



01

A EUROPA EM QUE ESTAMOS

abril
2025



FICHA TÉCNICA

AD ASTRA

REVISTA ONLINE DA UNIVERSIDADE ABERTA

Diretora

ANA PAULA AVELAR 
Universidade Aberta (UAb)

Editores

ANA PAULA AVELAR 
Universidade Aberta (UAb)

PEDRO FLOR 
Universidade Aberta (UAb)

Conselho Editorial

CÉLIA DIAS FERREIRA 
Universidade Aberta (UAb)

ISABEL HUET SILVA 
Universidade Aberta (UAb)

JOÃO SIMÃO 
Universidade Aberta (UAb)

MARIA DO ROSÁRIO LUPI BELO 
Universidade Aberta (UAb)

MARIA DO ROSÁRIO ROSA 
Universidade Aberta (UAb)

PEDRO FLOR 
Universidade Aberta (UAb)

PEDRO PESTANA 
Universidade Aberta (UAb)

Conselho Consultivo

BIAGIO D'ANGELO 
Universidade de Brasília (UnB)

DIONÍSIO VILA MAIOR 
Universidade Aberta (UAb)

FERNANDO COSTA 
Universidade Aberta (UAb)

JOÃO LUÍS CARDOSO 
Universidade Aberta (UAb)

KENNETH DAVID JACKSON 
Yale University

LUÍSA LEAL DE FARIA 
Universidade Católica Portuguesa

SANDRA CAEIRO 
Universidade Aberta (UAb)

SORAYA VARGAS CÔRTEZ 
Universidade Federal do Rio Grande do Sul

TÂNIA FONSECA 
Kingston University

WALTER LEAL 
Hamburg University of Applied Sciences (HAW Hamburg)

Produção

Serviços de Produção Digital da Universidade Aberta

ISSN

3051-6773

DOI

<https://doi.org/10.34627/adastra.v1i1.348>





ÍNDICE

PALAVRAS PRÉVIAS

EDITORIAL

DOSSIER TEMÁTICO - A EUROPA EM QUE ESTAMOS

JOÃO VIEIRA BORGES

Europa: Desafios, Ameaças e Devir

Europe: Challenges, Threats and Future

LUÍSA LEAL DE FARIA

Desacertos culturais: idadismo, sexismo, localismo. Uma agenda cultural para a Europa no século XXI

Cultural lags: ageism, sexism, localism: A Cultural Agenda for Europe in the Twenty First Century

ANDRÉ MATOS E LUÍS MARTINS

Uma interpretação derrideana das dinâmicas de interação identitária entre a União Europeia e a Turquia no quadro do processo de alargamento

A Derridean Interpretation of Identity Interaction Dynamics between the European Union and Turkey within the Framework of the Enlargement Process

JOÃO RELVÃO CAETANO

Memória e Democracia: Reflexão sobre a política contemporânea

Memory and Democracy: Reflection on Contemporary politics

JORGE TRIGO

Entre a Memória e a Realidade: o “Mito Fundador” do Holocausto e a União Europeia do Século XXI

Between Memory and Reality: The Founding Myth of the Holocaust and the European Union in the 21st Century

MARGARIDA MARTINS

Descolonização: língua, poder e a consciencialização histórica

Decolonisation: language, power and historical consciousness

FERNANDO COSTA E JORGE BUESCU

A Matemática na sociedade europeia e a Sociedade Europeia de Matemática

Mathematics in the European Society and the European Mathematical Society

FÁTIMA ALVES E DIOGO GUEDES VIDAL

Interdependências das sociedades e da natureza nas inovações democráticas para a transição ecológica no contexto do New Green Deal - o caso do Projeto H2020 Phoenix

Interdependencies between societies and nature in democratic innovations for the ecological transition in the context of the New Green Deal - the case of the H2020 Phoenix Project

VARIA

MARIA DE JESUS PEREIRA

Emigração para o Brasil na segunda metade do século XIX na imprensa diária portuguesa

Portuguese emigration to Brasil through the daily press on the the fifth and sixth decades of the 19th century

ANDREIA GONÇALVES; ELIZABETE FERNANDES; SÓNIA RODRIGUES; TÂNIA CAIANO

Liberdade e rebeldia pela voz de Maria Teresa Horta

Freedom and Rebellion Through the Maria Teresa Horta's



ISABEL HUET, DIOGO CASANOVA, GLÓRIA BASTOS

O Papel das Microcredenciais na Formação Contínua de
Professores: uma análise do Projeto CRED4TEACH

*The Role of Micro-Credentials in the Continuing Professional
Development of Teachers: an analysis of the CRED4TEACH
project*

RECENSÕES

STEFFEN DIX

*Uwe Wittstock (2024), Marseille 1940: Die grosse Flucht der
Literatur, München: C.H.Beck*

PEDRO PESTANA

*The Future Soundscape: How Pierre Schaeffer's Radical Ideas Still
Need to Shape Music*

TESTEMUNHO(S)

FERNANDO COSTA

Reminiscências sobre Rafael Sasportes (1960-2024)

Uma interpretação derrideana das dinâmicas de interação identitária entre a União Europeia e a Turquia no quadro do processo de alargamento
A Derridean Interpretation of Identity Interaction Dynamics between the European Union and Turkey within the Framework of the Enlargement Process
André Matos e Luís Martins

Resumo

O presente artigo examina o processo de adesão da Turquia à União Europeia, com foco na problemática da identidade. Utilizando o quadro teórico do pensamento de Jacques Derrida, este estudo pretende analisar a receptividade europeia da identidade turca, nomeadamente através do conceito de *différance* e das noções de identidade, comunidade e democracia. Argumenta-se que as culturas não são intrinsecamente idênticas e que a hospitalidade ao “outro” constitui um elemento essencial para a configuração da própria identidade. Nesse contexto, o artigo explora as origens e as construções históricas da identidade europeia, bem como o conceito de europeização. Por fim, propõe uma desconstrução das dicotomias entre culturas “europeias” e “não-europeias”, sugerindo que o processo de integração turca desafia e redefine as fronteiras tradicionais de identidade da União Europeia.

Palavras-chave: Derrida; europeização; identidade; Turquia; União Europeia.

André Matos
Universidade Aberta; Centro de Estudos Globais; Instituto Jurídico Portucalense.
Luís Martins
Universidade do Minho

 [0000-0002-1259-1915](https://orcid.org/0000-0002-1259-1915)
[0009-0004-9769-4455](https://orcid.org/0009-0004-9769-4455)

Abstract

This article examines Turkey's accession process to the European Union, focusing on the issue of identity. Employing the theoretical framework of Jacques Derrida's thought, this study aims to analyze Europe's receptivity to Turkish identity, particularly through the concept of *différance* and the notions of identity, community, and democracy. It argues that cultures are not intrinsically identical to themselves, and that hospitality toward the “other” is essential to the configuration of one's own identity. In this context, the article explores the origins and historical constructions of European identity, as well as the concept of Europeanization. Finally, it proposes a deconstruction of the dichotomies between “European” and “non-European” cultures, suggesting that the Turkish integration process challenges and redefines the traditional boundaries of European Union identity.

Keywords: Derrida; European Union; europeanisation; identity; Türkiye.

Introdução

O processo de adesão da Turquia à União Europeia está entre os mais complexos (e seguramente o mais longo) da União. Desde o pedido turco de associação à CEE, a 31 de julho de 1959, que a relação entre os dois atores tem flutuado ora em direção à convergência, ora à dissociação. A literatura é abundante quanto aos motivos, de ambos os agentes, para esta dinâmica cíclica de aproximações e afastamentos: interesses materiais, custos económicos, dinâmicas políticas internas, pressão social, estímulos externos, diferenças fundamentais de visões sobre o mundo, entre muitos outros. Embora cada um desses fatores tenha mérito explicativo, menos frequentes são os estudos que têm abordado de forma aprofundada o impacto da questão identitária e da abertura cultural europeia à Turquia, uma questão central e particularmente relevante para compreender os entraves e as possibilidades de integração plena entre os dois.

Assim, o presente trabalho debruçar-se-á sobre a questão da identidade e cultura europeias e a sua abertura à turca, através da exploração de uma dimensão ainda carente de análise detalhada: as representações de identidade e cultura na dinâmica UE-Turquia, avaliadas sob a lente do pensamento de Jacques Derrida. O filósofo da desconstrução oferece uma abordagem teórica inovadora, sugerindo que a identidade cultural é uma construção permeável e dependente da relação com o “Outro”. Tal interpretação é particularmente relevante no contexto da integração turca, porque desafia os pressupostos tradicionais da europeização como um processo uniforme e coeso. Do ponto de vista societal, a análise de uma Europa potencialmente mais inclusiva – capaz de acolher e reconhecer a alteridade – é crucial num momento em que movimentos de exclusão e afirmação de identidades rígidas voltam a crescer no continente.

O pensamento de Derrida desempenha um papel central nesta

análise, na medida em que as suas contribuições enquadram esta problemática do ponto de vista teórico-conceitual. Assim, prevê-se *desconstruir* a dicotomia que se estabelece entre as culturas e identidades europeia e não-europeia – neste caso, turca, colocando a seguinte questão de investigação que orienta este trabalho: *Em que medida o processo de adesão da Turquia à União Europeia desafia e redefine as fronteiras identitárias e culturais da Europa?* Para responder a esta questão, a análise será estruturada em três partes interconectadas.

Numa primeira abordagem, far-se-á uma breve exposição daquele que é o pensamento de Derrida quanto à herança intelectual que, enquanto europeus, recebemos: *différance*; identidade; comunidade; democracia e Europa. Para o filósofo da desconstrução, conforme será explorado mais adiante, a cultura possui uma natureza intrinsecamente não homogênea, ou seja, não pode ser completamente idêntica a si mesma. Tal implica que qualquer cultura é constituída por elementos de alteridade que desafiam a sua própria identidade. Além disso, a conceção derrideana de comunidade repousa numa “impossibilidade” fundamental: uma comunidade verdadeiramente inclusiva é paradoxal, porque exige uma abertura ilimitada ao outro, algo que nunca é plenamente realizável. Esses aspetos destacam o carácter aporético da sua filosofia, que enfatiza a responsabilidade ética e a necessidade de acolher o diferente, sublinhando uma hospitalidade essencial em relação à alteridade.

Posteriormente, elaborar-se-á uma descrição histórica sucinta daquelas que são as putativas origens e pretensos da identidade europeia, emparelhada a uma análise lacónica do significado do termo “europeização”. Nesta secção, prevê-se descortinar o que se quer dizer quando se fala de europeização e quais são as implicações de tal fenómeno na abertura europeia à identidade turca.

Por fim, desconstruir-se-á, à luz do contributo derrideano, o

binómio identidade e cultura europeia *versus* identidade e cultura não-europeia (no caso, turca), de modo a dilucidar que, porventura, o fosso que se estabelece entre os dois conceitos não é tão claro e distinto quanto previamente pensado. Adicionalmente, expor-se-á o porvir que Derrida projetava para a Europa, e como o fenómeno da adesão turca à UE constitui uma instância exemplar da necessidade de, ao mesmo tempo, respeitar o outro e reconhecer o mesmo.

1. Jaques Derrida: Identidade, Comunidade, Europa

1.1. Derrida e a Herança Logocêntrica

Aos olhos de Jaques Derrida, “ser [...] significa herdar” (Derrida, 2006, p. 67-68). Contudo, esta nota que Derrida apresenta não acarreta consigo qualquer “fervor tradicionalista” (Derrida, 2006, p. 68). Desta forma, qualquer tipo de reação chauvinista não passa de uma *interpretação* da “estrutura de herança” (Derrida, 2006, p. 68). O filósofo da desconstrução quer com isto sublinhar que – quer queiramos ou saibamos, quer não – *ser* implica carregar connosco uma bagagem histórica, consequência do legado de pensamento que nos antecedeu. Todavia, esta herança que portamos possui certas idiossincrasias que influenciam, até hoje, o pensamento ocidental.

Na obra derrideana, a história intelectual do ocidente é fortemente vincada por um *etnocentrismo* – “que afirma a superioridade do denominado «Homem Ocidental» face a qualquer outro grupo humano” (Glendinning, 2011, p. 37) –, *fonocentrismo* – “que afirma uma certa prioridade àquilo que se denomina «fala» sobre o que se denomina «escrita»” (Glendinning, 2011, p. 37) – e *logocentrismo* – que enaltece a “inteligência supostamente única ao «Homem» [...] como capacidade para compreender uma ordem pura de inteligibilidade, ou «logos» ideal” (Glendinning, 2011, p. 37). Estas índoles, apesar de terem sofrido permutações ao longo do tempo, ostensivamente acentuam todas as mais relevantes obras do pensamento

europeu, desde Platão à hodiernidade.

Paralelamente, Derrida alega que a tradição que herdamos é, também, fortemente teleológica. Por teleologia entende-se a perspetiva “segundo a qual todos os seres da natureza têm um fim, um objetivo determinado” (Antunes et al., 2005, p. 172). Deste modo, a tradição filosófica ocidental augura uma civilização ou “Homem” final, um “Fim da História”, no qual o ser humano alcançará o paroxismo do seu desenvolvimento e compreenderá, por fim, o derradeiro significado da vida digna e do “Bem”.

Neste quadro, a obra derrideana coloca em questão os supracitados postulados, de modo a fenestrar na tradição um futuro diferente, que não vaticine ou anseie um “Fim da História”, um “Fim do Homem”. Nas palavras de Derrida, “se existe um imperativo categórico, ele consiste em fazer tudo para o futuro permanecer aberto” (Derrida & Ferraris, 2001, p. 83). Não obstante, esta atitude não implica apatia ou passividade quanto àquilo que o futuro guarda. Antes, urge agir aqui e agora para obviar a que tais narrativas que postulam a primazia da fala sobre a escrita; da cultura e identidade ocidental sobre as demais; do *logos* como *uno*, *único* e *singular*; das descrições teleológicas que pressupõem uma destinação final – “destinação que permaneceria prematura em qualquer futuro presente” (Glendinning, 2011, p. 40) – continuem a desempenhar um papel inquestionável na tradição filosófica do ocidente (Glendinning, 2011). Ademais, é impreterível, para Derrida, sublinhar a importância da democracia porvir, na medida em que, na sua essência, a democracia permanentemente continuará *por vir* – ponto que será analisado a fundo adiante.

1.2. Identidade, *Différance*, Desconstrução

Além da índole fonocêntrica, etnocêntrica, logocêntrica e teleológica que Derrida descortina na história do pensamento

ocidental, há ainda uma outra predisposição que deve ser investigada de modo mais aprofundado, a saber: a metafísica da presença. Este termo conota a tendência para “conceber conceitos filosóficos fundamentais como a verdade, realidade [a identidade], e o ser em termos de ideias como a presença, essência, identidade [com] e origem – e no processo ignorar o papel crucial da ausência e diferença” (*Deconstruction | Definition, Philosophy, Theory, Examples, & Facts*, n.d.).

Inegavelmente, na tradição filosófica ocidental, existe uma tendência para a “completa desambiguação daquilo que queremos dizer, [...] do significante”[1] (Glendinning, 2011, p. 54). Isto implica que uma das tarefas principais do filósofo perpassa por aproximar, o mais possível, o significado do significado *per se*, i. e., reduzir ao máximo a fissura que se estabelece entre a representação de um conceito (através de palavras, imagens, sons, etc.) e o conceito em si mesmo. Inúmeros exemplos se encontram, ao longo da história intelectual ocidental, desta tendência. Nomeadamente: a dicotomia platónica entre o mundo sensível (significante) e o mundo inteligível (significado)[2]; e a díade marxista que se estabelece entre a superestrutura (significante) e as relações e meios de produção adstritas à base (significado)[3]. Em ambas as instâncias, o primeiro elemento do binómio assoma-se como uma mera consequência, expressão ou imagem do segundo. Assim, corretamente se afirma, à luz de Derrida, que nestes pares existe uma clara hierarquia de identidade, na medida em que, à primeira vista, o significante depende do significado para existir. Não obstante, grande parte da obra derrideana dedica-se, precisamente, a inverter e demonstrar que tal estrutura piramidal não é tão clara e distinta quanto previamente pensado.

Para o filósofo da desconstrução, “o próprio de uma cultura é não ser idêntica a si mesma” (Derrida, 1995, p. 96) e, em adição, que a única “comunidade possível é a comunidade impossível” (Glendinning, 2011, p. 82) – traços que sublinham a

índole aporética do pensamento derrideano e, ao mesmo tempo, a responsabilidade e hospitalidade quanto ao diferente/outro.

Dito isto, deve-se indagar: de que modo é que conceitos como a realidade e a verdade e o ser são concebidos através de termos como a identidade (com), essência e presença, em detrimento da ausência e diferença? Por um lado, e em jeito de resposta, sugere-se um exemplo. Imagine-se uma Nação A. Como haveremos de a pensar ou identificar? Ora, num primeiro passo, é possível afirmar que a Nação A permanecerá a mesma Nação A – ou seja, será idêntica a si mesma – se, e apenas se, possuir uma série de propriedades *intrínsecas* únicas. Destarte, toda e qualquer outra Nação que não possuir essas mesmas propriedades, decerto não será a Nação A. Logo, a metafísica da identidade aparenta pressupor que “uma coisa tem a identidade que tem apenas enquanto permanece no presente como a mesma” (Glendinning, 2011, p. 60). Por outras palavras, a metafísica da presença obriga a que conceitos como a identidade, a realidade, a verdade, etc., sejam apenas idênticos a si mesmos, na medida em que, presentemente, possuam uma série de propriedades ou requisitos. Se algum dos quesitos fundamentais da Nação A for tolhido, então, com certeza, não estamos mais perante a Nação A. Neste prisma, a tendência logocêntrica também desempenha um papel capital, uma vez que pressupõe que os demais conceitos (como o de Nação A) têm de ser, ao mesmo tempo, dotados de propriedades presentes, e unos, indivisíveis, não suscetíveis de possuírem contradições. Numa nota final, a presença que a metafísica da presença postula não se trata, meramente, de uma presença temporal, mas também espacial. Ou seja, a Nação A será apenas idêntica a si mesma se possuir as propriedades que a identificam de forma independente do tempo e espaço.

Por outro lado, é possível conceber uma noção de identidade que não seja dependente de propriedades *intrínsecas*, mas *relacionais* (Glendinning, 2011, p. 61). Neste caso, a Nação

A será a Nação A, se, e só se, ocupar “posição particular na estrutura de diferenciação geral” (Glendinning, 2011, p. 62). Isto significa que a identidade se assoma em distinção e relação com outrem. Esta noção de identidade aparenta coadunar-se com a visão saussuriana de como os signos adquirem sentido (Saussure, 1994, p. 44). Independentemente, segundo este entendimento, pouco interessa se tal estrutura “é tida como real ou ideal”, importando apenas que “ela permaneça [...] em si mesma como presente” (Glendinning, 2011, p. 62), i. e., que a estrutura de diferenciação se mantenha igual.

Todavia, a conceção derrideana difere de ambas as sobreditas – conquanto se harmonize, ainda que parcialmente, com a segunda – que pensa a identidade como relacional. Para Derrida:

o que faz com que algo seja aquilo que é e não outra coisa (o que lhe garante a identidade que tem) não é (meramente) uma questão da sua relação de diferença com outras coisas num esquema geral ou estrutura geral de diferenciação [,] mas uma questão daquilo que ele denomina auto-diferença, uma diferença consigo mesma. [...] Ou seja, essa «alteridade» que está implícita em toda a identidade não é «o outro que esta não é», mas uma certa alteridade consigo mesma, o outro no mesmo (Glendinning, 2011, p. 62).

Para esclarecer este último ponto, far-se-á alusão ao neologismo frequentemente empregue pelo autor: *différance*. O vocábulo *différance* resulta do amálgama entre a palavra francesa “*différence*” – que significa diferença – e o verbo latino “*differe*”, cujo significado é protelar (Glendinning, 2011, p. 66). *Différance*, no contexto derrideano, assoma-se como a “condição de possibilidade de todas as identidades lexicais e conceptuais” (Glendinning, 2011, p. 65). Assim sendo, com *différance*, Derrida remete para a conjuntura que permite, antes do mais, qualquer *différence* (diferença). Procurando um exemplo ilustrativo deste “jogo sistemático de diferenças, de traços [ou vestígios] de alteridades, do espaçamento através do qual elementos

se relacionam uns com uns outros” (Derrida, 1982, p. 27) – *différance* –, poder-se-ia aduzir que a Nação B é apenas a Nação B porque, primeiramente, não é a Nação A, e que, nesse caso, corretamente se afirma que existe uma certa presença da Nação B, uma vez ela emana uma certa mesmice consigo mesma. Contudo, de mão dada com este último ponto, asseverar a presença da Nação B – ou invocá-la a existir – é reconhecer que tal invocação é “habitada pelos traços de formas que não são pronunciadas” (Culler, 2007, p. 97). Recorrendo à ideia de *fantologia* derrideana, os traços dos conceitos não invocados à existência (no caso anterior, de Nação A, Nação C, etc.) “assombram” a invocação presencial de uma qualquer identidade (Derrida, 2006, p. 202) – invocação que só pode ocorrer devido à *différance*. Deste modo, uma qualquer identidade resulta de diferenças com outras identidades – elemento presente – e, ao mesmo tempo, da expressão subtextual dos traços ou vestígios das formas que tal identidade não diretamente representa – elemento absente –, i. e., da diferença consigo mesma. Todo este argumento visa sublinhar que a metafísica que privilegia a presença – “a única metafísica que conhecemos” (Culler, 2007, p. 97) – não é capaz de explicar o fenómeno da identidade, e, além disso, depende fundamentalmente do outro componente do binómio (absência) para existir. Assim, o argumento derrideano categoricamente *desmantela* o raciocínio inerente à metafísica da presença “através de recursos internos à sua própria construção” (Glendinning, 2011, p. 72), efetivamente *desconstruindo-o*[4].

1.3. Comunidade, Democracia e Europa

Tal como demonstrado na secção anterior, grande parte da obra derrideana dedica-se a expor o modo como a tendência logocêntrica e a metafísica da presença, cunhos distintivos da tradição filosófica que herdamos, estão propensas a pensar “o único conceito possível [...] é um conceito que é uno, e consequentemente [...] um suposto «conceito» marcado por

polissemia irreduzível é impossível, impensável, estritamente sem sentido” (Glendinning, 2011, p. 80). Em contrapartida, Derrida salienta que “o único conceito possível [...] é o conceito impossível” (Glendinning, 2011, p. 80). A aporia^[5], para o filósofo da desconstrução, não torna o conceito inalcançável, mas afirma-se como a possibilidade da sua existência (Glendinning, 2011, p. 81). Por outras palavras, o assomar do conceito é apenas possível se este incluir, em si mesmo, as condições da sua alteridade. Ergo, o conceito possível é-o apenas em *différance* e num estado de aporia. Estabelecido isto, urge descortinar qual era a visão de Derrida face à comunidade política possível, natureza da democracia e Europa.

A filosofia política, desde a antiguidade até à modernidade – e mesmo hodiernamente –, postulou que a única comunidade possível e desejável é a “comunidade que é *uma*” (Glendinning, 2011, p. 82). É possível encontrar, em Platão, a conceção de que não existe “algum mal para a Cidade do que aquele que a dividir e tornar múltipla, em vez de uma” (Platão, 2017, p. 243). Mais tarde, Jean-Jaques Rousseau glosou que “quem quer que se recuse obedecer à vontade geral a isso será coagido por todo o corpo”, uma vez que “[e]nquanto vários homens reunidos se consideram como um corpo único, eles têm também uma única vontade, relativa à conservação comum e ao bem-estar geral” (Rousseau, 1999, pp. 27-104), enfatizando a noção de que uma qualquer comunidade deverá ser uma, independentemente da individualidade e/ou singularidade de cada um dos seus membros. Em adição, a comunidade política é também suscetível de ser descrita como a partilha de “sangue e solo” (Glendinning, 2011, p. 87), na medida em que os constituintes de tal organismo partilham tais cunhos. Não obstante, em Derrida, todos os pressupostos prévios são questionados. Isto não significa que exista uma renúncia irreversível e definitiva da possibilidade de igualdade entre os membros de uma qualquer comunidade. Antes, Derrida sugere que é imperativo compreender a natureza aporética da mesma, i. e., ter em consideração, ao mesmo

tempo, a “insubstituibilidade absoluta, a unicidade fundamental do outro singular”, por um lado, e a “igualdade de todos”, por outro (Glendinning, 2011, p. 90) – ou seja, a necessidade de coadunar a igualdade e a não-igualdade.

Na senda de Marx – apesar de a desconstrução não ser nem marxista, nem antimarxista (Glendinning, 2011, p. 86) –, Derrida sugere que se deve almejar por uma *Nova Internacional*, uma “aliança [...] sem organização, sem partido, sem nação, sem Estado, sem propriedade” (Derrida, 2006, p. 35). A responsabilidade da perseguição desta *Nova Internacional* – “[p]arca merecedora do nome comunidade” e que “pertence apenas à anonimidade” (Derrida, 2006, p. 113) – não recai sobre todos de igual maneira. Pelo contrário, há quem deva responder à sua avocação mais pronta e urgentemente. Dentro de tal conjunto encontram-se: (1) aqueles que conseguiram “resistir a uma certa hegemonia do dogma Marxista” (Derrida, 2006, p. 113); (2) aqueles que “insistiram em conceber e praticar esta resistência sem mostrar qualquer leniência face a tentações reacionárias, conservadoras ou neoconservadoras, anti-científicas ou obscurantistas” (Derrida, 2006, p. 113); (3) aqueles que “prosseguiram incessantemente de forma hiper-crítica, [ou destrutiva], em nome de um novo Iluminismo para o século porvir” (Derrida, 2006, p. 113). Destarte, corretamente se afirma que o aforismo que a *Nova Internacional* gera recai, sobretudo, nos ombros de Derrida e daqueles cuja mundivisão se coaduna a dele.

Porém, no âmbito desta *Nova Internacional*, “aliança sem instituição” (Derrida, 2006, p. 107), não é claro – ainda – como se pode coadunar a singularidade irreduzível de cada um e, ao mesmo tempo, a igualdade entre todos. Neste quadro, Derrida sugere que, ao invés de dar seguimento à “comunidade de amigos”^[6] (Derrida, 2005, p. 19) que dominou a tradição filosófica ocidental até aos dias de hoje, urge dar um novo futuro à herança europeia e ao ocidente. A solução para a conjuntura

aporética que se tem vindo a traçar, perpassa pela democracia, e, mais especificamente, pela “ideia democrática que cada um (todos, alguém) conta como *um*” (Glendinning, 2011, p. 89). Este preceito é solene, na medida em que, se qualquer um e todos contam como *um*, então, de certo modo, partilham uma mesma identidade. No entanto, compreender que, num contexto democrático, todos partilham uma certa identidade, não implica que a irredutível singularidade de cada um seja tolhida.

Contudo, é crucial analisar este postulado mais aprofundadamente. Como Derrida sugere em *Politics of Friendship*:

Não existe democracia sem o respeito pela irredutível singularidade ou alteridade, mas não existe democracia sem a «comunidade de amigos» [...], sem o cálculo de maiorias, sem sujeitos identificáveis, estabilizáveis, representáveis, todos iguais. Estas duas leis são irredutíveis uma à outra. Tragicamente irreconciliáveis e para sempre em ferida. [...] Mais sério que uma contradição, o desejo político é para sempre lastrado pela disjunção destas duas leis (Derrida, 2005, p. 19).

Por conseguinte, a democracia encontra-se num permanente estado de inquietação, incapaz de harmonizar estas duas leis aparentemente inconciliáveis. Ou seja, a democracia nunca foi, não é, e nunca será *uma*. Trata-se, ergo, do “(outro) de qualquer política que seria elaborada em termos de uma concepção teleo-messiânica do próprio fim do Homem” (Glendinning, 2011, p. 92). A *fortiori*, portanto, a democracia – devido à sua própria natureza – opõe-se a qualquer concepção política *teleológica* – porquanto nunca *chega* ou *atinge* a humanidade, mantendo-se num constante limbo, consequência das duas contraditórias leis supracitadas –, *logocêntrica* – dado que nunca é *uma*, mas aporética – e marcada pela *metafísica da presença* – posto que nunca é (no presente), estando sempre por vir.

Estas são as âncoras que escoram a visão de Derrida face à Europa. Assim, é imperativo “re-identificar [a] Europa” (Derrida, 1995, p. 128), abri-la ao que “não é, nunca foi nem nunca será

a Europa” (Derrida, 1995, p. 128) e “acolher o estrangeiro para o integrar, mas também para reconhecer e aceitar a sua alteridade” (Derrida, 1995, p. 128). Além do mais, o dever que a *Nova Internacional* engendra requer que a Europa – re-identificada – consiga:

assumir a herança europeia, e *unicamente* europeia, de uma ideia de democracia, mas manda também reconhecer que esta, tal como o direito internacional, nunca é dada, que o seu estatuto não é de uma ideia reguladora em sentido kantiano, mas antes qualquer coisa que resta por pensar e por vir: não que ocorra certamente amanhã, não a democracia (...) *futura*, mas uma democracia que deverá ter a estrutura da promessa – e *portanto a memória do que traz o porvir aqui e agora*. (Derrida, 1995, p. 129).

2. Europeização, Origens da Identidade Europeia e o Outro (Turquia)

A primeira identificação do espaço geográfico europeu deve-se aos gregos que classificaram a Europa como a área que se estendia entre os Montes Urais e o Atlântico (Pérez-Bustamante, 1995). Surpreendentemente para o leitor hodierno é não se incluírem a si mesmos em tal classificação, alegando, meramente, que a Europa era aquela região que norteava a Grécia, tocando no oceano Atlântico (Pérez-Bustamante, 1995). Tal região, ademais, possuía (e possui) um “mosaico de paisagens e climas e uma pluralidade de raças, das quais surgiria uma grande diversidade de línguas e culturas” (Pérez-Bustamante, 1995). Num primeiro momento, portanto, é possível diagnosticar uma miríade de alteridades entre os demais povos da Europa, e nenhuma aparente harmonização. Contudo, como Rogelio Pérez-Bustamante (1995) sublinha, o que catalisou a génese de uma identidade europeia comum:

Foi precisamente o choque das duas civilizações (árabes e Europeus) que, sem dúvida, a consciência de uma certa identidade da Europa, que se reflete na própria denominação do «europeus» (...), e assim designando a comunidade continental que se defendia perante um

inimigo externo (Pérez-Bustamante, 1995, p. 10)

Mais tarde, com a expansão e engrandecer do império Otomano, Eneas Silvio Piccolom (1405-1464) identificou na Europa a nossa pátria, nossa casa (Pérez-Bustamante, 1995: 17). Esta declaração vincou um virar de página marcado pela equiparação da “Europa ao Cristianismo”, e os “europeus aos cristãos” (Pérez-Bustamante, 1995, p. 17).

Já na era moderna, o projeto kantiano – inspirado por Rousseau – que previa a criação de uma “Federação Geral de Estados Europeus” (repúblicas livres) (Pérez-Bustamante, 1995, p. 22), também contribuíram para a consolidação de uma concepção de Europa, concepção que, como Derrida glosaria, herdamos – quer o queiramos ou saibamos, quer não.

Esta brevíssima^[7] compilação de alguns dos mais relevantes legados que fundaram o projeto europeu, serve apenas para enfatizar que a ideia de “Europa”, como conceito *uno e indivisível*, sofreu permutações ao longo do tempo. Adicionalmente, tais alterações, por vezes, não são passíveis de coadunação. Como haveremos de harmonizar, afinal, a concepção primeira, que exclui a Grécia do plano europeu, e a última, cuja possibilidade depende fortemente do contributo intelectual grego para a sua génese? Contudo, seria um equívoco considerar a identidade europeia como a amálgama de preceitos sincréticos e irreconciliáveis – como aduzido na secção anterior pelo filósofo da desconstrução, existe uma “herança europeia, e *unicamente europeia*” (Derrida, 1995, p. 129).

Efetivamente, Derrida afirma que, um dos cunhos fundamentais da identidade europeia hodierna – consequência do legado moderno que herdamos – é ver-se a Europa, a si mesma, “a partir do seu fim” (Derrida, 1995, p. 105). Isto é, a identidade europeia encontra-se escorada numa concepção teleológica – que almeja ou augura um determinado fim, como uma Federação de Repúblicas livres ou como a junção de comunidades cristãs

–, mas também herdeira de regimes norteados por tendências sobretudo logocêntricas^[8].

Não obstante, é irrefragável que a Europa e, especificamente, a experiência da União Europeia denota uma organização inusitada na história dos ordenamentos políticos. De facto, a União Europeia representa um “arranjo político que desafia uma definição ou categorização simples e não se encaixa em ideias ortodoxas sobre política ou governo” (Olsen & McCormick, 2018, p. 13). Por um lado, a UE possui algumas das características comumente atribuídas a organizações internacionais – “os seus membros são estados-nação, a filiação é voluntária, [etc.]” (Olsen & McCormick, 2018, p. 23) –; por outro lado, a União detém alguns cunhos característicos de um Estado – “tem fronteiras internacionalmente reconhecidas [...], existe um sistema [e]uropeu de leis às quais todos os estados integrantes estão sujeitos, [etc.]” (Olsen & McCormick, 2018, p. 23). No entanto, como Olsen e McCormick prontamente sublinham, a UE “não é nem uma coisa nem a outra” (Olsen & McCormick, 2018, p. 23). Noutro termo, a condição da União Europeia aparenta encontrar-se num constante estado de aporia (Lashyn, 2021). Isto porque a UE respeita a singularidade irredutível de cada membro, sua cultura e identidade e, ao mesmo tempo, redefine o que significa ter uma identidade e cultura comum (Lashyn, 2021).

Num outro prisma, e tal como sobredito, o processo de adesão da Turquia à União Europeia tem-se vindo a mostrar, e recorrentemente, como um dos mais conturbados. Existe uma pletora de fatores que agilizam tal tendência – porém, prevê-se analisar, aqui, apenas os diretamente relacionados com questões de identidade e cultura. Com efeito, como Aristotle Tziampiris (Arvanitopoulos, 2008, p. 67) refere, uma das pedras angulares que alimenta crispções entre defensores e opositores da adesão turca cinge-se à religião dominante na Turquia: o Islão. Como já referido, na génese da identidade europeia encontra-se, precisamente, a ameaça árabe e, mais

tarde, otomana. Portanto, tratando-se a Turquia de uma república que, apesar de secular, é maioritariamente islâmica, desperta, quando menos, relutância quanto à sua adesão à UE, e, quando mais, uma reação adversa fortíssima face à religião em questão – islamofobia (Arvanitopoulos, 2008, p. 71). O mesmo autor aproveita para mencionar, ademais, que os receios que os demais europeus têm quanto ao islão são infundados, conquanto afetem, independentemente, o processo de adesão (Arvanitopoulos, 2008, p. 68). Neste quadro, os muçulmanos e, por extensão, a Turquia, são vistos como o “outro” da Europa (Arvanitopoulos, 2008, p. 68).

Complementarmente, subsiste ainda uma visão monolítica e aleivosa em relação aos islamitas que os caracteriza como “pobres, [com] panos de fundo religiosamente conservadores, muito dependentes do Estado de bem-estar social, hostis quanto à homossexualidade, contrários aos direitos das mulheres, [etc.]” (Arvanitopoulos, 2008, p. 69), bem como terroristas (Arvanitopoulos, 2008, p. 69). Esta percepção, por um lado, ignora a variedade que existe dentro do próprio islão (Arvanitopoulos, 2008: 71), e, por outro lado, alimenta a noção que considera “os muçulmanos como uma potencial fonte de terrorismo jihadista [concluindo que] são fundamentalmente incapazes (ou pouco dispostos) de se assimilarem à sociedade [e]uropeia dominante” (Arvanitopoulos, 2008, p. 70). Por corolário, liminarmente rejeitam a adesão turca à UE, “mesmo se os critérios de Copenhaga forem cumpridos” (Arvanitopoulos, 2008, p. 70).

Uma visão menos intransigente quanto à adesão turca poderia alegar, contudo, que a europeização da Turquia é condição *sine qua non* para a adesão do país à UE. Uma aceção possível de europeização – definição tendencialmente construtivista (Matos, 2015)[9] –, providenciada por Radaelli (Featherstone & Radaelli, 2003), conceitua a europeização como:

um processo de construção, difusão e institucionalização de regras formais e informais, procedimentos, paradigmas políticos, modos

de fazer as coisas, e crenças e normas partilhadas que são primeiramente definidas e consolidadas na criação das decisões da UE e depois incorporadas na lógica dos discursos domésticos, estruturas políticas e políticas públicas (Featherstone & Radaelli, 2003, p. 30).

Ainda em Radaelli é possível descortinar uma pronunciada tendência para julgar que a “União não é apenas capaz de influenciar estruturas formais, mas também os valores, as normas e os discursos” (Matos, 2015: 64). *Ergo*, é possível sintetizar a europeização deste modo: “uma série de processos que promovem transformações nos países recipientes para que estes se aproximem e partilhem os padrões europeus político-económicos e socio-culturais” (Matos, 2014, p. 131).

3. Desconstrução e a Abertura da Identidade Europeia à Turca

Na díade identidade-europeia e identidade-não europeia (turca, no caso), o primeiro elemento encontra-se na posição hierárquica superior, devido ao cunho *etnocêntrico* que herdamos e que eleva o “«Homem Ocidental»” sobre os demais (Glendinning, 2011, p. 37). O corolário subentendido na passagem anterior é que a Turquia não faz parte do “Ocidente”. Não obstante, como demonstrado na secção anterior, a identidade otomana – cujo legado alimenta, até hoje, a identidade turca (Arvanitopoulos, 2008, pp. 195-196) – desempenhou um papel fulcral na criação de uma identidade europeia. Isto significa que o segundo elemento do binómio sobredito é tido como, ao mesmo tempo, inferior ao primeiro, mas também como a condição da sua própria existência. A identidade europeia não existiria caso o “outro” otomano (e turco) não existisse.

Simultaneamente, como descrito anteriormente, “o que faz com que algo seja aquilo que é e não outra coisa [é] uma diferença consigo mesma” (Glendinning, 2011, p. 62). Assim, a Europa

possui a identidade que possui porque é detentora de uma diferença consigo mesma. Resgatando o conceito de *fantologia*, a identidade turca “assombra” o próprio conceito de Europa, ou seja, a avocação da identidade europeia arrasta consigo o elemento absente que é a identidade turca. Por outras palavras, e iterando o mote do parágrafo anterior, a identidade turca constitui a condição de existência da própria identidade europeia – e vice-versa.

Isto serve para sublinhar que, quando chegar o momento de abrir uma cultura à outra, uma identidade à outra, não faz sentido tentar tolher as suas alteridades, porquanto tal significaria a destruição de ambas – opondo-se, portanto, a quaisquer tendências islamofóbicas. Não obstante, isto não implica que a adesão da Turquia à União Europeia, por exemplo, não exija transformações.

Para Derrida, a natureza do conceito de democracia opõe-se às tendências *logocêntricas*, *teleológicas* e marcadas pela *metafísica da presença* (Glendinning, 2011, p. 92). É incauto, contudo, julgar que esta democracia se implementará a si mesma. Antes, é necessário portar a ideia de democracia conosco (Derrida, 1995, p. 129) e agir aqui e agora para obviar a que as tendências referidas singrem (Glendinning, 2011, p. 40). A nossa ação deve ser norteadada pela possibilidade de uma “aliança [...] sem organização, sem partido, sem nação, sem Estado, sem propriedade” (Derrida, 2006, p. 35), pseudo-comunidade que dê relevância à identidade partilhada por todos – oriunda do conceito de democracia – e, ao mesmo tempo, à irredutível identidade de cada um.

Isto requer que o processo de europeização não se trate, *per se*, de um movimento na direção da total equalização da cultura e identidade turca à europeia, no sentido de criar uma comunidade que seja *uma*; mas que seja um processo que vise promover os preceitos da *Nova Internacional* e da democracia derrideana, i. e., que promova instituições e normas que permitam “respeitar a

diferença, o idioma, a minoria, a singularidade, mas também a universalidade do direito formal, o desejo de tradução, o acordo e a univocidade, a lei da maioria, a oposição ao racismo, ao nacionalismo, à xenofobia” (Derrida, 1995, p. 129).

Ao fim e ao cabo, urge que a aporia que alicerça a própria União Europeia (Lashyn, 2021) fenestre no futuro da Europa um porvir que respeita o “dever [que] manda não apenas acolher o estrangeiro [turco] para o integrar, mas também para reconhecer e aceitar a sua alteridade” (Derrida, 1995, p. 128). Por outras palavras, é imperativo que a abertura europeia à identidade e cultura turca se faça sem tolher os inquebrantáveis cunhos da sua identidade e cultura que respeitem, também, os preceitos da *Nova Internacional* e intrínsecos à democracia.

Conclusão

Partindo do contributo seminal e aclarador de Jaques Derrida, mostrou-se que a identidade europeia, ao contrário do corriqueiramente julgado, existe num constante estado de aporia. Neste quadro, as demais identidades não-europeias – designadamente, a turca – servem como condição *sine qua non* para a sua existência. Paralelamente, sublinhou-se, ainda, a importância da democracia como a única organização política capaz de dar um novo futuro à Europa e, latamente, ao Ocidente. Efetivamente, o conceito de democracia, porque se encontra num constante estado de limbo aporético, é contrário aos preceitos *teleológicos*, *logocêtricos* e marcados pela *metafísica da presença* que cunharam e cunham, até hoje, o pensamento que – enquanto europeus – herdamos. Destarte, a democracia e sua promoção devem desempenhar um papel fundamental na abertura da identidade e cultura europeia à turca. Até porque, ademais, a democracia, e apenas a democracia, pode fazer com que as alteridades irredutíveis de ambos os atores sejam respeitadas e, ao mesmo tempo, promover uma conjuntura na qual todos partilham uma identidade comum: a de alguém e

todos contarem como um.

Porém, apesar de a desconstrução desta quadra promover um cenário altamente respeitoso e tolerante não é claro ainda, tal como supracitado, que essa seja a realidade. Alegar que residem ainda vestígios de intolerância face ao “outro” seria menosprezar a intolerância que hoje peja muitos discursos na Europa. Face a isto, urge agir aqui e agora, no sentido de tolher narrativas que postulem que a europeização se cinge a imperialismo cultural europeu.

Refletindo sobre a abordagem empregue, por fim, é necessário promover a desconstrução sistemática e a nível académico dos discursos que endossam o pior derrideano, de modo a demonstrar que a promoção cega de uma identidade e cultura não causa senão o seu cessamento. Contudo, e numa nota mais crítica, é de sublinhar que a análise aqui realizada não é capaz de descrever uma miríade de outras problemáticas, porquanto não se debruça – pelo menos diretamente – sobre questões matérias. Destarte, endossa-se, lhanamente, que análises futuras sobre a relação Europa-Turquia combinem, ao mesmo tempo, e aporeticamente, análises materiais e imateriais.



Fotografia do filósofo Jacques Derrida

Referências Bibliográficas

ANTUNES, A., Estanqueiro, A., e Vidigal, M. (2005). *Dicionário Breve de Filosofia*. Lisboa: Editorial Presença.

ARENDT, H. (1979). *The Origins of Totalitarianism*. Orlando: Harcourt Brace & Company.

ARVANITOPOULOS, C. (Ed.). (2008). *Turkey's Accession to the European Union: An Unusual Candidacy (The Konstantinos Karamanlis Institute for Democracy Series on European and International Affairs)*. Atenas: Springer.

BEARDSWORTH, R. (2013). *Derrida and the Political*. Nova Iorque: Taylor & Francis.

BENNINGTON, G. (2000). *Interrupting Derrida*. Nova Iorque: Routledge.

CULLER, J. (2007). *On Deconstruction*. Nova Iorque: Amsterdam University Press.

DERRIDA, J. (1982). *Positions*. Chicago: The University of Chicago Press.

DERRIDA, J. (1992). *Force of law: The 'mystical foundations of authority'*. London: Routledge.

DERRIDA, J. (1995). *O Outro Cabo*. Coimbra: A Mar Arte.

DERRIDA, J. (2005). *THE POLITICS OF FRIENDSHIP*. Londres: Verso.

DERRIDA, J. (2006). *Specters of Marx: The State of the Debt, The Work of Mourning & the New International*. Nova Iorque: Routledge.

DERRIDA, J., e Ferraris, M. (2001). *A Taste for the Secret*. Cambridge: Polity.

DERRIDA, J., e Johnson, B. (2017). *Dissemination*. Londres: University of Chicago Press.

ENCYCLOPEDIA BRITANNICA. n.d. deconstruction | Definition, Philosophy, Theory, Examples, & Facts. [Em linha]. [Consultado em 18 de julho de 2022]. Disponível em <https://www.britannica.com/topic/deconstruction#ref748386>

FEATHERSTONE, K., e Radaelli, C. M. (2003). *The Politics of Europeanization*. Nova Iorque: Oxford University Press.

GLENDINNING, S. (2011). *Derrida: A Very Short Introduction*. Nova Iorque: Oxford University Press.

GLENDINNING, S. (2016). «Derrida and the Philosophy of Law and Justice». *Law and Critique*, 27(2), 187–203. <https://doi.org/10.1007/s10978-016-9183-2>

LAWLOR, L. (2018). Jacques Derrida (Stanford Encyclopedia of Philosophy). [Em linha] Stanford.edu. [Consultado em 18 de julho de 2022]. Disponível em <https://plato.stanford.edu/entries/derrida/>

WOLFF, J. (2003). Karl Marx (Stanford Encyclopedia of Philosophy). [Em linha]. Stanford.edu. [Consultado em 18 de julho de 2022]. Disponível em Encyclopedia of Philosophy. <https://plato.stanford.edu/entries/marx/>

LASHYN, S. (2021). «The Aporia of EU Citizenship». *Liverpool Law Review*, 42(3), 361–377. <https://doi.org/10.1007/s10991-021-09279-y>

MATOS, A. (2014). A Constructivist perspective on EU'S democracy promotion in Turkey. [Em linha]. Repositório Universidade Nova. [Consultado em 18 de julho de 2022]. Disponível em <http://hdl.handle.net/10362/13206>

MATOS, A. (2015). *EU's democracy promotion in Turkey*. Lisboa/Paris: Nota de Rodapé.

MÜFTÜLER-BAÇ, M. (2008). «Turkey's Accession to the European Union: The Impact of the EU's Internal Dynamics». *International Studies Perspectives*, 9(2), 201–219. <https://www.jstor.org/stable/44218542>

OLSEN, J., & McCormick, J. (2018). *The European Union*. Nova Iorque: Van Haren Publishing.

PÉREZ-BUSTAMANTE, R. (1995). *Historia política de la Unión Europea, 1940–1995*. Madrid: Dykinson.

PLATÃO. (2017). *República*. Silveira: BookBuilders.

ROUSSEAU, J.-J. (1999). *O Contrato Social* (4.ª ed.). Mira-Sintra – Mem Martins: Publicações Europa-América.

SAUSSURE, F. (1994). *Course in General Linguistics*. Nova Iorque: Columbia University Press.

Notas

[1] Na semiótica europeia saussuriana – remetente a Ferdinand de Saussure (1857-1913) – o *signo* constitui uma identidade psíquica dual, composta por duas partes inseparáveis: o *significante* e o *significado*. Neste domínio, o signo alude a algo passível de comunicar algo, ao passo que o significante é uma imagem acústica que serve de representante do significado. Ou seja, o significante assoma-se como a imagem ou expressão do significado, i. e., do conceito.

[2] Um dos cunhos fundamentais da obra de Platão é o denominado *dualismo* platónico. Na senda da alegoria da caverna platónica, existe um mundo sensível ou das imagens, acessível pelos sentidos (significante), e um mundo das formas ou ideias, composto por universais e conceitos *unos* e indivisíveis (significado) (Platão, 2017: 243). Neste quadro, tudo quanto é acessível pelos sentidos e, portanto, pertence ao mundo das imagens, constitui apenas uma representação ou expressão daquilo que existe, verdadeiramente, no mundo das formas. É possível, ainda, distinguir um único e indivisível conceito na obra platónica que aparenta escorar as demais formas e, por consequência, o mundo sensível, a saber: a forma do *Bom* (Platão, 2017: 243).

[3] Uma das premissas fundamentais do contributo marxista é que, as mais das vezes, as demais expressões que se encontram na superestrutura (ideologia, religião, estética, moralidade, etc.) de uma qualquer sociedade são contingentes da estrutura económica dessa mesma sociedade. Ergo, “a natureza da estrutura económica de uma sociedade é explicada pelo grau de desenvolvimento das suas forças produtivas, e a natureza da superestrutura [...] é explicada pela natureza da estrutura económica” (Karl Marx (Stanford Encyclopedia of Philosophy), 2020).

[4] Como Barbara Johnson glosa no prefácio da obra *Dissemination* (Derrida & Johnson, 2017):

“Desconstrução não é uma forma de vandalismo textual desenhado para provar que o significado é impossível. Na verdade, a palavra «des-construção» está intimamente relacionada não com a palavra «destruição» [...] mas com a palavra «análise», que etimologicamente significa «desfazer» – um sinónimo virtual para «des-construir». A desconstrução de um texto não se operacionaliza através de uma dúvida aleatória ou um ceticismo generalizado, mas pela cuidadosa provocação de forças antagónicas de significação dentro do próprio texto” (Derrida & Johnson, 2017).

Deste modo, a desconstrução assoma-se como o desmantelamento de certos postulados de um qualquer texto. Contudo, como grifado no exergo anterior, a desconstrução tem de se realizar *dentro do próprio texto*. Esta condição *sine qua non* assevera-se, porquanto os textos nos quais a desconstrução opera constituem a única herança que recebemos, e, consequentemente, a única *linguagem* passível de ser usada para a sua própria desconstrução. Adicionalmente, a desconstrução procede-se em relação a binómios que pejaram (e pejam) o pensamento filosófico ocidental – como presença e ausência; Homem e animal; natureza e cultura; etc. –, nos quais um dos elementos é visto como hierarquicamente superior. Deste modo, a desconstrução prevê demonstrar que o elemento inferior é, primeiramente, detentor das qualidades que garantem a existência do elemento superior (Bennington, 2000: 11), e que, por consequência, a hierarquia que se estabelece entre os dois elementos da díade não é tão clara e distinta como anteriormente julgada.

[5] O termo *aporia*, etimologicamente, provém do grego *aporos* (Beardsworth, 2013: 32). Semanticamente, o termo conota “algo que é impraticável”, ou um “[p]roblema insolúvel” (Beardsworth, 2013: 32) – um impasse. Ademais, *aporia* não se trata de um “sinónimo requintado de paradoxo”, porquanto “é caracterizada por uma posição oculta e fervorosa no seu próprio âmago” (Lashyn, 2021). O conceito de *aporia* desempenha um papel crucial e inegável na obra de Derrida. O exemplo ilustrado por Lashyn (Lashyn, 2021), em *The Aporia of EU Citizenship*, que sublinha a coexistência da exigência de “preservar a soberania estatal e diferença cultural dos Estados Membros, por um lado, e a necessidade de construir uma união ainda mais próxima e uma identidade comum, por outro lado” (Lashyn, 2021). Neste caso, os dois imperativos embatem um com o outro, impossibilitando uma solução direta e simples – gerando, portanto, uma *aporia*. Contudo, é nesta condição aporética que a União Europeia é possível.

[6] Em *The Politics of Friendship* (2005), Derrida glosa que, tradicionalmente, toda e qualquer comunidade política havia sido concebida como uma “comunidade de amigos” (Derrida, 2005: 19), i. e., como um agrupamento de indivíduos que partilham uma qualquer identidade. Ou seja, a comunidade era entendida um ajuntamento de amigos, cuja conexão se devia à partilha de uma qualquer identidade. A reversão modal derrideana perpassa, em compensação, por sublinhar a importância da ausência e não-identidade. Donde o filósofo da desconstrução endossar que a convencional noção de comunidade deve ser substituída por uma que, ao mesmo tempo, e aporeticamente, dê importância à identidade partilhada e a irredutível identidade de cada um – movimento que Derrida epitetou de *Nova Internacional* (Glendinning, 2011: 86-87).

[7] Para uma leitura mais aprofundada ver: *Historia política de la Unión Europea* (1995), por Pérez-Bustamante.

[8] Neste caso, o recurso ao logocentrismo prende-se à conceção de que a identidade europeia deve constituir uma *unidade indivisível*, que se volta sobre características racionais, ideais, linguísticas, etc. Para ilustrar que – hoje – somos herdeiros de tal conceção apresenta-se um exemplo: a Alemanha nazi previa, tal qual qualquer outro regime totalitário, a total uniformização e unidade dos elementos irredutivelmente singulares da sociedade alemã (Arendt, 1979). Deste modo, a individualidade de cada um dever-se-ia tolher no sentido da construção da unidade, unidade que se assumiria nas mãos do Estado (Arendt, 1979). Esta tendência totalitária ilustra a preocupação de Derrida face ao “pior”. Para Derrida, o pior significava a tendência para “fazer com mais do que um apenas um, fazer, a partir de uma divisão, uma soberania indivisível” (Jacques Derrida (Stanford Encyclopedia of Philosophy), 2021). Ou seja, o pior acontecia “quando o outro ao qual alguém se relaciona é completamente apropriado ou completamente dentro do alguém” (Jacques Derrida (Stanford Encyclopedia of Philosophy), 2021). Isto significa que não há lugar para “polissemia irredutível” (Glendinning, 2011: 80) ou para a singularidade indomável de cada um. Logo, face à Europa, o filósofo urge que devemos “*também* antecipar e guardar o cabo, porque, sob o motivo, que pode tornar-se slogan, do inantecipável ou do absolutamente novo podemos temer ver retornar o fantasma do pior” (Derrida, 1995: 100).

[9] Fez-se recurso a uma aceção de cunho construtivista, apesar de ser possível que alguns dos postulados chave ontológicos e epistemológicos não se coadunarem, totalmente, com a investigação efetivada aqui, porquanto a definição compreende que a UE e, mais especificamente, o processo de europeização tem efeitos tangíveis (materiais) e intangíveis (imateriais) sobre as culturas e identidades abordadas (Matos, 2015: 63). Em adição, prevê também um processo de “internalização” que excede a “mera importação” da “identidade e discurso” (Matos, 2014: 330), por parte dos destinatários da europeização. Porém, como já exposto, a indagação aqui efetivada é extremamente cética quando à desejabilidade da adoção descomedida de “padrões socioculturais” (Matos, 2014: 131) europeus por parte de outras culturas, aquando do processo de europeização. Como Simon Glendinning (Glendinning, 2011) explica, “[a Lei], Derrida argumenta, é ainda assim a melhor maneira, a maneira mais *justa*, que nós temos para organizar uma resposta [...] às [irredutíveis] singularidades” (Glendinning, 2011: 97). Isto significa que, aos olhos do filósofo da desconstrução, o modo mais profícuo e justo para assegurar que o pior e sua tendência homogeneizadora não sucedem é através da Lei (na aceção garantida no Direito). Esta Lei encontra-se em constante aporia com a ideia de Justiça, porquanto a Lei deve ser aplicada universalmente, ao passo que a Justiça será sempre singular, aplicável caso-a-caso (Glendinning, 2011: 97). Ainda assim, como Derrida consubstancia, “a justiça incalculável requer que calculemos” (Derrida, 1992: 28). Adicionalmente, como Simon Glendinning adiciona, é possível obter progresso “através de lutas político-jurídicas contra a inadequação experienciada de leis prevalecentes, e tais avanços são reais e necessários” (Glendinning, 2016). Contudo, é imperativo tolher o potencial universalizador e, consequentemente, homogeneizador da Lei. O que implica que, fitando o caso em questão, a europeização deve promover a estrutura que permita a operacionalização aporética da irredutibilidade singular de cada um e, ao mesmo tempo, a calculabilidade da Lei. Não obstante, não se deve silenciar e interromper as ídoles da cultura e identidade turca que se coadunam com tal estrutura. I. e., a europeização não deve incidir sobre o foro não contrário à operacionalização aporética sobredita. Feito que, sublinhe-se, a União Europeia tem conseguido efetivar nos demais países pertencentes, permitindo a continuação das suas línguas, culturas, etc., chegando até a enaltece-las. Numa palavra, é necessário: “respeitar a diferença, o idioma, a minoria, a singularidade, mas também a universalidade do direito formal, o desejo de tradução, o acordo e a univocidade, a lei da maioria, a oposição ao racismo, ao nacionalismo, à xenofobia” (Derrida, 1995: 129).

