, inclusivamente através da criação, lenta e gradual, de um “direito público europeu” que marca, a um tempo, as diferenças guerreiras e a unidade cultural. É, portanto, mediante esta tensão que se vai desenvolvendo uma unidade europeia fundada na racionalidade política vestefaliana que, pelo menos até certo ponto, será emblemática desta ideia de Europa/Ocidente. Este processo foi por sua vez igualmente complexo, porquanto o alargamento do Concerto Europeu à Rússia, bem como o retorno conservador seguinte ao Congresso de Viena de 1815, marcaria o início de um paradigma político-internacional, o Sistema de Estados “Civilizados”<sup>7</sup>, que, sem abandonar a racionalidade vestefaliana, iria começar a recortar praticamente todo o resto do mundo sob o eurocentrismo. A própria passagem para este modelo fez-se mediante a pulsão interna que conduziu, por um lado, à unidade dos povos europeus, que acabaram por pressentir a sua “similitude e complementaridade”<sup>8</sup>, mas, por outro, acentuaram a dimensão política da identidade de cada um, isto é, o nacionalismo. Para Annoni a superação da narrativa política do Estado absolutista pela força progressiva de uma ideia de “cultura europeia” para além da diversidade foi, sem dúvida, o processo angular. Mas nem por isso deixa de assinalar que, contraditoriamente, a consciência dessa mesma diversidade foi fatora de uma vontade de poder aparentemente contraditória com essa mesma cultura comum, favorecendo, em consequência, o conflito.

Neste sentido, pode dizer-se que a Europa/Ocidente “moderna” surgirá, por entre a sua diversidade interna, como um bloco único que parece consistente relativamente ao mundo, ao “Outro”, em nome de uma euforia técnica que assume com clareza as ideias de certeza e de progresso infinito e linear. Na verdade, Annoni estabelece um delicado equilíbrio entre a construção de uma “cultura europeia” e a emergência de uma nova *hubris* que introduz nessa mesma construção uma dimensão destrutiva que coloca tudo em crise, porquanto é precisamente a partir do momento em que a Europa se prepara para dominar o mundo, tendo de encarar o “Outro”, que se estilhaça a sua eventual unidade cultural para ter de afirmá-la em termos paradoxais: unida frente a todas as outras civilizações, fragmentada e com ódios internos por resolver quando se olha ao espelho. A tudo isto se somam as características da racionalidade europeia moderna, fundada na legitimidade do pensamento calculador, da razão instrumental, em termos simplificados de “gestão” dos sistemas sociais em gerais. E por isso mesmo esta historiadora advinha dificuldades quando se colocar – como está a suceder – o problema de uma nova

---

<sup>7</sup> Cf. TRUYOL Y SERRA, A., *La Sociedad Internacional*, n. ed., Madrid: Alianza Ed., 1994.

<sup>8</sup> ANNONI, *ibid.*, p. 47.

recomposição étnica da sociedade europeia, no fundo semelhante a muitas outras que sucederam em tempos remotos, salvaguardadas as devidas proporções, que irá implicar uma eventual nova constelação de valores para a Europa<sup>9</sup>.

Esta tensão, que no fundo se repete, na qual a Europa surge, ora dominadora e cruel, ora sábia e refinada, parece dar em certo sentido razão à ideia de duas Europas – uma “real” e outra produzida pelas elites<sup>10</sup> –, que acaba por corresponder a cultura que tem de si um imaginário construído em termos muito complexos e que, em determinados momentos históricos, quando o “tecido europeu” é posto à prova, tomba numa *hubris* que soa a escape inexplicável para a incapacidade de concretizar o seu universalismo (com exceção da música que, como nota Corm, permanece uma manifestação permanente por entre democracia e totalitarismos). E, no entanto, é na Europa que se desenrolam três das grandes revoluções modernas (a *Glorious Revolution* de 1688, a Revolução Francesa de 1789 e a Revolução bolchevista de 1917), a cuja órbita não escapa a Revolução Americana de 1776. Ora, essência da revolução é a afirmação no presente de um futuro representado por valores universais, o que significa igualmente, sob um prisma jurídico-político, a fundação de uma legitimidade outra que a existente. E é isso possível sem um ato de violência estrutural, a que se seguirá forçosamente um movimento de contrarrevolução de sinal inverso, mas que, na verdade, possui sempre um alcance outro que o de um simples retorno à anterior?<sup>11</sup> Na verdade, assim não é. Por isso, os processos políticos emanados do espírito europeu nunca deixam de acionar a queda em momentos de *hubris* que surgem como sendo anómalos frente ao horizonte ideológico originário, mas que são igualmente constantes em todos esses momentos: “Rutura, violência, poder constituinte, guerra civil, religião secular”<sup>12</sup>. É verdade que estes processos políticos sempre estiveram igualmente cobertos por utopias, oriundas do iluminismo, que alimentaram as energias utópicas, quer do liberalismo, quer do socialismo, mas há algo de novo: a partir do fim do Sistema Internacional Mundial (1945-1989), cujo marco é a Queda do Muro de Berlim, parecem ter perecido as utopias referidas, que, entretanto, já se vinham debilitando em termos imparáveis, com isso criando a ideia melancólica de que não é possível outra sociedade. Estas ideias – que Enzo Traverso aponta em autores tão díspares como François Furet ou Perry Anderson<sup>13</sup> – parecem corresponder à constatação mais profunda de que a humanidade europeia e seu conceito de progresso, que tão bem se traduziu na Revolução Industrial, se encontram num impasse quase mortal, que não autoriza utopias e esperanças, mas, antes, precauções e temores, já que a humanidade realmente existente se encontra sem capa-

---

<sup>9</sup> ID., *ibid.*, p. 54.

<sup>10</sup> CORM, *op. cit.*, p. 314.

<sup>11</sup> Cf. TRAVERSO, E., *L'Histoire comme champ de Bataille*, Paris: La Découverte, 2016, pp. 72 ss.

<sup>12</sup> ID., *ibid.*, p. 77.

<sup>13</sup> ID., *ibid.*, p. 259.

cidade para esperar algo do que pode tentar experimentar. O “presentismo” neoliberal é isto mesmo: corre-se o dobro para ficar parado no mesmo lugar. Um presentismo “omnívoros”<sup>14</sup>, porquanto se mostra cheio de riscos e ameaças, embora num quadro fortemente marcado pelo realismo pessimista.

Que teve de suceder? Sobretudo, teve de suceder um pacto complexo que teve fundas consequências para a Europa e, depois, para o resto do mundo. Com efeito, e como já foi bem explicado por Francisco Javier Peñas<sup>15</sup>, a Europa tornou-se universalista na medida em que triunfaram as ideias liberais. Mas estas ideias nunca conseguiram, na verdade, vencer as condições estruturais que lhe deram origem, nomeadamente a criação do Estado-soberano, posteriormente transformado (*et pour cause*) em Estado-nação. O segredo da soberania não é, somente, o de debater conceitos “associativos” ou “dissociativos” de política, e também não cabe aqui discutir a problemática da soberania em termos de suspensão da normalidade do poder – que é, como se sabe, uma pedra angular das teses do realista Carl Schmitt –, mas deve aqui desdobrar-se em dois tópicos.

Um deles tem a ver com a análise penetrante de Hannah Arendt a respeito do paradoxo da soberania frente ao universalismo dos direitos humanos<sup>16</sup>. Aquando das vagas de apátridas que sulcaram as fronteiras intereuropeias antes da II Guerra Mundial, a forma como os refugiados foram tratados pelas sociedades nacionais em geral, pelos aparatos estatais, foi de tal forma que Arendt pôde dizer: “O conceito de direitos humanos, baseado na suposta existência de um ser humano em si, desmoronou no mesmo instante em que aqueles que diziam acreditar nele se confrontaram pela primeira vez com pessoas que haviam realmente perdido todas as outras qualidades e relações específicas – exceto que ainda eram humanos. O mundo nada viu de sagrado na abstrata nudez de ser unicamente humanos”<sup>17</sup>. Verificou-se aquilo a que se pode chamar uma autêntica “nacionalização” dos direitos humanos universais. E, no entanto, o paradoxo é precisamente esse: “Se um ser humano perde o seu *status* político deve, de acordo com as implicações dos direitos inatos e inalienáveis do homem, enquadrar-se exatamente na situação que a declaração desses direitos gerais previa. Na realidade, o que acontece é o oposto. Parece que o homem que nada mais é que um homem perde todas as qualidades que possibilitam aos outros tratá-lo como semelhante. Este é um dos motivos pelos quais é muito mais difícil destruir a personalidade legal de um criminoso, isto é, de um homem que assumiu a responsabilidade de um ato cujas consequências agora determinarão o seu destino, do que a de um de homem a quem foram negadas todas

---

<sup>14</sup> HARTOG, F., *Régimes d'historicité*, Paris, Ed. du Seuil, 2012, pp. 16-17.

<sup>15</sup> JAVIER PEÑAS, F., *Hermanos y enemigos. Liberalismo y relaciones internacionales*, Madrid: Libros de La Catarata, 2003, pp. 65 ss.

<sup>16</sup> Cf. ARENDT, H., *O Sistema Totalitário*, tr., Lisboa: Dom Quixote, 1978, pp. 374 ss.

<sup>17</sup> ID., *ibid.*, p. 385.

as responsabilidades humanas comuns”<sup>18</sup>. Arendt tem em seguida uma explicação para esta contradição: o desenvolvimento político gera a contradição que radica no facto de existir uma antinomia entre a organização social no seu todo e a unicidade de cada ser humano e sua respetiva forma privada de viver. Ou seja: a tendência para a homogeneização étnica reflete a tensão entre a necessidade de os homens deverem cooperar para melhor sobreviver, organizando-se politicamente, e o facto de, com isso, se confrontarem características que não favorecem essa mesma cooperação, tais como o relativo utilitarismo de cada ser humano, o trabalho sobre a natureza impor disciplina e domínio de uns sobre outros, propiciando conflito na luta pela sobrevivência. Em suma: o que une os homens é de algum modo aquilo que os separa. É difícil gerir humanos que não nascem iguais (embora o sejam relativamente em termos físicos e psíquicos), mas que se tornam iguais pelo mútuo reconhecimento político. Daqui o receio de Arendt: já não há bárbaros que ameacem a civilização de fora, antes é esta que os pode produzir dentro de si<sup>19</sup>. Como tem sucedido. Neste ponto o liberalismo progressista de Arendt tem, dentro das suas diferenças, pontos de contacto com o chamado “Liberalismo do Medo” de Judith Shklar<sup>20</sup>, que, mais do que pugnando por uma participação ampla numa esfera pública, pugna por uma institucionalização firme de estruturas normativas, jurídico-políticas, que evitem a arbitrariedade e o domínio do terror, e, por isso, tendam a universalizar os pressupostos ético-políticos que estão na base da mensagem das revoluções modernas, porquanto estas foram precisamente reações e antídotos contra a crueldade das guerras da religião dos séculos XVI e XVII fundadoras do paradigma vestefaliano.

O outro tópico tem a ver com o facto de a soberania moderna ter sido concebida em termos de transmissão de poder e não de direitos, já que o direito moderno provém de uma ordem formal que é atribuída pelo poder instalado, ao qual não se chegou pelo aperfeiçoamento do humano, mas, pelo contrário, pela violência<sup>21</sup>, porquanto não se confia na ação racional dos indivíduos já que estes se regem por paixões e desejos. A soberania é, na verdade, uma forma que a teoria política moderna criou para acautelar a gestão eficiente do sistema social, pois pressupõe que os indivíduos são, tendencialmente, aquilo que a filosofia clássica apelidava de “acráticos”, isto é, ignoram as razões que, de facto, os impedem de levar a cabo a sua própria vontade, não possuindo força interior bastante frente aos seus impulsos (querem, mas não podem), em vez de serem “encráticos”, ou seja, suficientemente conhecedores de si mesmos<sup>22</sup>. É óbvio que o pensamento clássico nunca conseguiu colocar esta dicotomia em prática com coerência,

---

<sup>18</sup> ID., *ibid.*, pp. 385-386.

<sup>19</sup> ID., *ibid.*, p. 387.

<sup>20</sup> SHKLAR, J., *El Liberalismo del Miedo*, tr., Barcelona: Herder, 2018.

<sup>21</sup> Cf. HABERMAS, J., “La Doctrine classique de la politique dans ses rapports avec la philosophie sociale”, in ID., *Théorie et Pratique*, I, tr., Paris: Payot, 1975, pp. 71 ss.

<sup>22</sup> DOMÈNECH, A., *De la Ética a la Política*, Barcelona: Ed. Crítica, 1989, pp. 78 ss.

porque apenas aplicou este pensamento ao tema do bom governo entre indivíduos previamente dados como cidadãos, não colocando o problema entre atividades produtivas e sujeitos de trabalho (homens livres/escravos), nem entre unidades políticas (a guerra).

Todavia, a soberania moderna pretende resolver um mistério que dá como previamente dado: perante indivíduos, que vivem os seus desejos desenfreadamente, há que impor ordem, logo, a soberania não consegue reconhecer direitos que lhe sejam prévios. Ora, isto é, em tese, uma impossibilidade para o pensamento liberal. Pode aceitar, sim, que o Estado soberano se ocupe da ordem pública, mas nunca que se possa declarar o que é o bem privado de cada indivíduo. Ao Estado cabe determinar o grau aceitável de egoísmo dos indivíduos, embora no âmbito de um modelo que, à partida, faz derivar os direitos do poder estatal. E esta é a dificuldade da soberania moderna, que não consegue escapar às estruturas socio-históricas existentes, de que fazem parte os Estados e as sociedades que nascem das guerras religiosas dos séculos XVI e XVII. Num certo sentido, o ideal liberal seria fazer coincidir as relações internacionais com os desejos livres das nações, não com os pressupostos políticos dos Estados europeus de legitimidade dinástica e que foram resultado dos conflitos severos desses dois séculos. Mas tal não era possível. E, então, a solução passou por um “pacto” misto, onde Estados soberanos passaram a controlar os assuntos externos, necessariamente em termos “realistas”, enquanto a soberania interna se democratiza em função da evolução social e dentro de um quadro político-institucional liberal que, reconheça-se, também ele é minimamente resultado de um pacto entre forças sociais antagónicas. Como nota Javier Peñas, existe um paradoxo: é a soberania estatal que vai dar aos indivíduos direitos iguais relativamente ao soberano<sup>23</sup>. E, por isso, compreende-se bem que os súbditos se tenham convertido em cidadãos e estes em nacionais. Deste modo, tinham os Estados de ter, em termos internos e externos – mais nuns casos, menos noutros –, uma política interligada entre liberdade e poder, afastando-se o liberalismo da sua mensagem universalista<sup>24</sup>.

Esta antinomia é muito clara, por exemplo, quando no início do período histórico tormentoso que iria marcar, para a história mundial, o início do chamado “Sistema de Estados Civilizados” – que, como já acima foi dito, assinalaria o início do domínio do eurocentrismo sobre todo o mundo – Kant, na sua obra *Zum ewigen Frieden* (1795), sustenta que os direitos do homem devem manter-se como coisa sagrada, por grandes que sejam os sacrifícios do poder dominante, embora, naturalmente a política deva ter o seu lugar<sup>25</sup>. Esta meditação é importante nos tempos que correm, quando os Estados, em nome dos seus interesses, praticam diversos atos de força que colocam sob o signo de altos objetivos protegidos pela lei. E, na verdade, é estranha e difícil a relação entre os

---

<sup>23</sup> JAVIER PEÑAS, F., *op. cit.*, pp. 68-69.

<sup>24</sup> Cf. ANGIOLINI, V., *Sulla Rotta dei Diritti. Diritti, sovranità, culture*, Torino: G. Giappichelli Ed., 2016.

<sup>25</sup> KANT, I., *Sobre la Paz Perpetua*, tr., intr. A. Truyol y Serra, 6.ª ed., Madrid: Tecnos, 2001, p. 60.

interesses dos Estados e os direitos das pessoas. Com o longo e complexo processo de secularização do Ocidente, com o afastamento dos processos de legitimação da esfera puramente religiosa, o Estado Moderno passou a sofrer a tensão entre moral e Direito e, por entre inevitáveis contradições, passou a integrar a racionalidade jurídica formal na possibilidade política de integrar comportamentos políticos entendidos como todos aqueles que se traduzem na chamada “Razão de Estado” que está bem longe dos pressupostos liberais do Estado de Direito<sup>26</sup>. Esta tensão entre o Direito e o poder que o suspen- de, que nos podia conduzir a meditações em torno das teses de Schmitt, demonstra bem como o estabelecimento do Estado de Direito que se vai difundindo pela Europa nunca deixa de assumir o mundo dos factos e, nesse sentido, não consegue deixar de manter uma esfera que não é normativa, mas pertence ao mundo de uma racionalidade política que pode entrar em colisão com princípios ético-jurídicos constitutivos do próprio Estado de Direito<sup>27</sup>. É óbvio que esta possibilidade ficou normada, integra o sistema jurídico, mas não tenhamos ilusões quanto à sua raiz, pois possui a marca moderna da racionalidade instrumental e calculadora, muito voltada para uma exigência da soberania, do “logos político”, como diz Fernández García. A necessidade de inclusão da razão de Estado no Estado de Direito é uma questão que importa para a compreensão das crises e perplexidades europeias, na medida em que ilustra a existência de um “lastro” que nunca foi pensado numa perspectiva outra que a da soberania. Uma coisa é, evidentemente, o facto de se saber que as sociedades democráticas não se encontram em condições históricas de funcionarem sob um registo de transparência total, outra, contudo, diferente é saber que esse facto deriva de um arcaísmo, se assim se pode dizer, que não mudou a sua natureza. E isso faz diferença, já que vem suscitar a problemática da permanência da *hubris* no seio da própria teoria democrática<sup>28</sup>.

Esta genealogia contribui para contradições que acentuam fortemente a dissensão dentro de uma ideia de Europa. Com efeito, passaram as unidades políticas europeias a evidenciar um rosto de Jano – emitiram mensagens universalistas que, no entanto, têm na sua base uma política soberanista desprovida de qualquer conteúdo axiológico-normativo, que provoca necessariamente aquilo a que já se chamou o “défice interdemocrático dos Estados membros”<sup>29</sup> da União Europeia. É certo que já Duverger, há décadas, notava as dificuldades da proposta liberal no que toca à própria soberania interna, apontando para um jogo de forças que sempre terá sobrevivido ao triunfo do liberalismo e seus princípios ético-políticos, isto é, a democracia representativa ocidental mais não seria do que uma “pluto-democracia” resultante de um pacto entre as elites

---

<sup>26</sup> Cf. FERNÁNDEZ GARCÍA, E., *Entre la Razón de Estado y el Estado de Derecho*, Madrid: IDH Bartolomé de Las Casas/Dykinson, 1997.

<sup>27</sup> ID., *ibid.*, p. 34.

<sup>28</sup> Obra fundamental para a compreensão dos mecanismos político-filosóficos da Europa é a de INNERARITY, D., *La Democracia en Europa*, Barcelona: Galaxia Gutenberg, 2017.

<sup>29</sup> ID., *ibid.*, pp. 79 ss.

absolutistas e o liberalismo<sup>30</sup>. É certo também que a teoria do “governo misto” é um tema que sempre habitou o pensamento político, que tem na sua base a ideia de que os regimes “puros” nunca resultaram no plano histórico e, portanto, que assumir uma composição mais complexa na forma de organizar a vida político-institucional acaba por se traduzir num melhor governo mais imune a degenerações que parecem afetar os modelos políticos que surgiram historicamente. O tema do “governo misto” é, não apenas descritivo, mas, sobretudo, prescritivo<sup>31</sup>. Todavia, não é aqui o caso. Do que aqui se trata não é de uma assunção dessa forma de governo, mas, antes, de uma forma oculta que assegura um universalismo que, de facto, não existe.

Ora, esta estrutura e este contexto são, em si mesmos, produtores de crise e com uma grande responsabilidade na crise europeia de hoje<sup>32</sup>.

Nestes termos, Estados europeus nunca conseguiram superar as suas incongruências, porque nunca superaram a racionalidade vestefaliana estatal-soberanista, primeiro, soberanista-nacional depois. A soberania popular foi devorada por este aparato que tem dominado até aos dias de hoje. Bem pode dizer Javier Peñas que as “relações internacionais se converteram na ‘Némesis’ do liberalismo, e assim até aos nossos dias”<sup>33</sup>, na medida em que a mensagem universalista, racional, humanista, conseguiu impor-se, até certo ponto, no âmbito interno das unidades políticas, mas nunca no plano externo, onde permaneceu uma racionalidade vestefaliana até aos dias de hoje. E é isso que explica a persistência, até aos dias de hoje, do realismo internacional enquanto “mapa mental” das relações internacionais<sup>34</sup>. Desta ambivalência resultaram diversos factos históricos que não podem escapar à nossa atenção. Por um lado, o facto de a Modernidade ter oferecido, em simultâneo, uma face humanista – que se traduziu nos humanismos laicos e cristão que inspiraram visões liberais, cristãs democratas e socialistas democráticas, por exemplo – e uma face maligna, “sadeana”<sup>35</sup>, que originou os totalitarismos, o capitalismo selvagem, o genocídio colonialista, entre outros. Por outro lado poder falar-se, sem dúvida, de uma dificuldade *ab initio* em classificar a própria organização política europeia<sup>36</sup>, que consente interpretações “realistas”, schmittianas, que ligam e separam “Constituição” e “Nação” sem que tenha existido historicamente um “Povo” europeu, onde, portanto, paixão, erotismo e nação andam de mãos dadas com uma racionaliza-

---

<sup>30</sup> Cf. DUVERGER, M., *Janus. Les Deux faces de l'Occident*, Paris: Fayard, 1972.

<sup>31</sup> Cf. CEDRONI, L., *Democrazia in Nuce. Il governo misto da Platone a Bobbio*, Milano: Franco Angeli, 2011.

<sup>32</sup> Cf. CAMPILLO, A. *et al.*, *Las (in)seguridades de Europa: una perspectiva crítica*, Madrid: Marcial Pons, 2017.

<sup>33</sup> JAVIER PEÑAS, *op. cit.*, p. 74.

<sup>34</sup> Cf. GUZZINI, S., *Il Realismo nelle Relazioni Internazionali*, tr., Milano: Vita & Pensiero, 2008.

<sup>35</sup> Cf. LOMBARDI VALLAURI, L., *Corso di Filosofia del Diritto*, Padova: CEDAM, 1981, pp. 233 ss.

<sup>36</sup> Cf. CANTARO, A., *Europa Soberana. La Constitución de la Unión entre Guerra y Derechos*, tr., s.l.: El Viejo Topo, 2006.

ção típica do Ocidente desencantado e axiologicamente desprovido de conteúdos, confluindo na possibilidade da agressão e da guerra. Uma União Europeia minimalista no plano substantivo que, como diz Cantaro, se qualifica como “nós, contratantes” e não como “*We, the People*”<sup>37</sup>. Este minimalismo político é correlativo de um maximalismo jurídico, frequentemente de natureza procedimental, que ignora as particularidades da soberania já referidas, nomeadamente a de ser uma categoria algo flexível que depende de arranjos entre Estados e no âmbito de realidades não suficientemente normativas<sup>38</sup>. Quando os Estados se estruturaram criaram, na realidade, uma ideia de indivíduo que é abstrata e contrária, no plano dos factos, a desigualdade produzida pela evolução histórica, o que, a prazo, cria discrepâncias que nenhuma soberania consegue sustentar em nome de si mesma, porquanto permite a fragmentação do todo social em classes, estratos, grupos. A racionalidade vestefaliana é mítica, mas desempenha o papel de recorte de território destinado a uma “comunidade”, além de ganhar corpo quando um Estado fica dotado de força nuclear<sup>39</sup>.

Ora, a Europa não é, hoje, um corpo coerente que tenha superado as discrepâncias entre as unidades políticas que a compõem<sup>40</sup>. Mesmo as vantagens da unidade europeia – como aquela que se traduz numa moeda comum – exhibe mais um direito soberanista do que outra coisa qualquer, é manifestação de algo que implicaria um Estado federal que, no entanto, não tem pressupostos para existir, nomeadamente o de uma “comunidade de civilização”<sup>41</sup>. E talvez por isso se possa compreender, não apenas a violência inaudita das duas grandes guerras do século XX, mas ainda a inaudita persistência dessa mesma violência logo a seguir a esses conflitos<sup>42</sup>. Que um número de *New York Times*, de março de 1945, tenha considerado a Europa o “novo Continente negro”, não admira, mas é significativo que, como acentua Lowe, se tenha considerado demasiado cedo que a Europa se teria elevado das cinzas e inaugurado uma nova era de paz que durou até ao final do paradigma do Sistema Internacional Mundial (1945-1989). Esse otimismo e essa convicção não correspondiam realmente aos factos: guerras civis/conflitos na Grécia, Polónia, Jugoslávia, países bálticos, Ucrânia, permaneceram bem além de 1945. Em alguns casos, a paz só foi considerada atingida em 1990. Paralelamente a estes conflitos, toda a Europa foi atravessada, em termos desiguais é certo,

---

<sup>37</sup> ID., *ibid.*, p. 80.

<sup>38</sup> Cf. DUSSOUY, G., *Les Théories de l'Interétatique. Traité de Relations Internationales II*, Paris: L'Harmattan, 2007.

<sup>39</sup> ID., *ibid.*, p. 49.

<sup>40</sup> Cf. as condições estabelecidas por HABERMAS, J., “Construcción de una identidad política europea”, in CASTELLS, M. & NARCÍS SERRA (eds.), *Europa en construcción. Integración, identidad y seguridad*, Barcelona: CIDOB, 2004, pp. 35 ss.

<sup>41</sup> DUSSOUY, *ibid.*, p. 65.

<sup>42</sup> Cf. LOWE, K., *L'Europe Barbare*, tr., Paris: Perrin, 2015; ID., *La Peur et la Liberté. Comment la seconde guerre mondiale a bouleversé nos vies*, Paris: Perrin/Ministère des Armées, 2019, que seguimos.

por momentos de tensão interior relacionados com vinganças e perseguições a grupos étnicos que persistiram durante muito mais tempo do que se julga (na Europa Oriental houve perseguições e deslocamentos maciços de populações). Pode, em suma, falar-se mesmo de um período anárquico após o fim das hostilidades que teve dimensões muito intensas e trágicas. Europa – uma região até certo ponto *terra incognita*, uma terra de “*Hic sunt dracones*”? A universalidade da guerra soberanista tinha, evidentemente, criado um clima que de algum modo favorecia uma violência específica, onde se misturavam elementos ideológicos, geoestratégicos, míticos, étnicos e de ressentimento<sup>43</sup>.

Assim, ressurgiu uma espécie muito antiga de violência. Como bem define Reemtsma<sup>44</sup>, criando neologismos, há três formas de violência física na sua relação fenomenológica com o corpo: a) a violência localizadora, aquela que desloca os corpos em termos e em nome da razão instrumental; b) a violência sequestradora, de rapto, normalmente ligada a violência com intuítos sexuais; c) a violência autotélica. As duas primeiras categorias possuem sempre uma dimensão instrumental, que equaciona, em termos mais ou menos primários ou sofisticados, meios e fins. Importa-nos para este estudo a última. A violência autotélica é, como se depreende, uma espécie de violência que, sem o fazer, se justifica pela sua exclusiva ação, que pode caracterizar-se, e normalmente se caracteriza, pelo vazio na sua própria justificação. O achincalhamento de um corpo depois de lhe ser retirada a vida, ou a tortura prévia ao homicídio, é um bom exemplo desta violência, algo estranha e enigmática, que parece estar para além de qualquer utilidade de quem a pratica. Esta autolegitimação da violência, frequente em cenários individuais e de “guerra total”, surge como sendo excêntrica à cultura e civilização ocidentais, mas não é verdade. Cunhou-se a expressão kantiana “mal radical” para explicá-la, mas é insuficiente. Presente desde a *Iliada* (a fúria de Aquiles sobre Heitor, canto XXII, v. 306-369), em episódios passionais célebres, a violência autotélica não é uma simples vingança, é, como conclui Reemtsma, algo que escapa a todas as regras procedimentais e mesmo culturais, é uma violência que ocorre com grande frequência ao longo da história europeia, embora seja uma violência fora de qualquer lugar cultural, ultrapassando a distinção civilizado/bárbaro.

Para a economia deste estudo importa, tão-somente, sublinhar que a violência autotélica sociopolítica poderá derivar, em boa medida, de um vestígio da racionalidade vestefaliana, entretanto mais contida, que no seu absolutismo olha o poder como sua finalidade sem explicação racional ou irracional, teoricamente indizível, cujo único argumento contrário talvez esteja na célebre frase de Lucano: “*Victrix causa diis placuit, sed victa Catoni*”.

---

<sup>43</sup> A tese da função do ressentimento, bem como do reconhecimento, foi cedo explorada por SCHELLER, M., *L'Homme du Ressentiment*, tr., Paris: Gallimard, 1970.

<sup>44</sup> Cf. REEMTSMA, J. P., *Confiance et Violence. Essai sur une configuration particulière de la modernité*, tr., Paris: Gallimard, 2011, pp. 92 ss., que seguimos.

## Referências bibliográficas:

- ANGIOLINI, V., *Sulla Rotta dei Diritti. Diritti, sovranità, culture*, Torino: G. Giappichelli Ed., 2016.
- ANNONI, A., *Europa. Problemi e miti dell'età moderna*, Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane, 1996.
- ARENDT, H., *O Sistema Totalitário*, tr., Lisboa: Dom Quixote, 1978.
- CAMPILLO, A. et al., *Las (in)seguridades de Europa: una perspectiva crítica*, Madrid: Marcial Pons, 2017.
- CANTARO, A., *Europa Soberana. La Constitución de la Unión entre Guerra y Derechos*, tr., s.l.: El Viejo Topo, 2006.
- CEDRONI, L., *Democrazia in Nuce. Il governo misto da Platone a Bobbio*, Milano: Franco Angeli, 2011.
- CORM, G., *L'Europe et le Mythe de l'Occident*, Paris: La Découverte, 2012.
- DOMÈNECH, A., *De la Ética a la Política*, Barcelona: Ed. Crítica, 1989.
- DUSSOUY, G., *Les Théories de l'Interétatique. Traité de Relations Internationales II*, Paris: L'Harmattan, 2007.
- FERNÁNDEZ GARCÍA, E., *Entre la Razón de Estado y el Estado de Derecho*, Madrid: IDH Bartolomé de Las Casas/Dykinson, 1997.
- FONTANA, J., *Europa ante el Espejo*, Barcelona: Ed. Crítica, 2000.
- GUZZINI, S., *Il Realismo nelle Relazioni Internazionali*, tr., Milano: Vita & Pensiero, 2008.
- HABERMAS, J., “La doctrine classique de la politique dans ses rapports avec la philosophie sociale”, in ID., *Théorie et Pratique*, I, tr., Paris: Payot, 1975, pp. 71 ss.
- HABERMAS, J., “Construcción de una identidad política europea”, in CASTELLS, M. & NARCÍS SERRA (eds.), *Europa en construcció. Integració, identidades y seguridad*, Barcelona: CIDOB, 2004, pp. 35 ss.
- HARTOG, F., *Régimes d'historicité*, Paris, Ed. du Seuil, 2012.
- HERSANT, Y. & DURAND-BOGAERT, F., *Europes*, Paris: Robert Laffont, 2000.
- INNERARITY, D., *La Democracia en Europa*, Barcelona: Galaxia Gutenberg, 2017.
- JAVIER PEÑAS, F., *Hermanos y enemigos. Liberalismo y relaciones internacionales*, Madrid: Libros de La Catarata, 2003.
- LOMBARDI VALLAURI, L., *Corso di Filosofia del Diritto*, Padova: CEDAM, 1981.
- LOWE, K., *L'Europe Barbare*, tr., Paris: Perrin, 2015.
- LOWE, K., *La Peur et la Liberté. Comment la seconde guerre mondiale a bouleversé nos vies*, Paris: Perrin/Ministère des Armées, 2019.
- KANT, I., *Sobre la Paz Perpetua*, tr., intr. A. Truyol y Serra, 6.ª ed., Madrid: Tecnos, 2001.
- REEMTSMA, J. P., *Confiance et Violence. Essai sur une configuration particulière de la modernité*, tr., Paris: Gallimard, 2011.
- RIBEIRO, M. M., *A Ideia de Europa. Uma perspectiva histórica*, Coimbra: Ed. Quarteto, 2003.
- SCHÉLER, M., *L'Homme du Ressentiment*, tr., Paris: Gallimard, 1970.
- SHKLAR, J., *El Liberalismo del Miedo*, tr., Barcelona: Herder, 2018.
- TRAVERSO, E., *L'Histoire comme champ de Bataille*, Paris: La Découverte, 2016.
- TRUYOL Y SERRA, A., *La Sociedad Internacional*, n. ed., Madrid: Alianza Ed., 1994.

Artigo Recebido a 02 de maio de 2019 | Aceite a 19 de setembro de 2019