

Eduardo Lourenço

NÓS E A EUROPA ou as duas razões



Em 7 de Setembro de 1988 foi atribuído o Prémio Europeu de Ensaio Charles Veillon, instituído pela Fundação Charles Veillon, de Lausanne, ao conjunto da obra de Eduardo Lourenço e a propósito da publicação de "Nós e a Europa ou as duas razões".

NÓS E A EUROPA OU AS DUAS RAZÕES

Que a Península seja e faça parte da Europa é um dado, ao mesmo tempo geográfico e histórico, irrelevante.

Mais curioso é que nós, peninsulares, nos refiramos espontaneamente à «Europa» como se lhe não pertencêssemos ou fôssemos nela um caso à parte. Não é em função de critérios geográficos, bem definidos desde os tempos de Estrabão, nem sequer históricos — a questão não se punha na época de Augusto, nem de Carlos Magno, nem mesmo de Carlos V — que usamos com frequência a expressão «nós e a Europa». Em geral, e em termos quase físicos, essa curiosa maneira de nos «separarmos» da Europa, ou de considerar que a *autêntica* Europa está separada de nós, traduz-se pela consabida distinção entre Europa para lá dos Pirenéus e Europa aquém dos Pirenéus.

O que a geografia parece sancionar, a História, por sua vez, pareceu igualmente rectificar chamando, um dia, dos «Pirenéus» a um tratado em que a marginalização crescente entre a Europa aquém e além da simbólica cordilheira se concretizava. A Política que começa a desenrolar-se nessa outra Europa — essencialmente representada então pela França — encontrará, por assim dizer, uma tradução «metafísica» e irónica, na célebre *boutade* de Pascal: «vérité en deçà et erreur au-delà des Pyrénées». Esta versão de *duas* verdades parece salvaguardar um idêntico estatuto para as «duas» Europas a que alude, mas a sua leitura implícita é a de que a «verdade» está de um lado, a do espaço do autor dos *Provinciais*, e não da dos ridículos Molinas e Escobares peninsulares que ele satiriza. O olhar francês de Montesquieu e Voltaire se encarregará de tornar evidente a separação de um espaço de luz

de um espaço de fantasmagoria, enquanto Hegel, no seu romance metafísico-simbólico da História, não germanizar o *sentido* da História europeia como Espírito, estremando a divisão de duas Europas, a do centro e da margem, essa margem que nós representamos por excelência. Assim, pouco a pouco, nos convertemos numa espécie de questão para a *outra* Europa, numa interrogação que nos tinha como objecto enquanto fenómeno incompreensível de atraso científico e alienação religiosa e social. Interiorizada, esta visão da Europa sobre nós converter-se-á numa espécie de guerra civil cultural, numa luta entre *duas* maneiras de ser Europa. Ao mesmo tempo fundada e quixotesca, esta querela por uma definição de nós mesmos, por conta de uma Europa que ignorava estar na sua origem, transformar-se-á numa espécie de obsessão cultivada durante quase três séculos numa mistura estranha de sofrimento e delícia. E ainda não é certo que tenha realmente terminado.

Hoje que a própria Europa «europeia» luta desesperadamente pelo seu estatuto histórico e cultural, numa construção de identidade capaz de compensar a sua antiga função de «olhar do mundo», esta evocação do nosso próprio labirinto peninsular de margem ou de marginalização europeia parecerá singularmente anacrónica. Agora, não só *estamos* na Europa, para onde *entrámos*, como tão significativamente se diz, como *somos* vistos como europeus (e nos vemos), começando até, em vários planos, a ser reconhecidos como «exemplarmente» europeus. Quem mudou, *eles* ou *nós*? Ou ambos? A resposta importa menos que as razões, o estatuto da mudança e as suas consequências. Fomos nós que *entrámos* para, ou na Europa, ou a Europa que desceu até nós, num sentido único, como o de uma auto-estrada que descesse de Bruxelas a Sevilha e Lisboa mais do que ascendesse de Lisboa a Madrid ou Burgos e de ambas a Paris e ao resto da Europa do Norte? Este exemplo material é aduzido apenas como símbolo de um percurso ou de uma metamorfose de relações, ou nas relações que, desde há séculos, são as nossas com a Europa não-ibérica ou da Europa não-ibérica connosco.

Sob o modo de «estar» há uma aparência de reciprocidade entre os dois sentidos do nosso novo modo de ser europeus. Portugal e Espanha *estão* na Europa — na antiga Europa hegemónica — com maior ou menor intensidade, eficácia e presença, mas com um sentimento de não-estranheza, de naturalidade que não pode comparar-se com os do passado. Mesmo com aquele passado em

que sobretudo os espanhóis estavam militar ou politicamente presentes nessa Europa, dos Países Baixos a Milão. Em menos de trinta anos, o olhar da Europa sobre nós e de nós sobre a Europa sofreu uma mudança radical. Claro que a Península, e, em particular, a Espanha, esteve sempre presente no horizonte europeu, mas quase sempre como objecto de inquietação, às vezes de desdém, expresso ou oculto sob uma existência folclórica. Esse «estar» na Europa ou sob o olhar da Europa, muitas vezes sob o modo do «mal-estar», tem pouco que ver com o estar de hoje, a presença europeia da Península após o 25 de Abril ou o fim da era franquista. Que aconteceu?

O que era intermitência ou excepção, diferença sofrida ou exaltada, sem se ter de todo apagado, está em vias de se diluir em qualquer coisa que não existe ainda mas forceja por existir é a *participação* europeia. A eleição de um espanhol para director da UNESCO pode ter-se como um signo desta nova forma de sermos europeus.

Assim, na ordem do «puro estar» no novo espaço europeu, e com uma facilidade que espanta, tudo se passa como se o secular e tenaz contencioso histórico-cultural entre a Península e uma certa Europa tenha encontrado já uma solução, sem que a própria lembrança de tal contencioso — ainda vivíssimo nos tempos de Menéndez Pelayo, de Unamuno, de Ortega ou António Sérgio — ensombre esta espectacular adaptação, quase se diria, conversão.

O intercâmbio económico, informativo, turístico, futebolístico teria, em escassas dezenas de anos, posto termo ou tornado anacrónico o *contencioso cultural* ou a simples realidade do sentimento de especificidade da cultura e da vida peninsulares durante séculos, em relação à Europa?

É pouco crível que nesta ordem — que poderíamos chamar do «ser» ou da «alma» — as relações da cultura ibérica com a *outra* ou *outras* culturas de recorte europeu tenham sofrido uma mudança tão profunda. Não parece — nem seria natural — que nessa ordem o «integracionismo» europeu tenha tido tradução — ao menos de forma positiva e criadora — nas relações entre a Península e a restante Europa. Não é de um dia para o outro que se apaga uma longa herança de *troca desigual*, de desconhecimento ou de indiferença no plano das relações culturais, no sentido mais vasto do termo. Continuamos a *consumir*, em qualidade e quantidade, mais cultura inglesa, francesa, italiana, alemã, etc., do que a Europa consome cultura ibérica. Se, grosseiramente, podemos distinguir em

matéria de fluxo cultural ou de presença de uma cultura no seio de outra, entre nações *importadoras* e nações *exportadoras* de cultura nas suas diversas manifestações, da literatura ao cinema ou à música, é inegável que continuamos a ser ainda mais importadores do que exportadores daquilo que João de Barros chamaria «mercadoria espiritual».

Neste capítulo, a situação não mudou muito do que era a nossa no século XIX. Decerto, desde há alguns anos, uma certa reactivação de expressões culturais autónomas —ou vividas com uma intensidade e um gosto da auto-afirmação e da *diferença*, como na música popular, no cinema, no próprio estilo de vida que se reflecte em domínios como a moda, por exemplo— está atenuando esse sentimento de *margem*, esse reflexo cultural mimético que foi tantas vezes, e tão constantemente, o nosso. Mas esta nova figura da cultura ibérica, nas suas manifestações mais gritantes —em particular as que ocupam o espaço televisivo— não depende tanto de qualquer alteração substancial da nossa maneira de «ser europeus», ou das formas de não-diálogo que tem caracterizado a nossa relação com a Europa, do que do contacto ou da imersão num mais vasto oceano cultural cujo epicentro já não é a Europa, mas o que pode chamar-se a cultura «americano-ocidental».

É evidente que este fenómeno altera (alterou), só por si, o antigo estatuto das nossas relações intra-europeias.

Numa Europa que já não consegue assumir-se como o centro cultural do Mundo, como até à Segunda Guerra Mundial, a Península como *margem* ou *marginalidade*, é apenas uma ilustração, entre outras, da secundarização da cultura europeia no seu conjunto. Assim, mesmo antes de ter entrado para o barco europeu de primeira classe com que sonháramos durante séculos —ou para a primeira classe do barco europeu...—, essa situação assemelhava-se já a uma espécie de *emancipação*, de libertação de um persistente complexo de inferioridade cultural ibérico.

O complexo que a geração de Antero de Quental e de Oliveira Martins exprimiu há cem anos em Portugal, ou aquele que deu origem, em Espanha, à célebre polémica da «ciência espanhola» (quer dizer, à falta dela ...) (1876-1878) e às suas glosas ou sequências até à famosa geração espanhola de 98, poderá considerar-se como liquidado. Todavia, ainda há apenas trinta anos, Julian Marias, no seu livro *Os Espanhóis*, se sentia obrigado a justificar a existência de um *pensamento* espanhol —entenda-se, de qualidade «europeia»— e, mais precisamente, de uma *filosofia espa-*

nhola, cujo conteúdo, aliás, em termos de contemporaneidade, se reduzia a Ortega Y Gasset e à sua escola. Quer dizer, ainda há poucos anos a cultura ibérica se vivia como cultura que não tinha para se julgar outro critério que o da comparação com a chamada «alta cultura europeia».

Por mais mítico que imaginemos (hoje) esse espelho onde era fatal mirarmo-nos, a cultura como moda e em especial as leituras criativas do processo cultural europeu do nosso século —Fenomenologia, Existencialismo, Estruturalismo, Filosofia Analítica, Pós-Modernismo— era nesse espelho que se reviam. Nenhuma moda cultural significativa teve a sua origem na Península. Todavia, o autodescentramento da cultura europeia, em claro, o facto de que os seus pólos míticos já não são, como o foram até aos anos 50, as culturas francesa, inglesa ou germânica (ao menos, no mesmo grau), não é sem consequências para o modo como se começa hoje a perspectivar, viver e pensar a cultura peninsular, não apenas na relação com as outras, como, mais decisivamente, *em relação a nós mesmos*.

Parece estar terminando assim, pelo menos nos termos de outrora, todo um discurso cultural interno que configurava na conhecida «preocupación por España» da geração de Unamuno, que era tanto reflexo de autêntico interesse pela situação concreta da realidade espanhola (ou peninsular, em geral), como subproduto de uma mais complexa estrutura de *ressentimento cultural*, criado pela comparação, por assim dizer, obsessiva, das nossas realidades culturais com aquelas de que a Europa de além-Pirenéus era inacessível modelo.

Naturalmente que havia (há ainda) motivos ou razões pertinentes para que essa estrutura de ressentimento não só tivesse surgido como tenha acompanhado durante tantos anos a vivência interna das nossas culturas.

Contrariamente ao que gostam de pensar os hagiógrafos autistas da cultura peninsular, o nosso famoso complexo de culpabilidade cultural não provinha unicamente do olhar mais ou menos ignorante, desdenhoso ou condescendente, que nações ou culturas hegemónicas projectavam sobre as nossas criações ou o nosso saber. Sob a forma de lúcida e salutar autocrítica, esse descontentamento ou consciência do nosso atraso em diversas disciplinas (Matemática, Mecânica, etc.) constitutivas do conhecimento da realidade em termos novos manifestou-se no interior da cultura peninsular antes que o olhar «europeu» no-lo devolvesse como censura e crítica de uma mentalidade.

É verdade que essa autoconsciência é tardia e inadequada — mesmo nas suas expressões mais conhecidas, como as de Feijóo e Verney — mas, antes que ela tomasse formas doentias e inoperantes, a Península soubera dar uma expressão «europeia» ao seu nascente sentimento de «decadência», que mais não fosse ao fazer dela uma expressão inigualável e universal da vida como *desengaño*.

Embora já corroída pelos estigmas daquilo que mais tarde será ressentido como «decadência», a época áurea dessa temática do «*desengaño*» conserva ainda uma intensa eficácia cultural, dentro e fora da Península, na medida em que as suas obras representativas, as de Cervantes, de Quevedo e mesmo as de Gracián, não são ainda obras de *ressentimento*, como outras o serão mais tarde. Quer dizer, como as do século anterior, não dependem de uma relação anómala da cultura hispânica com a não hispânica e o seu conteúdo não era meramente *defensivo* ou apologeticamente vazio. Essas obras são a expressão natural, vigorosa, das contradições de uma vida peninsular que é ainda próxima do geral viver europeu e não sua «folclórica» e cada vez mais anacrónica realidade. Se está em crise, a cultura hispânica dispõe ainda de forças para avaliar, para se pensar, para se transcender mesmo, dando-lhe não só a sua expressão suprema, no *D. Quixote*, como a sua expressão alegórica, realista e cruel, no *Criticon*. A visão pessimista do livro de Gracián dialoga ainda, sob uma forma paradoxal com a cultura europeia que ao mundanizar-se suscitará, como «crítica» do mundo, Port-Royal. A forma será diferente, mas o conteúdo da versão, análogo. Isto significa que, apesar do processo de auto-ghetização da cultura pós-tridentina, o diálogo da Espanha de Filipe IV com a de Luís XIII e Luís XIV é não só efectivo, como relativamente orgânico e intenso. Toda a cultura francesa desse período, profana ou religiosa, dialoga, absorve, digere, transfigura cada vez com maior autonomia e originalidade — quando os não inverte — mitos ou criações culturais ibéricos, no teatro, na novela, na ética ou na mística.

É estranho e paradoxal que isto tenha acontecido naquela época que passa por ser a da *ruptura crucial* entre o pensamento de tradição peninsular e o europeu e que de certo modo o foi. Há aqui um mistério que levaria tempo a decifrar, ou antes, um aparente enigma. A verdade é que aquilo que era possível nos tempos de Descartes e de Pascal — que mais não fosse sob a forma de polémica irónica — já o não será para os de Fontenelle, de Voltaire e de Montesquieu. A Península desaparece do horizonte como inter-

locutor válido ou a outra Europa torna-se para a cultura peninsular lugar de refúgio ou modelo inacessível. Começa então a nossa *invisibilidade* ou visibilidade intermitente na cena europeia dominante que é a inglesa ou holandesa no discurso científico e político e a francesa no científico e cultural, em sentido largo. É um longo e obscuro processo que só revela as suas consequências enquanto expressão de um novo relacionamento nosso com a Europa no momento em que os efeitos *práticos* dos progressos da nova ciência, praticamente desconhecida na Península, se fizerem sentir, mais de meio século depois da Primeira Revolução Industrial.

Em pleno século XVII, na época de Cromwell, numa obra como a de Gracián não se percebe nenhum complexo de inferioridade em relação ao «modelo europeu», futuramente hegemónico, representado pela França. Para ele a França é apenas um pesadelo religioso, a sua «cultura» muito pouco exemplar, céptica, hipócrita (por não escolher de vez entre o catolicismo aparente e o protestantismo latente, segundo ele), embora o impressione aquilo que ele denomina de «erudição», quer dizer, a universal curiosidade dos seus homens de saber. Menos de um século depois, sob a pluma do moderado Benito Feijóo, homem da mesma tradição de base da cultura ibérica, o catolicismo, a *imagem* da cultura peninsular — análoga à do português Verney — é a de uma cultura humilhada e humilhante, em suma aquela que sob avatares diversos se prolongará até Ramón y Cajal ou António Sérgio. Num século deixáramos de ser *europeus*, em diálogo difícil com a Europa reformista ou com a Europa de uma nova ordem epistemológica cujas intenções e alcance só raras anteviam sem ter ensejo de lhe dar uma tradução prática ou institucional.

Assim nasceu no interior do processo cultural da Península, pouco a pouco, uma querela de que a Europa é o centro, ou antes, a Europa enquanto prática intelectual e cultural de um tipo diverso do da Península. A partir dela começamos a ser vistos como «outros», a ser objecto de comiseração ou condescendência e a replicar, de dentro, com orgulho ou desdém, ao mesmo tempo fundado e obtuso.

A história da cultura peninsular nestes últimos três séculos foi simultaneamente a de uma resistência — passiva ou institucional — à pulsão mais dinâmica da cultura europeia enquanto cultura racionalista-iluminista, e a de uma tentativa mais ou menos bem sucedida de assimilação desse modelo que estrutura a cultura

moderna enquanto prática científica e técnica. O que há de mais dramático na história do nosso relacionamento cultural com a Europa — sob a forma ostensiva de não-diálogo ou sob a forma de fascínio pelos seus modelos ou práticas intelectuais e culturais — é o carácter *intrinsecamente ficcional* desse relacionamento considerado como o de «duas» culturas, uma representativa de uma carência quase ontológica dela e outra a sua plenitude. Neste sentido o romance cultural aqui evocado, entre «nós» e a «Europa», não existe. Não existe, senão esquematicamente, como referido a *espaços culturais* que a partir de certo momento tivessem, por assim dizer, propriedades ou vocações epistemológicas inconciliáveis ou dificilmente harmonizáveis. A Europa — mesmo a chamada «moderna» — não é definida *essencialmente* como sujeito de uma nova aventura cultural com que a Península ou outras regiões da mesma Europa, ou o resto do Mundo, tivessem que *dialogar*, como efectivamente dialogarão. A *querela cultural*, na medida em que existe, não é essencial nem necessariamente entre «a Europa» e o Outro, ela compreende, integra, ou antes, diz respeito ao *outro da Europa*, àquilo que ela é e a define fora da realidade mítica de *espaço historicamente privilegiado da criação científica e da organização da sociedade intencionalmente, conforme as exigências de uma racionalidade análoga à que supõe a prática científica*.

A Europa, claro está, não é essa «pátria da Razão» com que, ficcionalmente, culturas aparente ou efectivamente menos próximas do modelo que a sua cultura representa nas suas expressões mais eficazes, em termos de conhecimento e transformação do universo ou da sociedade, mantêm um diálogo ou uma comunicação mais ou menos harmoniosos e frutuosa. Todavia, é essa ficção que simbolicamente é visada quando dizemos — sobretudo quando o mito cultural europeu tinha a sua vigência e eficácia quasi universais — «Europa». Não é a Europa a pátria da «racionalidade» é a *racionalidade* ou uma sua expressão histórica que no *interior da Europa* — e, com mais razão outrora, fora dela ou nas suas margens — «define a Europa». Na medida em que a única expressão universal ou universalizável dessa «racionalidade» — quer dizer, o conhecimento realmente *científico* — é uma realidade sem sujeito cultural próprio e muito menos histórico-geográfico, não há hoje confusão possível entre um *espaço ideal e idealizado* da Cultura — sob qualquer das suas expressões — e a «Europa».

Mas esse espaço existiu. A convicção de estar vocacionado para encarnar no mais alto grau a aventura humana enquanto aventura

do conhecimento puro — e da vontade de poderio que a acompanha, também. Tudo isso foi encarnado em gente que se chamou Leonardo, Galileu, Descartes ou Einstein. Esse tipo de homens, ou melhor, de humanidade, teve lugares de nascimento, herança, aprendizagem, actuação, num certo espaço e não noutra, no interior de certas tradições educativas, de conservação do saber que em dado momento não só ficavam «na» Europa mas davam forma e figura a uma realidade histórica e cultural que tem um percurso, uma memória que o resto da humanidade incorpora ou não.

Foi com essa «Europa», no fundo sem outro conteúdo que pudesse justificar qualquer emulação ou fascínio a não ser esse de ser habitada por criadores de novos conhecimentos, saberes ou artes que os que os não possuem desejam possuir ou usufruir, que a «outra» Europa, ou a não-Europa no interior ou no exterior dessa Europa, desejou comunicar a partir do momento em que se tornou lugar de saber e de invenção.

Era (foi) abusiva esta assimilação da Europa, no seu sentido político, económico, guerreiro hegemónicos, a «pátria da Razão»? Sem dúvida, mas é uma assimilação, no fundo, sem responsável, mero fantasma de certos europeus que não tinham procuração senão de si mesmos, e sobretudo dos «outros», dos que se viram ou estavam na condição de excluídos desse espaço de real ou imaginário privilégio cultural. No fundo porque «nomeava», escrevia a sua história e a dos outros, media a sua superfície e a alheia, a Europa é o único continente *sem nome*. Enquanto foi uma informe comunidade organicamente romano-cristã, foi Cristandade. Só como «moderna» e dividida, expansionista e imperialista se foi descrevendo como Europa, ou melhor, como «europas», não tendo outras marcas para assinalar no seio delas, hierarquias e diferenças, que as eternas da força, da ostentação, da indústria, tudo signos intercorrentes, até que surgiu nela o único critério da autêntica *distinção*, primeiro sob a forma de saber mais ou menos escolástico e, em seguida, de *ciência*. Nos séculos cruciais que Paul Hazard chamou de «crise da consciência europeia» a hierarquia estabeleceu-se, como qualquer coisa de divino, entre *nações que sabem e nações que não sabem*. Era a antiga divisão entre Gregos e Bárbaros, Civilizados e Selvagens, Cultos e Incultos, mas agora *fundada em razão*, em provas, argumentos, experiências e resultados. Foucault e Bourdieu, paradoxais moralistas, podem escrever o que quiserem sobre o carácter repressivo de tal *distinção* saída armada da *racionalidade moderna*, o que não podem é aboli-la,

pelo menos no passado, como critério que «abateu o mundo». Ou antes o dividiu entre senhores e humilhados da Cultura, determinando um concurso entre elas que não só não acabou mas tomou formas paroxísticas apesar da aparente era da indistinção em que entrámos.

Nos séculos XVII, XVIII e XIX, espaços culturais tão ricos de tradições, de memória, de obras de génio, como a Espanha e Portugal, incapazes de acompanhar a aventura do novo saber, do saber que é conhecimento e poder implícito, perdem o seu *lugar de honra*, descobrem o mal-estar de o ter perdido e tomam consciência de que só o podem reconquistar «europeizando-se». Mas europeizar-se não seria (não foi e não é) copiar, mimetizar-se, ou até dialogar e comunicar, em termos adequados e criativos, com as manifestações, abstractamente consideradas, desse famoso «saber» teórico e prático da «Europa». Era combater com outras formas de saber, outra herança cultural, questionar-se, retomando noutro contexto a luta análoga que o dito «saber» europeu igualmente travou e trava com os seus saberes-outros, com outros tipos de «racionalidade» e sob ela, com o fundo de irracionalidade que nunca deixou nem deixará de coexistir com a imaginária transparência do conhecimento e do agir «racionalis». Na Europa «exemplar» o campo da «racionalidade» é apenas como um *iceberg* à superfície de um fundo tenebroso que em diversas circunstâncias pôde mesmo desviar o conhecimento racional do mundo para caminhos onde a extensão e a permanência desse magma de pura violência ou pulsão irracional se converteram em «destino europeu».

Não é apenas como História que a Europa foi «guerra civil». Mais o foi como Cultura e, se já o não é, é porque a História com maiúscula já não tem nela o seu pólo dinâmico. À europeização de si mesma ou do que nela se sentia menos Europa substituiu-se uma genérica *des-europeização*, uma des-centração do que foi nos séculos XVII, XVIII e XX um projecto de compreensão (e domínio) da Natureza e da História. É por isso que não é fácil apreender hoje não só a fatalidade mas a complexidade desse processo que durou três séculos para aquelas culturas que, sendo também, a seu modo, europeias (e até exemplarmente europeias), viveram na *hantise*, ou sob o fascínio-repulsão da «europeização». Foi um processo, ao mesmo tempo, irresistível e oblíquo, uma espécie de trabalho de Sísifo e de Tântalo, pois se na ordem mais abstracta ou pragmática a europeização se foi fazendo — a dinâmica da Primeira e Segunda Revolução Industrial a tornava irresistível como

a da Terceira torna inevitável a geral des-europeização —, no plano mais especificamente «cultural», o percurso foi e tinha de ser, e ainda é, bem mais complexo e contraditório. O Romantismo foi a expressão mesma da complexidade e da contradição no interior da Cultura europeia de «duas» Europas, ou antes de duas «razões» e irrazões nelas.

As vivências de ordem simbólica, como são as da Cultura, se não são heterogéneas ao discurso de «evidência» ou da «certeza» da ciência propriamente dita, não lhe são homólogos.

A verdade científica, em primeira instância, objectiva o conhecimento de uma «realidade» exterior ao sujeito, a Cultura é o sujeito como realidade. A esse título, *cultura e identidade* vão de par e por isso o diálogo entre as diversas culturas é, naturalmente, difícil, talvez mesmo, sempre *aparente*. Por isso, nas nossas relações culturais com a Europa aquilo que, no fundo, devia constituir motivo de perplexidade ou ocasionar uma situação de mal-estar não seria tanto a efectiva incomunicabilidade ou opacidade entre culturas diversas, mas a ideia mítica de uma *cultura* mais intrinsecamente *universal* que outra, ou a de um modelo cultural que em dada época se auto-identificou com a «universalidade» e foi percebido por outros como realmente universal ou, pelo menos, exemplar.

Essa extraordinária pretensão, essa admirável pretensão, fenómeno sem precedentes desde os tempos gregos na história da cultura ocidental e, na verdade, constitutivo da própria *ideia de Cultura*, foi ilustrado e teorizado, num grau desconhecido na Europa, pela cultura francesa enquanto «discurso das Luzes» e, em seguida, pela *Aufklärung*, sem reflexo original. Foi no círculo dessa «luminosidade», como o viu o estranho mas agudo engenho de Juan Pablo Forner, que a cultura peninsular — como outras, na Europa ou fora dela — se apercebeu como *menos luminosa* e, nos momentos mais pessimistas, como quase «ausência de luz». O que na perspectiva de Voltaire era apenas ignorância, filha do fanatismo, na de Hegel era remetida para uma espécie de limbo, de momento nebuloso da História do Espírito. Todavia, como bom alemão culto, penetrado da romântica admiração pela cultura espanhola de índole literária, Hegel não a confunde com a da América Latina ou da África, culturas resistentes ou opacas ainda ao «movimento do Espírito». É sobretudo enquanto *realidade católica* que a cultura ibérica é um momento ultrapassado no processo de autoconsciência que tem na filosofia alemã (na sua, sobretudo), a sua

expressão acabada. Assim, quer em função do modelo racionalista-iluminista francês, quer do empirista inglês, quer do idealista alemão, os três pólos da dinâmica cultural europeia enquanto integradora da actividade económica, filosófica e científica moderna, a cultura ibérica só podia ter ou ser uma expressão menor ou apagada. *Europa Menor* chama o grande hispanista francês, Pierre Vilar, sem intuítos pejorativos, à *Europa que somos*, como não-Europa o podia ser a Rússia nos albores do século XVIII.

Fundada ou infundada esta hierarquização, em termos culturais, entre *duas* Europas — uma Europa de primeira classe e outra de segunda, em sentido próprio ou figurado —, embora acentuada pela descolagem científica efectiva de uma parte dela a partir do século XVII, é também a transposição de um antagonismo mais antigo e mais fundo que se repercute na Cultura mas lhe é transcendente ou imanente-transcendente. As *duas* Europas começaram por ser originariamente a Europa católica e a Europa protestante, ou o *catolicismo* de uma e o *protestantismo* da outra. Entre ambas, menos como lugar de diálogo verdadeiro do que como *espaço crítico* aberto por essa oposição, o fenómeno «europeu» por excelência, o da cultura francesa, enquanto *cultura da dúvida* ou como o proclama enfaticamente Glucksmann, a *Dúvida como cultura*. Enfática e algo abusivamente, diga-se de passagem. Nenhuma Cultura hegemônica pela *dúvida*, em sentido próprio, mas pela *afirmação*. Mais culturalmente *duvidante* — permita-se a expressão — é a prática empirista de raiz inglesa, pois recebe a sua «verdade», ou implica na ideia de verdade, um somatório de afirmações meramente contingentes. O fascínio, a força do *discurso cultural francês* enquanto discurso de *racionalidade* e *evidência* devem-se ao seu carácter afirmativo, conquistador, à confiança efectiva na razão para tornar inteligível o mundo, como Descartes, com tranqüila audácia, o anunciou. É a primeira expressão autónoma da *maîtrise du monde* uma vez superado o escolho (estratégico) da dúvida e não é a sua interpretação ideológica discutível, como a de Glucksmann, que afasta dela toda a «tentação totalitária» como ele pretende. Não seria difícil sustentar até o contrário.

Talvez não seja apenas mera coincidência se, na mesma época em que a «razão cartesiana» instaura a figura *moderna* da Cultura fazendo tábua rasa do discurso cultural clássico, o pensamento ibérico configura uma outra perspectiva que é também *crítica radical do mundo*, mas sob o modo ético-religioso. Descartes e Baltasar Gracián são uma espécie de anverso e reverso da crise de cons-

ciência ocidental provocada pela revolução luterana. No momento em que as *duas* culturas, ou as *duas* Europas que nelas se exprimem, parecem autonomizar-se em duas visões do mundo que nada têm de comum, descobrimos que comunicam entre si, como nunca mais comunicarão, enquanto dupla resposta a uma só crise da imagem tradicional do mundo, a da imagem *realista* herdada da Idade Média. A «razão» cartesiana e a «razão» barroca são duas respostas, opostamente orientadas, para a perda de credibilidade dessa imagem que podemos remontar aos tempos de Guilherme de Ockam. Em última análise, o mundo da representação não tem, nem para Descartes, nem para Gracián, nenhum *fundamento* de ordem nacional. A racionalidade é o fruto do espírito humano, obtida por uma série de decisões (momentos de «evidência» sem necessidade interna entre eles) que são outros tantos golpes de estado intelectuais. É essa série que instaura a ordem (a nova ordem) no mundo. A evidência de tipo matemático é a sua matriz bem mais que a da autoconsciência de um *cogito* tão voluntaristicamente arrancada por Descartes ao império do *malin génie*, ao espectro da pura irracionalidade.

Desse espectro fará Gracián as suas delícias, exorcizando-o mais do que pensando-o, em digno émulo de Jerónimo Bosch. Para Gracián, a unidade de *sentido* onde o não-sentido das aparências, a sua fantasmagoria — em particular a da acção prática dos homens, o seu teatro de sombras —, se configura é a *metáfora*. A essência do real é metafórica. Fora da universal metáfora que é o da verdade de um mundo sem consistência, só fica Deus, uma espécie de *Deus ex machina*, análogo nesse papel ao de Descartes em relação à racionalidade representada pelo *cogito*. Schopenhauer e Nietzsche não erraram vendo em Gracián um genial crítico da *representação* e um pessimista obrigado a sobrecompensar-se pela acção *mágica* da Transcendência. No fim de contas é a linguagem que contém o enigma da Verdade e é por isso que *descobrir o jogo que ela é*, e ler o universo, é a mesma coisa.

Gracián é o primeiro grande teórico moderno da realidade como *simulacro* e, com um parêntesis de três séculos, a sua *razão barroca* recupera uma actualidade, se não uma *evidência* que a evidência cartesiana — fora do horizonte onde funciona sem falha aparente, o do conhecimento científico — foi perdendo. Por isso não é extravagante ver na obra e no pensamento de Gracián aquele *elo que faltava* para religar entre elas duas expressões de cultura europeia — a transpirenaica e a ibérica — que habitualmente são

perspectivadas quer em termos de mero empirismo historicista, como *diferentes*, quer como momentos de um mesmo processo, misteriosamente truncado ou suspenso e, por fim, como denegação uma da outra, Descartes, Bossuet e Pascal de um lado, e Quevedo, Gracián ou Vieira de outro. A condição para ler *positivamente* a integralidade do processo cultural europeu, subtraindo-o ao maniqueísmo epistemológico instaurado pelo modelo hegemónico galo-racionalista ou dialéctico-idealista, é a de pensar as duas realidades culturais, a partir do século XVII, como condicionadas por duas versões da racionalidade, de intenção oposta, mas relacionadas ou subdeterminadas pela crise da ontologia realista medieval. Resposta conquistadora a da Europa cartesiana e iluminista, resposta pessimista e ao mesmo tempo também conquistadora, sob o modo de olhar *sem ilusões* sobre a realidade, a de Quevedo, de Gracián, de António Vieira. Sob a razão de estilo cartesiano ou lockiano, sob a cultura hegemónica da Europa, através de Cornille, de Racine, de Pascal, do mesmo Voltaire, de Rousseau e até de Kant, *a desilusão* de Gracián opera como uma espécie de remorso e, sob a razão barroca, metafórica, dogmaticamente onírica, a exigência da positividade se faz sentir, que mais não seja pela recusa veemente dela e a incapacidade de a substituir como acontecerá na cultura iluminista e liberal ibérica. Quem exprimirá a ideia de que a Razão — uma certa ideia dela — gera monstros? E que a sua ausência é, em si mesma, monstruosa?

Esta «guerra civil» foi a vida mesma da cultura europeia enquanto cultura moderna. Neste momento, essa cultura perdeu até a lembrança da boa consciência que fazia dela «a luz do mundo» e, em nome da qual, quem não estivesse no centro do cone luminoso era rejeitado ou ignorado. É verdade que o panorama da cultura europeia actual, indiferente ao destino dos seus antigos paradigmas e valores, ou vivendo ainda das suas sucessivas rupturas de sentido, banha numa fosforescência caótica, imenso *clip* de fulgurâncias imaginárias. Que esta caoticidade está decerto trabalhada pelo desejo de algum sentido ou exprima de outra maneira a antiga vontade hegemónica que a institui em lugar de fascínio, de surpresa e de emulação aos olhos do «exterior», não é de excluir. Mas esta nova situação já não é *europeia* na antiga acepção, contestável, mas culturalmente activa, criadora de conflitos, dramas, incompreensões sérias e responsável pelo misterioso fenómeno de um ressentimento cultural de que a questão da Europa connosco é apenas um acidente, no fim de contas, familiar. Numã

Europa sujeito e objecto de fluxo cultural planetário, onde tudo é centro e margem, as «duas razões» que separavam, hierarquizando, uma Europa-Europa de uma Europa Menor já não servem de critério distintivo, senão a título histórico. Espanha e Portugal deixaram de ser aquelas áreas culturais onde, na época moderna, só por milagre nasciam os Cervantes, os Camões, os Goyas, os Machados e os Pêsoas.

Qualquer que tenha sido o lugar privilegiado da sua eclosão ou domínio, as «duas razões» disseminaram-se no vasto espaço europeu — e fora dele —, conheceram metamorfoses imprevisíveis a ponto de fazer esquecer aquela quase metafísica, o seu papel, na sua autodefinição da própria Europa como realidade cultural diferente da do resto do mundo. Mas é bom que nós, Portugueses e Espanhóis, que estivemos séculos dentro e fora do espaço onde se jogava ou se cria jogar a própria ideia de *universalidade*, como se a ela se devesse sacrificar a da *particularidade*, nos lembremos do que foi vivido pelos espíritos mais brilhantes das nossas culturas como uma espécie de travessia do deserto. A nossa «nova identidade» dentro da Europa não pode prescindir dessa experiência. Faz parte da nossa memória e nós dela.

Vence, 9 de Fevereiro de 1988.