

**DA POLIS GREGA AOS JOGOS SEM FRONTEIRAS:
CINCO NOTAS SOBRE O ESPAÇO NA POLÍTICA EUROPEIA**
**FROM THE GREEK POLIS TO THE GAMES WITHOUT
FRONTIERS: FIVE NOTES ON THE SPACE
IN EUROPEAN POLITICS**

ALEXANDRE FRANCO DE SÁ
alexandre_sa@sapo.pt
Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra
ORCID: 0000-0001-6320-9993

Texto recebido em / Text submitted on: 29/03/2017

Texto aprovado em / Text approved on: 29/06/2017

Resumo:

O presente artigo compara as formas políticas da polis grega, do Império e do Estado moderno. A partir desta comparação, defende-se que se trata de pensar também uma quarta forma política, a qual eclode no século XX sob configurações quer democráticas quer totalitárias, nas suas possibilidades e limites.

Palavras-chave:

Polis, Império, Estado, Europa, Democracia.

Abstract:

The present paper compares the political forms of Greek Polis, Empire, and Modern State. Through this comparison, we argue that it is necessary to consider in its possibilities and limits a fourth political form, which appears in the Twentieth Century both in a democratic and in a totalitarian framework.

Keywords:

Polis, Empire, State, Europe, Democracy.

A Europa como espaço de tensões

A Europa foi e é um dos temas privilegiados da reflexão filosófica contemporânea. Sobretudo ao longo do século XX, foram vários os pensadores que procuraram refletir filosoficamente, partindo de pontos de vista muito diversificados, sobre o sentido histórico, político e espiritual da cultura europeia. Tais pensadores procuraram articular, antes de mais, a pluralidade interna da Europa, a complexidade daquilo a que se poderia chamar o seu legado no que respeita à sua diversidade religiosa, cultural e social, e o sentido em que, partindo desta pluralidade e desta diversidade complexa, se poderá falar de uma unidade europeia. Como eixo desta articulação encontra-se a noção de que a Europa constitui uma identidade cultural especificada pela abertura a uma universalidade que ultrapassa o contexto dessa mesma identidade. A conferência pronunciada por Edmund Husserl em Viena, a 7 de maio de 1935, intitulada *A Crise da Humanidade Europeia e a Filosofia*, é talvez a manifestação mais paradigmática deste tipo de abordagens. Estas mostram que a reflexão em torno da identidade cultural europeia, e da sua articulação interna entre unidade e pluralidade, não pode eximir-se a uma segunda ordem de considerações em torno da relação entre o espaço europeu, considerado como unidade tensional, e o espaço exterior à Europa. Se a Europa é um espaço de tensões, uma unidade constituída por uma irreduzível pluralidade interna, o problema das fronteiras da Europa, a questão em torno dos limites que a contornam e a definem,

não pode deixar de ser a outra face inevitável de uma tentativa de abordagem da sua identidade.

Neste contexto, o contributo específico que, por seu lado, a filosofia pode trazer consistirá, antes de mais, na determinação de critérios e operadores conceptuais capazes de abordar a articulação na Europa entre pluralidade e unidade. Na presente reflexão basear-nos-emos em dois critérios deste tipo. O primeiro critério a que nos referimos alude à coesão interna da Europa enquanto espaço cultural, social e político. Dir-se-ia, tendo em conta este critério, que, sendo a Europa um espaço em que se articulam unidade e pluralidade, esta não pode deixar de ser entendida como uma unidade complexa, uma unidade sempre situada em algum lugar de uma linha que se estende entre um máximo de compactude e um mínimo de diferenciação internas, por um lado, e, por outro lado, uma fragmentação que, em última análise, eliminaria a própria identidade e, com ela, qualquer princípio de coesão. Os conceitos de *homogeneidade* e de *heterogeneidade* podem ser usados como um primeiro par de conceitos capazes de contribuir para a caracterização daquilo a que Massimo Cacciari chamou uma «geofilosofia da Europa» (Cacciari 2003).

Por outro lado, se um primeiro critério para pensar a Europa alude à sua coesão e identidade internas, um segundo critério evocará a sua relação com a exterioridade que a rodeia. Neste plano, pensando a Europa sob o ponto de vista da sua relação com o espaço exterior que a envolve, poder-se-ia evocar os conceitos de *abertura* e *fechamento* para enquadrar esta mesma relação. Pensadores como Bergson ou Popper estabeleceram, de diferentes modos, a distinção entre aquilo a que chamaram sociedades abertas e sociedades fechadas. Sem querer entrar numa elaboração mais complexa do conceito de «sociedade aberta», diria aqui apenas que a abordagem da Europa a partir da perspectiva da sua relação com o exterior não pode dispensar o problema da articulação entre a sua consistência interna e a sua abertura ao outro. Dir-se-ia que, constituída por uma unidade interna complexa e plural, a Europa não pode deixar de se pensar como um espaço aberto à inclusão e à relação com o outro. No entanto, aquilo a que se poderia chamar uma «inclusão do outro» (para evocar um célebre título de Habermas) não pode deixar de colocar como problema o modo como o outro é incluído. E é para expressar as diferentes propostas para a sua solução – propostas que vão desde a adoção de modelos multiculturais até ao modelo republicano e

laicista de inspiração jacobina – que os conceitos de abertura e fechamento podem servir de referências conceptuais. Se combinarmos os quatro conceitos nucleares que mencionámos – *homogeneidade, heterogeneidade, abertura e fechamento* – estaremos talvez habilitados não apenas a traçar um breve percurso pelas configurações políticas fundamentais que a Europa experimentou ao longo da sua história, mas também a esboçar uma perspectiva crítica e mais fundamental sobre a sua situação atual. É esta tarefa que aqui, nesta breve exposição, procuraremos realizar.

A πόλις como espaço homogéneo e aberto

Começemos pelo primeiro modelo político estritamente europeu, aquele que serviu de base para o despontar da filosofia política clássica com Platão e Aristóteles: a πόλις grega. Enquanto modelo político, a característica fundamental da πόλις grega consistiu no facto de ser constituída por uma unidade política marcada por uma coesão fundamental. De uma maneira metafórica, poderíamos dizer que a vida na πόλις estava baseada na existência de poetas comuns. Que significa ter uma poesia comum? Que sentido tem falar na partilha pelos cidadãos gregos de uma especial veneração por poetas como Homero ou Hesíodo? A resposta a esta pergunta é clara: os cidadãos das πόλεις possuíam uma cultura comum, baseada numa educação assente no cultivo das mesmas virtudes e na referência às mesmas figuras heroicas que, enquanto paradigmas no exercício de tais virtudes, se constituíam como modelos da sua humanidade. Independentemente das diferenças de ordem política entre as várias πόλεις gregas, independentemente de existirem constituições mais democráticas e mais oligárquicas entre os gregos, a distinção fundamental na qual a πόλις assentava consistia invariavelmente na distinção entre cidadãos e não cidadãos. Os cidadãos, os πολίται, seriam aqueles nos quais repousava a responsabilidade da πόλις e da sua πολιτεία, da sua forma política, da sua constituição e regime. Poder-se-ia dizer que o cidadão, o πολίτης, é aquele em cujo corpo essa πολιτεία se encarna. Deste distinguiam-se aqueles que, embora podendo viver dentro da πόλις, não tinham a responsabilidade de a defender; aqueles que, não sendo cidadãos, não encarnavam no seu corpo a ordem política que a πόλις constituía.

É esta conceção de que a ordem política da πόλις se encarna nos seus cidadãos que permite, com Platão, a emergência da filosofia política.

A filosofia política introduz, por essa razão, a noção de que a ordem política deve corresponder não apenas à estrutura do cosmos, mas também à constituição interior do próprio homem. Por outras palavras: é na medida em que a πόλις consiste num modelo político cuja existência não pode deixar de encarnar no corpo dos seus cidadãos que ela, quando confrontada com um pensamento que a procura compreender, isto é, quando confrontada com a filosofia política emergente, é pensada como tendo, mais do que um fundamento cosmológico, um essencial fundamento antropológico. Como escreve acertadamente Eric Voegelin: «Uma sociedade política existente teria de ser um cosmos ordenado, mas não à custa do homem; ela deveria ser não apenas um microcosmos, mas também um macroanthropos. Este princípio de Platão deverá ser referido abreviadamente como o princípio antropológico» (Voegelin 1971: 61). É a partir do princípio antropológico que, subsequentemente, a πόλις grega poderia ser definida como uma estrutura política passível de ser criticada pela filosofia nascente no seu seio. Diante das opiniões correntes, das visões do mundo habituais, das doutrinas vulgarmente aceites, dos costumes enraizados, sedimentados e reproduzidos ao longo de gerações; diante de uma cultura política assente tanto na condução do povo (demagogia) como na sua adulação, mobilização e promoção por parte de indivíduos especializados na manipulação das suas opiniões⁽¹⁾, a filosofia consiste numa forma de questionar e de pensar que potencialmente desafia a aceitação imediata dessas opiniões. O quanto este desafio se torna perigoso politicamente, e o quanto a filosofia se encontra sempre numa relação de tensão com a política e a sua ordem, pondo em causa a coesão política interna da πόλις, é eloquentemente testemunhado pelo processo traumático do julgamento e morte de Sócrates.

Enquanto forma política, poder-se-ia dizer que a πόλις se caracteriza especificamente pela sua relação de tensão com a filosofia. É também por esta razão que, numa tentativa de conciliar a filosofia com a política, Aristóteles começa a sua *Política* com uma distinção entre cidadãos e não cidadãos. Se a πόλις consistia numa forma política cuja existência se deveria encontrar nos próprios corpos dos seus membros, tal querereria dizer que a filosofia política emergente, a tentativa de pensar

(1) Platão chama a tais especialistas na opinião (doxa), para os contrastar com os filósofos enquanto «amantes da sabedoria», os «filódoxos» ou «amantes das opiniões» (cf. *República*, 480a)

uma tal realidade política, não poderia deixar de começar por pensar esses mesmos membros, partindo da distinção entre aqueles que são naturalmente cidadãos e aqueles seres humanos que naturalmente o não são. Noutros termos, é por essa razão que a *Política* de Aristóteles começa por procurar fundamentar que mulheres e escravos estão na πόλις mas não lhe pertencem propriamente, habitando no interior das fronteiras da πόλις mas sem fazer parte do seu espaço e encontrando o seu lugar apenas numa esfera familiar, económica ou doméstica. Assim, em vez de participarem na vida política, mulheres e escravos teriam relações de subordinação com os cidadãos, os quais seriam δεσπότες, isto é, senhores domésticos ou chefes de família. E a família ou a casa (ο οἶκος) seria caracterizada por relações essencialmente hierárquicas. Aristóteles fala, por isso, de uma justiça despótica (δεσποτικὸν δίκαιον) que consiste na subordinação do escravo ao senhor, assim como de uma justiça económica ou doméstica (οικονομικὸν δίκαιον), que consiste na subordinação da mulher ao marido, e de uma justiça paternal (πατρικὸν δίκαιον), que alude à subordinação dos filhos ao pai (*Ética a Nicómaco*, 1134a28-1134b17). Todas estas formas de justiça, relativas à estrutura hierárquica da família, difeririam da justiça política propriamente dita – ο πολιτικὸν δίκαιον – na medida em que esta estaria baseada na noção de uma igualdade fundamental entre cidadãos. Encarnando no seu corpo a própria πόλις, os cidadãos seriam iguais por natureza, apesar de as suas virtudes serem diferentes e de, por conseguinte, o mérito e as condições de cada um para reivindicar honras e responsabilidades políticas poder variar consoante as características específicas do regime da πόλις a que pertence.

Na πόλις grega em geral, a justiça política significa uma distribuição proporcional de honras e responsabilidade política de acordo com os diferentes regimes. A existência de diferentes constituições e de diferentes regimes decorre do facto de o critério da distribuição poder variar, o que não põe em causa o princípio distributivo em si mesmo. Por exemplo, nos regimes democráticos é usada a liberdade como critério de uma distribuição equitativa de honra e liberdade políticas, enquanto numa πόλις oligárquica esse critério reside na riqueza e prosperidade: apesar das diferenças no critério de distribuição, tanto democracias como oligarquias observariam a seu modo o princípio político fundamental segundo o qual se deveria tratar os iguais como iguais (e os diferentes como diferentes,

na proporção da sua diferença). É precisamente em função de um princípio que estabelece os cidadãos como iguais enquanto cidadãos que a πόλις consiste numa forma política assente na coesão essencial dos seus membros. Tal coesão encontra na sua base a coincidência entre o espaço político da πόλις e o espaço do corpo dos seus cidadãos, a qual remete o espaço físico ocupado pela πόλις para uma grandeza flexível, variável e ilimitada. Por outras palavras, a πόλις é uma unidade política essencialmente formada por uma totalidade homogênea de cidadãos, a qual permanece, se vista a partir da sua dimensão territorial, essencialmente aberta. É por isso que Hegel, por exemplo, traduziu frequentemente o termo grego πόλις pelo termo alemão correspondente a «povo», *Volk*. Uma tal tradução só foi possível porque a πόλις é um espaço político aberto, indeterminado geograficamente, um espaço cuja circunscrição se encontrava não tanto nas suas muralhas quanto nos seus cidadãos. Isso significa que, embora as πόλεις tivessem naturalmente muralhas e proteções, não tinham propriamente fronteiras. Por outras palavras, isso significa que a πόλις, a primeira forma política estritamente europeia, se poderia caracterizar como um *espaço político aberto e homogêneo*.

Na *República* de Platão, encontramos a referência às duas consequências essenciais de um espaço político marcado pela dupla característica da homogeneidade e abertura. Em primeiro lugar, no Livro II, quando Sócrates tenta descrever a vida estável de uma πόλις formada por gente simples e modesta, Gláucon comenta que uma tal πόλις seria adequada a porcos e não a homens (*República*, 372d). Os homens, argumenta Gláucon, gostam de luxo e são, por isso, constantemente insatisfeitos. Consequentemente, a πόλις que eles habitam não possui fronteiras ou limites estáveis, mas tende constantemente a desenvolver-se e expandir-se. Depois desta observação de Gláucon, todo o desenvolvimento do texto da *República* decorre da tendência da πόλις para a sua expansão. Para além da ideia de que a πόλις, enquanto espaço político aberto, se pode expandir ininterruptamente, a segunda consequência desta configuração política encontra-se evocada no Livro V da *República*, quando Sócrates defende que a relação natural entre gregos e bárbaros é a guerra (πόλεμος) enquanto os conflitos entre gregos não seriam senão «guerras civis» (στάσεις) no seio de grupos que, sendo familiares e da mesma estirpe, admitiriam a qualquer momento a reconciliação, a διαλλάγη.

Sendo um espaço político aberto, a πόλις não pode deixar de estar sempre potencialmente em conflito com o espaço exterior. Contudo, este conflito, cuja possibilidade está sempre presente, é um conflito entre semelhantes e parentes. Neste sentido, a «guerra civil» é apresentada por Sócrates como um conflito que, embora podendo ser considerado o pior dos males precisamente na medida em que consistiria numa guerra fratricida, não poderia deixar de ser desenrolado tendo no seu horizonte uma reconciliação sempre possível (Cf. Agamben 2015). O mundo político da Europa clássica, despontando com a πόλις grega, consiste num complexo de unidades política simultaneamente homogêneas e abertas, as quais, em função da sua essencial abertura, se podem relacionar de forma conflituosa entre si no espaço delimitado do seu mundo político. Na representação dos cidadãos livres das πόλεις gregas, seria o mar – particularmente o Helesponto – que colocaria frente a frente mundos políticos distintos. Diante da imensidão da Ásia, circunscrito como um espaço político separado do «outro» que é colocado num espaço exterior, o mundo da πόλις emerge como um mundo de unidades políticas abertas e homogêneas, um mundo caracterizado sempre pela possibilidade tanto do conflito como da reconciliação.

O Imperium como espaço heterogêneo e fechado

O segundo modelo político que emerge na antiguidade europeia – a figura política do *Imperium* – pode ser considerado como a direta inversão da estrutura da πόλις. Se a πόλις poderia ser descrita como um espaço político homogêneo e aberto, o *Imperium*, despontando a partir da experiência de Alexandre, era um espaço heterogêneo e fechado. Depois da expansão macedónica, Roma foi constituída como um forma política que, tendo o seu epicentro numa *vrbs* originária, se expandiu num círculo que se alargava ao seu redor. A expansão, o constante alargamento do círculo que tinha em Roma o seu centro, não poderia ter qualquer limite pré-estabelecido e o espaço do Império deveria coincidir, nessa medida, com o espaço limitado do mundo inteiro. À coincidência entre os limites do *Imperium* e os limites do mundo chamaram os romanos *pax*. Para os romanos, o mundo político deveria ser uma estrutura ordenada e hierarquizada, organizando-se a partir da centralidade de Roma, do mesmo modo que o mundo natural seria um κόσμος, uma estrutura completa, ordenada e hierarquizada, organizada a partir de um ente

supremo que Aristóteles, no Livro XII da *Metafísica*, tinha descrito como um ente vivo e imaterial que tudo move sem ele mesmo ser movido. Roma assumiu a forma de um «império cosmológico», desenvolvendo uma teologia política a partir da qual o espaço político do *Imperium* reproduziria na terra a ordem cósmica universal, espelhando na figura do Imperador o papel unificador da divindade. Um universo fechado, ordenado pela força central de um motor que tudo move, refletir-se-ia numa ordem política fechada, imperial e abrangente de toda a terra.

No entanto, se o *Imperium* consistiria numa estrutura fechada e abrangente, coincidindo com toda a terra, dentro da sua ordem política universal haveria espaço para aquilo a que se poderia chamar uma multiplicidade ilimitada de ordens diferentes subordinadas. Abrangendo realidades fácticas muito diferentes, o espaço do Império seria, em virtude da sua natureza, um espaço inevitavelmente heterogéneo. Por esta razão, a Europa romana foi sempre um espaço de heterogeneidade e Roma caracterizou-se por uma política de tolerância e integração em relação às religiões, hábitos e costumes dos diferentes povos conquistados. A unidade imperial corresponderia, assim, a uma unidade sobreposta a uma multiplicidade que não desaparece, sendo antes abrangida numa estrutura complexa que não a reduz através de um processo de uniformização. Uma tal relação entre unidade e multiplicidade teria também uma base teológico-política. Deus seria essencialmente uno, como afirmaram os filósofos neoplatónicos, mas a unicidade de Deus não seria incompatível nem com uma variedade de deuses e de *daimones*, intermediários na relação entre Deus e os homens, nem como uma variedade de cultos e de religiões que expressariam essa mesma variedade e, através dela, os vários modos possíveis de relação com a divindade. Os cidadãos romanos teriam o direito de se relacionar com Deus de acordo com os cultos e os costumes religiosos dos seus ancestrais. Tal como o Imperador era um, mas atuava por meio de uma multiplicidade de poderes e administradores, assim também a divindade era única e universal, mas manifestar-se-ia numa multiplicidade de deuses, demiurgos, espíritos e demónios. Por outro lado, tal como a mesma divindade admitiria uma multiplicidade de manifestações, também o *Imperium* admitia, abrangidas no seio da unidade imperial, uma multiplicidade de ordens subordinadas.

Só a consideração do *Imperium* a partir de uma perspetiva teológico-política permite compreender o alcance da sua figura política. No mundo

espiritual do paganismo, monoteísmo e politeísmo não eram expressão de posições religiosas contrapostas. A multiplicidade dos deuses olímpicos constituía apenas a secção de uma cadeia que se estendia entre um princípio divino de unidade, um princípio uno e universal, por um lado, e, por outro lado, uma miríade de deuses, génios e potências desconhecidas e fragmentadas que se multiplicavam em número sempre indefinido. Como escreve Ramsay MacMullen:

Há outros reinos acima e abaixo do Olimpo. O mais elevado era governado por uma figura, talvez concebida muito abstratamente, que Platão vislumbrou e que os descendentes da sua linha de pensamento elaboraram ao longo dos séculos, uma figura sem qualidades corporais, sem necessidades ou suscetibilidades, perfeita em todos os aspetos: um único Deus, criador do céu e da terra. Todos os outros seres poderiam ser vistos como mera expressão da sua vontade: numa palavra, monoteísmo (MacMullen 1984: 12).

E era precisamente a compatibilidade pagã entre monoteísmo e politeísmo, numa estrutura teológica em que a pluralidade se integrava numa unidade abrangente, que se traduziria numa estrutura política onde pluralidade e unidade seriam igualmente compatíveis: uma estrutura onde a coexistência de diferentes modos de vida e de distintas visões sobre o mundo e os deuses, longe de ser um fator de dissolução da unidade, antes consolidaria uma figura política caracterizável como verdadeiramente universal. Na sua universalidade, o *Imperium* seria uma figura que, em última análise, encontraria a sua identidade na coincidência dos seus limites e fronteiras com os limites e fronteiras do próprio mundo.

Enquanto figura, o *Imperium* surge como a experiência de uma forma política definitiva na qual a unidade, longe de se basear num processo de homogeneização religiosa, cultural e social, consistiria antes na abrangência do mais amplo espectro de diferenças por uma estrutura que permitiria a sua coexistência pacífica. No século XX, autores como Julius Evola, na herança de Nietzsche, encontraram em tal forma política a base para a manifestação de uma radical posição anticristã, evocando na tradição pagã um legado que a cristianização do

Império Romano, no século IV, não poderia ter deixado de obscurecer. Como escrevia Evola:

Só a unidade da Roma cristã foi a unidade violenta de uma espécie de tirania ignorada pelo mundo antigo, clássico e oriental: a tirania do espírito. Pois se o paganismo foi inflexível ao pedir obediência às leis que podiam tornar possível e estável uma racional organização social das massas (é sabido que a grande parte das perseguições militantes contra os cristãos – cujas vítimas, diga-se de passagem, constituem uma quantidade negligenciável em comparação com as das perseguições promovidas pela Inquisição – resultaram simplesmente de medidas de polícia, e não de preconceitos religiosos), a esta intransigência prática associou a mais ilimitada tolerância no que toca às crenças, aos ritos e às opiniões filosóficas. Ao invés, o cristianismo, no seu proselitismo fanático, na sua presunção de ser a única religião verdadeira, na intolerância católica que não hesitou em armar o braço secular para conseguir impor-se às consciências, nada conheceu da liberdade, do seu grande sopro, quando o seu império apareceu (Evola 2004: 96).

Para tais autores, seria necessário recuar a uma estrutura imperial anterior ao cristianismo para encontrar o mais autêntico significado do modelo político imperial.

Segundo as abordagens neopagãs do *Imperium* que grassaram no século XX, poder-se-ia dizer que quando Constantino e Licínio tornam o cristianismo uma religião tolerada no seio do Império Romano, em 313, abrindo caminho a um processo que culminaria no estabelecimento da religião cristã como religião oficial do Império Romano pelo imperador Teodósio, em 380, desencadeava-se no seio do *Imperium* um processo de desenraizamento das formas tradicionais de religiosidade que não poderia deixar de desembocar na uniformização religiosa. Constantino, embora não os proibisse, não se coíbia de classificar os cultos pagãos praticados pela maioria dos cidadãos do Império Romano como insensatos e vergonhosos. E Eusébio de Cesareia, a quem caberia fazer o elogio do imperador, seria absolutamente claro ao estabelecer que a paz e a harmonia no seio do *Imperium*, a verdadeira *pax romana*, não poderiam deixar de se basear na uniformidade religiosa. Como afirma

Eusébio de Cesareia: «Já não há guerras pois já não há deuses: a guerra nos países ou cidades, a efusão de sangue humano, já não assola a humanidade como até agora, em que prevaleceram o culto aos demónios e a loucura da idolatria» (*De laudibus Constantini*, VIII, 9). Era essa ligação entre paz, por um lado, e uniformização religiosa, por outro, que não poderia deixar de ser considerada uma degenerescência do modelo político do *Imperium*, assente na conjugação entre unidade política e pluralidade. É certo que as circunstâncias da cristianização do Império Romano, bem como o papel de Constantino em tal processo e a sua relação com os seus súbditos pagãos, foram objeto de grande discussão⁽²⁾. No entanto, independentemente das polémicas que possam envolver a compreensão de um tal processo, é inequívoco que a cristianização do *Imperium*, bem como a inevitável uniformização religiosa que se lhe seguiu, não poderia deixar de pôr em causa o modelo político imperial e, nesse sentido, de representar um problema político no seio do próprio Império. Marie-Françoise Baslez, ao estudar a transição entre o Edito de Galério de 311 e o Edito de Milão de 313, afirma com pertinência que a resolução do problema cristão se impunha no seio do Império Romano como problema político na medida em que os cristãos, ao recusarem respeitar as tradições e prestarem culto aos deuses dos seus ancestrais, se manifestavam precisamente como «cidadãos sem culto, sendo que o próprio culto permanece um referente identitário maior»: «De facto, eles romperam com os princípios de etnicidade e de ancestralidade, que definiam o *mos majorum* romano, abandonando a religião dos seus pais para se converter ao cristianismo» (Baslez 2013).

Partindo da sua configuração originária e arquetípica – que é o que interessa ao nosso propósito –, abstraindo também do legado do seu modelo na história política ocidental, poder-se-ia dizer que, de uma forma geral, o modelo imperial surge, na Europa, como a inversão da estrutura política da πόλις. Se a πόλις é, como Sócrates afirma na *República*, um *makroanthropos*, se, com base no fundamento antropológico da sua estrutura, a πόλις é uma unidade política homogênea e aberta, existindo no meio de outras πόλεις tal como os homens existem no meio de outros, o *Imperium* é pensado essencialmente como uma reprodução terrena da estrutura do universo

(2) Confronte-se, por exemplo, apenas as reflexões de Paul Veyne (2009) e de Marie-Françoise Baslez (2008) a propósito do processo de cristianização do Império Romano.

e, na sua fundamentação cosmológica, uma unidade política marcada tanto pela sua heterogeneidade interna quanto pelo seu encerramento sobre si própria. O modelo político imperial é marcado por aquilo a que se poderia chamar a integração da pluralidade na unidade, e é precisamente uma tal integração que constitui, como enfatizou Alain de Benoist, o seu legado político:

No Império no seu apogeu, Roma representa um princípio que permite reunir povos diferentes sem procurar convertê-los nem suprimi-los. Respeitando a diversidade dos homens, das instituições e dos cultos, o império romano soube encontrar soluções originais para o problema complexo representado pela coabitação, numa mesma estrutura política, de línguas, de culturas, de crenças e de sistemas jurídicos diferentes. Durante pelo menos quatro séculos, ele soube fazer viver grupos heterogêneos, atribuindo aos seus dirigentes objetivos comuns que pareciam invejáveis à maioria. Embora saída da conquista, a extensão do Império nunca resultava na uniformização. Mesmo no seio das províncias, as cidades, as tribos e as comunidades aldeãs conservam o seu modo de vida (Benoist 1995: 132).

É ao integrar harmoniosamente a pluralidade na unidade que o *Imperium*, contrapondo-se à πόλις, contrasta a *pax* imperial à στάσις sempre latente nas relações entre as πόλεις. Neste sentido, dir-se-ia que o seu legado político consiste em acrescentar à cidadania grega, baseada na igualdade e na homogeneidade, a conceção de uma cidadania na qual a unidade política se compatibilizasse com a heterogeneidade e a diferença. Numa palavra, a noção paradoxal de «cidadão do mundo» – de κοσμοπολίτης –, independentemente de qual seja a origem do termo cosmopolita, independentemente de a palavra ser um neologismo construído por Fílon de Alexandria ou de emergir no estoicismo, como sugere Diógenes Laércio ao atribuí-lo a Diógenes o Cínico (cf. Voegelin 2000: 77), é o mais claro testemunho da ultrapassagem da πόλις por um novo paradigma político. No entanto, importa ter presente que um tal paradigma, alicerçado na experiência histórica de Alexandre e de Roma, não é meramente novo, mas, abrindo a noção paradoxal de cosmopolitismo e fundando aquilo a que Eric Voegelin chamou a «era

ecuménica», consiste na direta inversão do paradigma da «vida política» que a πόλις representava.

O Estado como espaço homogêneo e fechado

A contraposição entre dois modelos políticos antagônicos – o modelo antropologicamente fundado da πόλις, por um lado, e o modelo sustentado cosmologicamente do *Imperium*, por outro – marcou a história europeia desde a sua fundação. Da tentativa de ultrapassar estes dois modelos resulta, no fundo, a história política moderna e, nela, a emergência de uma terceira estrutura política: o Estado. O Estado moderno emergiu na Europa ocidental como uma consequência das guerras religiosas entre católicos e protestantes nos séculos XVI e XVII. O princípio da Paz de Augsburg de 1555 – *cujus regio eius religio* –, reafirmado na Paz de Vestfália de 1648, esteve subjacente ao seu aparecimento. Se a religião seria a causa de uma perturbação que grassava por toda a Europa, a paz só poderia ser alcançada se o entusiasmo religioso fosse politicamente contido. Como Carl Schmitt assinalou, na sua caracterização do Estado europeu, tal requereria a supressão da capacidade das igrejas, de credos e demais grupos religiosos para determinarem relações em que estivesse em causa a distinção entre amigo e inimigo. Noutros termos: se o critério de uma relação política se encontraria na possibilidade de diferenciar entre amigo e inimigo, alcançando o mais extremo grau de intensidade numa relação de conflito, a paz só poderia ser alcançada na Europa se fosse possível neutralizar politicamente a religião, relegando as controvérsias religiosas para um plano em que não fosse possível a emergência da inimizade e da guerra, e adotando, consequentemente, como princípio fundamental, o lema de Albericus Gentilis: *Silete theologi in munere alieno*; que os teólogos se calem em assuntos que não lhes dizem respeito (Schmitt 2015: 36-37).

A neutralização política da religião significou no Estado moderno, antes de mais, uma diferenciação rigorosa entre o plano interior e invisível da fé e o plano exterior e visível do culto. O culto público, visível e exterior poderia ser uma questão de Estado, enquanto a fé interior e invisível consistiria numa questão de consciência que não só não deveria mas também não poderia ser objeto de interesse por parte do poder público. Consequentemente, o culto, assim como o modo de vida e as

ações dos homens, deveriam ser regradas por um poder absolutamente indisputado, capaz de unificar aqueles que pertencem ao mesmo espaço político. Foi à presença de um tal poder na política europeia que, a partir de Bodin e de Hobbes, se chamou *soberania*. A abordagem por Hobbes do conceito de soberania é aqui, sob o ponto de vista conceptual, decisiva. A soberania é um poder que constitui a unidade política na medida em que representa essa mesma unidade política. E representar quer dizer tornar a unidade política presente e visível, torná-la propriamente existente, na unidade de uma pessoa representativa. Na conhecida formulação de Hobbes presente no capítulo XVI do *Leviatã*: «Uma multidão de homens torna-se uma pessoa quando é representada por um homem, ou uma pessoa; de tal forma que isso seja feito com o consentimento de cada um dessa multidão em particular. Pois é a unidade do representado, não a unidade do representante, que torna a pessoa uma» (Hobbes 1996: 114). Assim, o soberano não é representante na medida em que está vinculado à vontade dos sujeitos que representa, mas passa-se exatamente o contrário. O soberano é soberano na medida em que cada um dos sujeitos presentes no estado civil constituído pelo soberano assume como sua vontade, enquanto membro do corpo político formado nesse estado civil, a própria vontade do soberano.

Se a soberania surge, no Estado moderno, como o poder constituinte da sua unidade política, tal quer dizer que esta, antes de mais, é um poder que se define ao traçar os limites de um espaço político separado, onde o próprio poder soberano se exerce. À linha que circunscreve o espaço onde é vigente o poder soberano chama-se especificamente fronteira. E é por esta razão que se poderia chamar ao Estado moderno uma realidade política constituída pela fronteira. A fronteira política surge, na modernidade, como a *ratio cognoscendi* do Estado moderno. E ela surge dessa maneira precisamente porque a presença histórica do Estado moderno se traduz na existência de fronteiras. Por outras palavras: a fronteira dá a conhecer a presença de um Estado porque a soberania deste mesmo Estado é a própria condição de possibilidade, a própria *ratio essendi* da fronteira política.

Na Europa moderna, a comunidade de Estados soberanos, separados e articulados entre si através de fronteiras, isto é, através de limites reconhecidos e inteiramente visíveis, formou uma estrutura complexa de relações a que se chamou o *jus publicum Europaeum*. Uma tal estrutura assentava num equilíbrio e, nessa medida, num respeito recíproco

(a conceção do respeito exige sempre, enquanto respeito, a guarda de uma distância) que não excluía, naturalmente, a possibilidade do conflito. Neste quadro, a velha Europa da modernidade constituiu um espaço formado por uma multiplicidade de espaços políticos fechados, vedados a intervenções estranhas e relacionados através da observação de regras comuns; um espaço político regrado, separado de um «novo mundo» que surgia como um espaço inicialmente anómico e aberto ao empreendedorismo colonial. O Estado moderno surge, então, como um espaço político essencialmente fechado que, em função do seu encerramento sobre si mesmo, se vai uniformizando internamente. É este lento processo, fruto do seu encerramento sobre si mesmo, que converte o Estado moderno numa unidade política gradualmente homogénea. Surge, assim, o Estado-Nação. E é esta homogeneidade interna enquanto espaço nacional que distingue, na sua essência, Estado e *Imperium*.

Tal como o *Imperium*, o Estado é uma unidade política fechada. No entanto, ao contrário daquele, este desenvolve-se crescentemente como Estado nacional: uma unidade política soberana e homogénea, fechada num espaço que a fronteira política circunscreve e cultivando, através dessa mesma fronteira, uma identidade própria. Visto noutra perspetiva, poder-se-ia dizer que o Estado moderno é, tal como a *πόλις* grega, uma comunidade homogénea. Neste sentido, poder-se-ia dizer que, por maior que fosse a sua originária diversidade social, linguística, étnica, cultural e religiosa, o Estado europeu se desenvolveu e consolidou ao promover uma identidade nacional a que a homogeneidade, em maior ou menor grau, não pode deixar de estar subjacente. No entanto, ao contrário da *πόλις* grega, a identidade do Estado moderno não é tanto um ponto de partida, baseado numa comunidade originária de iguais, quanto um ponto de chegada sempre projetado e nunca realizado senão de forma aproximativa. É por esta razão que, ao invés do que acontece na *πόλις*, o Estado moderno surge com a base de um percurso representado como um progresso histórico indefinidamente prolongado no sentido de uma emancipação nunca definitivamente alcançada. Um tal percurso traduz-se hoje na imagem de um alargamento permanente e sempre inacabado da cidadania, e dos direitos a ela inerentes, a grupos humanos das mais diversas naturezas, os quais são pensados como tendo em comum o facto de terem sido objeto de uma discriminação que de algum modo se repercute num presente cuja culpa tem sempre, de alguma maneira, de ser expiada. E é também por essa razão que o Estado moderno não pode

deixar de constituir, ao contrário da πόλις, um espaço político fechado; ou seja, que ele é, na sua própria essência, um espaço separado pela fronteira. Estado, soberania e fronteira são conceitos que reciprocamente se pertencem.

Uma quarta forma política: um espaço heterogêneo e aberto

Πόλις, *Imperium* e Estado são as três formas políticas fundamentais desenvolvidas na Europa: a πόλις enquanto espaço aberto e homogêneo; o *Imperium* enquanto espaço fechado e heterogêneo; o Estado enquanto espaço fechado e homogêneo. Elencadas estas três figuras desta maneira, torna-se claro que falta pensar uma quarta e última combinação possível: a combinação na qual emergiria um espaço político heterogêneo e aberto. No entanto, pensada neste enquadramento, esta quarta forma política não é senão a forma do impensável, isto é, a forma de uma unidade política pensada como despojada de qualquer princípio – externo ou interno – que assegure a sua própria unidade. Neste sentido, dir-se-ia que, incapaz de constituir uma forma política alternativa, o pensamento desta forma política caracterizou-se, antes de mais, por uma essencial negatividade. Ele foi determinado fundamentalmente pela realidade política de que se constituía como a negação. Assim, tal como o *Imperium* foi, na antiguidade, a direta inversão da πόλις, abrindo o trânsito de um espaço político aberto e homogêneo para um espaço fechado e heterogêneo, a tentativa de pensar um espaço político caracterizado pela sua abertura e heterogeneidade traduziu-se na tentativa de pensar uma forma política que fosse a direta inversão do Estado. Tal querer dizer que os ensaios conducentes à institucionalização de tal forma política não poderiam deixar de ter lugar, antes de mais, a partir do anúncio da morte do Estado moderno e da sua soberania, bem como da proclamação da sua ultrapassagem através da emergência de uma nova figura política. É este anúncio que se formula, várias vezes e de formas muito variadas, ao longo do século XX. Herdando a crítica oitocentista ao Estado hegeliano, desde o início do século XX que a frase de Léon Duguit foi frequentemente repetida: «O Estado [pessoal e soberano] está morto, ou a ponto de morrer» (Duguit 1911: 156).

Os grandes projetos políticos do século XX, desde os projetos totalitários aos democráticos, desde a Alemanha Nazi e a União Soviética à União Europeia do pós-guerra, caracterizam-se explicitamente pela

sua atitude anti-estatal. Tal como, na antiguidade clássica, o *Imperium* procurava cimentar-se na obtenção da paz, pensada como uma superação dos conflitos cuja possibilidade está sempre presente na πόλις, assim também na modernidade se procurava uma figura política que consistisse na ultrapassagem da possibilidade do conflito entre os Estados e no inevitável aparecimento de uma configuração política onde a conflitualidade intrínseca à sua história estivesse superada, ou seja, onde se chegasse a uma fase pós-histórica da humanidade e a paz se pudesse tornar definitiva. No entanto, confrontando-se com a contradição intrínseca à realização de uma unidade política destituída de qualquer princípio de unidade, deparando-se com o caráter impensável de uma unidade política simultaneamente aberta e heterogênea, tais projetos não puderam deixar de, cada um a seu modo, procurar compensar o colapso do Estado e das suas fronteiras pela hiperbolização do fator alternativo em que a unidade política pudesse assentar. Se o Estado constituía uma unidade política que produzia homogeneidade interna a partir do seu fechamento em fronteiras definidas, a unidade de uma forma política que superasse este fechamento não poderia deixar de assentar, antes de mais, naquilo a que se poderia chamar um processo paradoxal de homogeneização hiperbólica.

A União Soviética, com a experiência do Gulag, foi, antes de mais, a manifestação paradigmática desta tentativa de ir além do Estado. Para os soviéticos, o Estado seria, simultaneamente, um promotor da exploração do proletariado pela burguesia e uma manifestação da existência dessa exploração. No mesmo ano em que se desencadeia a revolução bolchevique, em 1917, Lenine afirma que a existência do Estado é uma manifestação de que «as contradições de classe são inconciliáveis» (Lenine 1977: 226). Assim, a revolução não poderia deixar de ser a eliminação do Estado, na medida em que este, segundo a sua própria essência, nada seria senão um «órgão de dominação de classe, um órgão de opressão de uma classe por outra» (Lenine 1977: 227). A nova unidade política saída da revolução residiria agora não no Estado e nas suas fronteiras, mas na própria unidade do proletariado, na homogeneidade da sua mente e mesmo do seu corpo, de que resultaria o «homem novo» soviético. Também para os nazis, por outro lado, o Estado já não poderia ser a base da unidade política, surgindo como uma estrutura soberana assente na circunscrição territorial definida pelos limites de uma fronteira. Pelo contrário, para

os nazis, o Estado não seria agora senão um instrumento colocado ao serviço de um movimento que seria a expressão da «comunidade de povo» (*Volksgemeinschaft*) onde verdadeiramente assentaria a unidade política. Como escreve Alfred Rosenberg, autor de *O Mito do Século XX*: «O Estado é hoje, para nós, já não um ídolo autónomo diante do qual tudo se teria de tornar pó; o Estado já não é um fim, mas é apenas um meio para a manutenção do povo» (Rosenberg 1933: 526). Para o principal ideólogo nazi, a unidade política da Alemanha do III Reich teria na sua base não uma mera «identidade nacional», uma afinidade cultural genérica, meramente territorial, jurídica e política, definida pelos limites de uma fronteira, mas a homogeneidade mental e física – a homogeneidade racial – inscrita no corpo e na vida de cada um daqueles que constituíam a comunidade de «camaradas» ou «companheiros no seio do povo» (*Volksgenossen*).

Concebidas explicitamente contra a figura política do Estado moderno, as experiências políticas totalitárias resultaram, então, na tentativa de inauguração de uma nova era pós-histórica da humanidade através de movimentos milenaristas que assumiam o duplo propósito de eliminar os conflitos entre Estados e estabelecer definitivamente a paz. Assim, os ensaios em torno da introdução desta era pós-estatal não puderam deixar de procurar encontrar no fundamento da unidade política já não o fechamento próprio das fronteiras do Estado moderno, mas a homogeneidade da população. Desde a homogeneidade física cultivada pelo racismo de Estado à homogeneização mental promovida pela propaganda, tais ensaios desenvolvem-se, no século XX, no sentido de constituir uma espécie de «neopolis», isto é, uma nova unidade política, essencialmente móvel e expansível, cujos limites estivessem radicados não em fronteiras ou em circunscrições territoriais, mas nos corpos e sobretudo nas mentes dos seus cidadãos. Após a Segunda Guerra Mundial e o colapso do chamado «euromundo», o projeto da ultrapassagem da figura política do Estado moderno será assumido, em termos distintos dos projetos totalitários, pelo processo que deu origem à União Europeia. E é precisamente a evocação do legado deste projeto que nos permite compreender, em larga medida, grande parte dos impasses e dificuldades daquilo a que se chama o «projeto europeu». Tais impasses e dificuldades tornam-se claros quando se compreende que, com o seu legado anti-estatal, a União Europeia herda também um ímpeto homogeneizador.

Assim, por um lado, ao constituir-se como uma figura política que emerge da reação europeia contra a experiência do totalitarismo fascista e comunista, a União Europeia aparece como um projeto democrático que se caracteriza pelo seu respeito pela heterogeneidade, pela pluralidade e pelas oposições políticas. Ela é formada, no seu aspeto exterior, pela assunção da liberdade de pensamento e do pluralismo. No entanto, por outro lado, uma tal evocação do pluralismo não pode deixar de se misturar com a tendência interior para basear a sua existência política não em fronteiras ou em circunscrições territoriais, mas na «correção política» e nos valores comuns, no «humanismo», «liberalismo» e «progressismo» – numa palavra: no pensamento único – daquele que poderá aparecer como o «homem novo» europeu. A conceção do projeto europeu como um percurso linear, progressivo e irreversível, bem como a hostilidade, o ostracismo e a demonização a que as lideranças políticas, sociais, culturais e mediáticas europeias votam qualquer crítica ou alternativa face àquilo a que se poderia chamar a correção política, são uma manifestação clara desta tentação homogeneizadora. É a partir da noção de que a Europa se encontra não num determinado território, mas nos seus cidadãos e na homogeneidade de valores que lhes possam estar subjacentes, que esta pode ser concebida como um espaço essencialmente aberto e passível de uma expansão indefinida, estendendo-se mesmo para fora dos seus limites geográficos e culturais. Uma tal conceção implica, no entanto, o problema da identificação dos valores que devem estar subjacentes à cidadania europeia. E, colocado o problema desta maneira, torna-se manifesta a dificuldade desta identificação.

A Europa recusa pensar-se a partir da homogeneidade; a partir de referências culturais, religiosas ou mesmo éticas comuns. Mesmo a evocação do reconhecimento de «direitos do homem», com a elaboração de uma *Carta dos Direitos Fundamentais da União Europeia*, é forjada a partir não do reconhecimento de uma identidade social, cultural e política comum, mas da enumeração de um conjunto de direitos e garantias de indivíduos que procuram prescindir de qualquer referência a essa mesma identidade. É, aliás, por essa razão que uma tal evocação não pode ser compreendida como um *minimum* de identidade política subjacente ao estabelecimento de instituições capazes de garantir direitos e deveres quer dos cidadãos europeus quer daqueles que migram para a Europa. Como escreve Danilo Zolo: «A Carta de Nice, não obstante as suas ambições formais, é um contributo eficaz para o crepúsculo dos

direitos humanos dos cidadãos europeus e dos milhões de migrantes que a Europa hospeda e, em larga medida, explora» (Zolo 2010: 83). E é ao recusar pensar-se a partir da homogeneidade que lhe permitiria ser uma unidade política essencialmente aberta e expansiva, como a πόλις grega, que a União Europeia não pode deixar de tentar garantir a sua unidade política ao fechar-se sobre si mesma. As fronteiras da União Europeia, no entanto, adquirem um significado diferente daquele que tinham as fronteiras de um Estado. Se as fronteiras do Estado moderno se constituem como um elemento essencial que define o próprio Estado e que, como tal, lhe pertence, juntamente com o conceito de soberania, as fronteiras da União Europeia são pensadas não como a circunscrição de um espaço político fechado, diferenciado de outros espaços políticos que com ele coexistem, mas como uma margem essencialmente flexível e móvel, permeável e líquida (para usar a terminologia de Zygmunt Bauman), que circunscreve um corpo político que se concebe como existente unicamente na medida em que se consegue imunizar diante dessa permeabilidade.

A relação da União Europeia com as suas fronteiras, enquanto espaço político que se pretende conceber como heterogêneo e aberto, ultrapassando assim a homogeneidade e o fechamento que caracterizam o Estado moderno, adquire, então, um caráter paradoxal. Por um lado, a União Europeia concebe-se como um espaço político indefinidamente alargável, marcado, tanto interna como externamente, pela tradução política da remoção neoliberal dos entraves e barreiras colocados à circulação de capitais, bens e pessoas e, conseqüentemente, pela colocação do próprio conceito de fronteira no plano de um arcaísmo atávico, incompatível com o progresso, a mobilidade crescente e a liberdade do «homem novo» europeu. Sem estar definida por qualquer critério religioso, cultural, geográfico, étnico, social ou geográfico, a Europa transforma-se no espaço de um «jogo sem fronteiras» cuja forma política constitui numa tarefa de Sísifo que a cada passo tem de ser refeita. As mudanças constantes levadas a cabo desde o Tratado de Maastricht de 1992, passando pelos Tratados de Amsterdão, Nice e Lisboa, culminando na atual informalidade política do Eurogrupo, testemunham precisamente que a União Europeia não designa propriamente uma estrutura política baseada em princípios e instituições estáveis, mas um permanente arranjo que vive do seu próprio trânsito e fluidez. Por outro lado, apesar de se constituir como um espaço essencialmente aberto, a

Europa tende a compensar a sua abertura com uma conceção imunitária do seu espaço político. Dir-se-ia que ela emerge como um espaço político definido não por fronteiras, mas pela segurança e imunidade que deveria caracterizar o corpo de cada um dos seus cidadãos: num espaço político aberto e destituído de fronteiras, ela pensa-se paradoxalmente como uma comunidade política constituída por cidadãos essencialmente imunes, isto é, por cidadãos que se definem enquanto tal precisamente por pertencerem a uma comunidade política que lhes garante a sua imunidade diante da fome e da pobreza, da doença e da miséria, da insegurança e da guerra que atingem outras partes do planeta. A crise da cidadania europeia emerge, por isso, precisamente quando esta estrutura imunitária começa a ameaçar colapsar.

Dir-se-ia que a União Europeia surge, nesse sentido, como uma «comunidade» sem uma base comum, isto é, como uma *communitas* sem o *munus* – o «comum» – em torno do qual a própria comunidade se poderia constituir. Roberto Esposito (1998 e 2002) concebeu, a partir desta figura de uma comunidade sem nada de «comum», o conceito paradoxal de uma comunidade cujo «comum» fosse precisamente constituída pela subtração à própria comunidade e, nessa medida, pela imunização diante da exigência comunitária da partilha e de ter algo em comum com os outros que pertencem à mesma comunidade. A negação da *communitas* – a *immunitas* – seria precisamente a base desta forma de comunidade que, para a Europa, constitui a forma de um espaço político simultaneamente aberto e heterogéneo. Este espaço político, formado a partir da pura e simples contraposição à forma política do Estado, não é senão, na sua estrutura fundamental, o paradoxo de uma comunidade imunitária. Surgindo a partir da negação da fronteira como elemento essencial que define o Estado moderno e a sua soberania, esta comunidade imunitária desenvolve-se através da coincidência paradoxal entre a abolição das fronteiras e de quaisquer entraves à mobilidade e à fluidez, por um lado, e a emergência de um estado de exceção que, tornando-se permanente, se indistingue crescentemente da normalidade, por outro. Um tal estado de exceção indiscernível da normalidade torna-se naquilo que Giorgio Agamben descreveu como um paradigma que, concentrando crescentemente o poder nas mãos do executivo, se desenvolve em todos os governos modernos, «mesmo nos assim chamados democráticos» (Agamben 2003: 11). É perante a transformação da União Europeia numa comunidade imunitária e num

estado de exceção permanente que se torna necessário repensar o projeto de uma superação política do Estado moderno através de um modelo que se constitua como a sua inversão num espaço heterogêneo e aberto.

Se a União Europeia, enquanto projeto de constituição de um espaço político aberto e heterogêneo, não pôde deixar de começar por se pensar como uma «neopolis», como um espaço destituído de fronteiras e alicerçado nos seus cidadãos, dir-se-ia que talvez ela ganhasse em pensar-se a partir da outra figura determinante da política clássica: o *Imperium*. Pensando-se a partir dele, o seu ponto de partida seria o reconhecimento de uma essencial e irredutível heterogeneidade interna. Concebendo-se na direta contraposição à forma política do Estado moderno, da sua soberania e das suas fronteiras, a União Europeia não pode deixar de ceder à tentação de se despojar de qualquer forma política, adquirindo o aspeto paradoxal de um espaço político que se pretende simultaneamente aberto e imunizado. E é justamente a necessidade de ultrapassar o paradoxo de uma existência política que não seja senão uma negação da forma do Estado, bem como da soberania e da fronteira que constituem essencialmente essa mesma forma, que surge como o grande desafio político da Europa. Este desafio consiste em pensar uma forma política em que a heterogeneidade volte a ser compatível com a unidade, e em que a unidade não se constitua como um processo de homogeneização incompatível com as liberdades e as diferenças. Tal implica, para a Europa, pensar a sua forma política simultaneamente a partir do *Imperium* e para além dele, isto é, pensá-la a partir de um modelo político que, longe de ser constituído pela negação da forma política do Estado, da soberania e da fronteira, seja caracterizado por uma heterogeneidade suficiente para acolher esta mesma forma. Como Peter Sloterdijk afirma, a chance da Europa consistirá «na passagem do império a um não-império, a uma nova união de unidades políticas» (Sloterdijk 2002: 59). Partindo do modelo imperial, mas contrapondo-se à sua fundamentação teológico-política, dir-se-ia que a Europa terá de existir essencialmente como uma nova forma política capaz de conjugar unidade e pluralidade, de articular coesão e diferença e de, inclusivamente, acolher as próprias formas de poder que, numa perspectiva unilateral, se parecem constituir como a sua pura e simples negação.

Bibliografia

- Agamben, Giorgio (2003). *Stato di eccezione*. Turim: Bollati Boringhieri.
- « – ». (2015). *Stasis: la guerra civile come paradigma politico*. Turim: Bollati Boringhieri.
- Aristóteles (2004). *Ética a Nicómaco*. Trad. António de Castro Caeiro. Lisboa: Quetzal.
- Baslez, Marie-Françoise (2008). *Comment notre monde est devenu chrétien*. Tours: CLD.
- « – ». «Autour de La vie de Constantin, d'Eusebe de Cesaree et de l'Édit de Milan». 2013 In <http://www.paris-sorbonne.fr/IMG/pdf/SurlaViedeConstantin-MFBaslez-CentreSevres-11122013.pdf>.
- Benoist, Alain de (1995). *L'empire intérieur*. Paris: Fata Morgana.
- Cacciari, Massimo (2003). *Geofilosofia dell'Europa*. Milão: Adelphi.
- Duguit, Léon (1911). *Le droit social, le droit individuel et la transformation de l'État*. Paris: Felix Alcan.
- Esposito, Roberto (1998). *Communitas*. Milão: Einaudi.
- « – » (2002). *Immunitas*. Milão: Einaudi.
- Evola, Julius (2004). *Imperialismo Pagano*. Roma: Edizioni Mediterranee.
- Eusébio de Cesareia. *De laudibus Constantini*, in Drake, H. A. (1976). In *Praise of Constantine: A Historical Study and New Translation of Eusebius' Tricennial Orations*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.
- Hobbes, Thomas (1996). *Leviathan*. Ed. Richard Tuck. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lenine, Vladimir Ilitch (1977). *O Estado e a Revolução*, in *Obras Escolhidas de V. Lenine*, vol. 2. Lisboa: Edições Avante.
- MacMullen, Ramsay (1984). *Christianizing the Roman Empire (A. D. 100-400)*. New Haven & London: Yale University Press.
- Platão (1990). *República*. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Gulbenkian.
- Rosenberg, Alfred (1933). *Der Mythos des 20. Jahrhunderts: Eine Wertung der seelisch-geistigen Gestaltenkämpfe unserer Zeit*. Munique: Hoheneichen-Verlag.
- Schmitt, Carl (2015). *O Conceito do Político*. Trad. Alexandre Franco de Sá. Lisboa: Edições 70.
- Sloterdijk, Peter (2002). *Falls Europa erwacht*. Frankfurt: Suhrkamp.

- Veyne, Paul (2009). *Quando o nosso mundo se tornou cristão*. trad. Artur Morão. Lisboa: Texto&Grafia.
- Voegelin, Eric (1971). *The New Science of Politics*. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- « – » (2000). *Order and History*. Vol. 4: The Ecumenic Age. in *The Collected Works of Eric Voegelin*. ed. Michael Franz. Columbia: The University of Missouri Press.
- Zolo, Danilo (2010). *Tramonto globale*. Florença: Firenze University Press.

Página deixada propositadamente em branco