

# A PERSISTÊNCIA DA EUROPA COMO MEDIDA DA MODERNIDADE: A PROPÓSITO DA EPOPEIA HABERMASIANA

## THE PERSISTENCE OF EUROPE AS THE MEASURE OF MODERNITY: NOTES ON THE HABERMASIAN EPIC

*Marcos de Jesus Oliveira<sup>1</sup>*

**Resumo:** O objetivo do presente trabalho é apresentar as relações entre eurocentrismo como padrão cognitivo imperial e o pensamento social de Jürgen Habermas. Tal análise será levada a cabo pela discussão do método comparativo bastante comum à tradição das ciências sociais europeias e cujo uso em Habermas torna possível descrever o monismo universalista característica de sua teoria em que a Europa é tomada como norma, significante mestre, medida de todas as outras sociedades e civilizações do mundo. Para desenvolver o objetivo delineado, foram escolhidas, basicamente, duas obras, uma dos anos de 1980 e outra do início do século XXI com o intuito de mostrar como a narrativa habermasiana se mantém basicamente presa ao que designamos por padrão cognitivo imperial europeu pela qual se entevê uma geopolítica de classificação da população mundial cuja dinâmica se iniciou em 1492 com a conquista da América.

**Palavras-chave:** Modernidade. Colonialidade. Jürgen Habermas.

**Abstract:** The objective of the present work is to present the relations between Eurocentrism as an imperial cognitive pattern and the social thought of Jürgen Habermas. Initially, we will discuss the presuppositions implicit in the Habermasian theorization of modernity: its philosophy of history and its spatial-geographical assumptions. Such an analysis will be carried out by discussing the comparative method quite common to the tradition of the European social sciences and whose use in Habermas shows his vision on Europe as the norm, a measure of all other societies and civilizations of the world. Following the objective outlined, two works were chosen: one from the early 1980 and the other from the beginning of the 21st century in order to show how the Habermasian narrative remains attached to what we call European imperial cognitive pattern from which it is possible to see a geopolitics of world population classification.

**Keywords:** Modernity. Coloniality. Jürgen Habermas.

### INTRODUÇÃO

Escrita no contexto do pós-2<sup>a</sup>. Guerra Mundial, *A dialética do esclarecimento* de Theodor Adorno e Max Horkheimer pretendeu ser uma das críticas mais duras e incisivas à promessa de liberdade, de felicidade e de progresso da razão iluminista europeia cuja consequência mais drástica foi a produção de sociedades totalitárias, sem espaço para a diferença. O pensamento de Jürgen Habermas, comumente, apontado como um dos mais importantes da tradição do pensamento social alemão, é, em alguma medida, uma resposta ao “beco-sem-saída” da teoria crítica da chamada Escola de Frankfurt. Com sua teoria do agir comunicativo, Habermas aspirou dar prosseguimento ao seu projeto, como ele mesmo disse, de “fundamentação teórico-linguístico das ciências sociais”,

<sup>1</sup> Universidade Federal da Integração Latino-Americana (UNILA). Doutor em Sociologia. E-mail: oliveiramarck@yahoo.com.br.

evidenciando o caráter inacabado da modernidade e buscando nela elementos para a reconstrução da utopia social, alternativas à “jaula de ferro” da modernidade, no dizer weberiano.

Ao argumentar em favor da necessidade de levar adiante o projeto da modernidade europeia, o pensamento habermasiano vai paulatinamente insinuando uma estrutura de referência que, para as finalidades do presente trabalho, chamamos de *padrão cognitivo imperial europeu*, aquela sensibilidade muito bem expressa por Hegel<sup>2</sup> segundo a qual o espírito absoluto ou a ideia universal como a eticidade mais elevada se manifesta na Europa, em especial na Alemanha, mas também na França e na Inglaterra, tornando-se a medida para o resto do mundo, parâmetro pelo qual a população mundial é classificada.<sup>3</sup> A hipótese a orientar a argumentação que segue é, portanto, a de que, embora utilizando uma linguagem mais condizente com os avanços operados pelas ciências sociais no século XX, sobretudo, a de Max Weber e a do chamado “giro linguístico”, Habermas mantém assombrosamente vínculos, a exemplo do próprio Weber<sup>4</sup>, com o lugar imperial ocupado pela Alemanha no contexto do sistema mundo moderno/colonial, tomando a Europa como um marcador universal, o significativo mestre da história (CHAKRABARTY, 2000), o espaço geográfico-civilizacional onde a modernidade se expressa em toda a sua intensidade.

Seguindo alguns dos *insights* de Edward Said (2011), quando diz que as narrativas assumem lugar importante na política imperial, pretende-se pensar as ciências sociais ou, mais especificamente, a filosofia social habermasiana, como um *saber narrativo* pelo qual a estrutura eurocêntrica se materializa. Essa estrutura narrativa se assemelha, em alguns aspectos, a uma epopeia, tradicionalmente tida como narrativas em versos que contam as proezas e façanhas de um povo ou agrupamento social. O que se almeja, mais especificamente, é, na verdade, evidenciar que há, no texto habermasiano, uma estrutura de referência comum que o perpassa por estar guiado por um interesse em celebrar supostos feitos heroicos e gloriosos dos europeus. O gesto intenta antes revelar “filiações mundanas” (SAID, 2011), a cumplicidade assumida pela forma discursiva habermasiana, como narrativa heroica dos europeus, com o padrão cognitivo imperial, com a “[...] ideia de que as pessoas não conseguem sobreviver sem as conquistas teóricas ou culturais da Europa” (MALDONADO-TORRES, 2010, p. 403).

<sup>2</sup> Com o advento da obra de Hegel, o pensamento europeu entra na era da compreensão da modernidade como um fenômeno histórico-geográfico, como algo que se manifesta especificamente na Europa, sendo uma exclusividade sua (MIGNOLO, 2003).

<sup>3</sup> A ideia de geopolítica de classificação da população mundial é tomada de Aníbal Quijano (2014) para quem raça é uma categoria formada a partir de 1492 com o processo de Conquista da América para justificar a dominação social e econômica.

<sup>4</sup> A análise de Bhambra Gurminder é bem interessante a esse respeito: “[m]esmo a tentativa de Weber, para além de uma interpretação unilinear e direcional da progressão histórica, não escapou da tendência avaliativa do Ocidente como sendo o ponto mais alto do desenvolvimento.” (BHAMBRA, 2007, p. 45).

Para desenvolver o objetivo acima, o trabalho inicia com uma discussão de “Teoria do agir comunicativo” publicado originalmente no início dos anos de 1980 para, em seguida, discutir uma obra mais recente, a coletânea de artigos reunidos sob o título “O Ocidente dividido”. Mais de trinta anos separam as duas obras, mas sua estrutura segue, basicamente, intacta; os pressupostos que compõem o que se designou por padrão cognitivo imperial europeu permanecem. Com isso, pretende-se contribuir para um debate cuja densidade, graças ao pensamento de Edward Said, atingiu um assombroso sucesso nos estudos literários, mas não nas ciências sociais, a saber,

[...] a maneira pela qual os processos imperialistas ocorreram além do plano das leis econômicas e das decisões políticas e – por predisposição, pela autoridade de formações culturais identificáveis, pela consolidação contínua da educação, literatura, artes visuais e musicais – manifestam-se em outro nível de grande importância, o da cultura nacional, que tendemos a apresentar como algo asséptico, um campo de monumentos intelectuais imutáveis, livre de *filiações mundanas*. (SAID, 2011, p. 47, grifos meus)

Embora, no campo das ciências sociais, a antropologia tenha se destacado por fazer surgir um corpo denso de crítica das relações entre a disciplina e o colonialismo/imperialismo (cf., por exemplo, LEIRIS, 2007; TROUILLOT, 2003; ASAD, 1973) e do processo pelo qual a autoridade etnográfica se constitui (cf., CLIFFORD, 2011), a sociologia ou a ciência política parecem não ter conseguido ensejar movimento com intensidade semelhante. Na historiografia, os estudos subalternos (cf., GUHA, 2011, 2011b; SPIVAK, 2011, 2011b; CHAKRABARTY, 2000) trouxeram inúmeras contribuições para entender o impacto do imperialismo na produção historiográfica. Há estudos e investigações (cf. BHAMBRA, 2007; CONNELL, 2007; LANDER, 2005; WALLERSTEIN, 2006) que vêm contribuindo para construir, teoricamente, as relações entre sociologia e imperialismo como um campo de possibilidade de indagações sociológicas, ensejando uma sociologia pós-colonial, subalterna e/ou decolonial.

Mesmo o pensamento de Edward Said cuja contribuição se assenta na discussão entre produção erudita e imperialismo não se interessou tanto pelas relações entre a produção das ciências sociais e a atividade imperial. Apesar de não haver se debruçado detidamente sobre a produção das ciências sociais no sentido mais estrito do termo, sua ideia de que “os romances [leiam-se também *narrativas*] participam, integram, contribuem para uma política extremamente lenta e infinitesimal que elucida, reforça, talvez até ocasionalmente adiante percepções e atitudes” (SAID, 2011, p. 136) imperiais permanece como um *insight* importante e profícuo na conformação das indagações acerca das complicitades entre as narrativas das ciências sociais e o *padrão cognitivo*

*imperial europeu* materializado na geopolítica da classificação da população mundial, que se pretende desenvolver a seguir.

### **JÜRGEN HABERMAS E A MODERNIDADE COMO UMA GEOPOLÍTICA DA CLASSIFICAÇÃO DA POPULAÇÃO MUNDIAL**

Em “Teoria do agir comunicativo”, Habermas retoma, de maneira um tanto hegeliana, o imaginário segundo o qual o desenvolvimento da razão ocidental se dá, inicialmente, com os gregos antigos, passando pelo renascimento, até chegar a sua expressão máxima com a reforma protestante e o Iluminismo:

O tema fundamental da filosofia é a razão. A filosofia empenha-se desde o começo por explicar o mundo como um todo, mediante princípios encontráveis na razão, bem como a unidade na diversidade dos fenômenos. E não o faz em comunicação com uma divindade além do mundo, nem pela retrogradação ao fundamento de um cosmo que abranja a natureza e a sociedade. O pensamento grego não visa a uma teologia, nem a uma cosmologia ética no sentido das grandes religiões mundiais. Ele visa sim à ontologia. (HABERMAS, 2012, p. 19)

A invenção da Grécia antiga como o locus de origem da razão universal [leia-se ocidental também] é bastante recorrente nas narrativas sobre a modernidade e a singularidade europeia, as quais pressupõem uma origem geográfico-espacial única e uma direção temporal irreversível. Kant, Hegel, Heidegger e Weber, apenas para citar nomes mais conhecidos, compartilham a visão heleno-cêntrica da Grécia como origem das sociedades ocidentais. A origem, uma das ideias mais caras à tradição filosófica ocidental (DERRIDA, 2008), pressupõe um centro orquestrador do movimento dos outros elementos que orbitam a sua volta. A modernidade é, então, lida como um feito heroico colocada em marcha por um punhado de homens e como uma produção exclusivamente europeia. Embora esse, certamente, não seja considerado um dado relevante na leitura de Habermas, é por meio dele que se pretende evidenciar as cumplicidades entre ciências sociais e imperialismo.

A compreensão de que a razão ocidental surge entre os gregos antigos não representa apenas um equívoco histórico<sup>5</sup>, mas um modo de narrar a história europeia cuja estrutura amiúde perpassa a ordem do discurso sobre a modernidade, de Hegel a Habermas. A ideia de uma produção autocriadora de si e, portanto, exclusivamente, europeia, seria um dos traços pelos quais as sociedades ocidentais se singularizam frente a outras formações sociais<sup>6</sup>. A imagem que se institui do outro é como um deslocado

<sup>5</sup> Em que pesem as inúmeras críticas a Cheik Anta Diop (1974), algumas delas bastante acertadas, seu pensamento representa um importante momento de desconstrução do mito da razão grega. No campo da sociologia, destaco os trabalhos de Guminder Bhambra (2007, 2014) cujo pensamento tem se esforçado no sentido de revelar uma série de hábitos provincianos presentes nas teorias clássicas da modernidade.

<sup>6</sup> Alguns chamam isso de “a excepcionalidade europeia” (DUSSEL, 1996; 2000) ou “a exclusividade europeia” (MIGNOLO, 2011; 2012). Seja pela “exceção” ou pela “exclusividade”, o essencial é perceber como a narrativa eurocentrada da modernidade

no tempo<sup>7</sup>, alguém cuja presença se refere a um estágio anterior, uma espécie de presente vivido no passado em relação a seu outro moderno, desenvolvido e avançado. A lógica funciona como um dispositivo de captura da diferença – e também do próprio pensamento teórico desde o qual a diferença está sendo teorizada –, criando a imagem de um desenvolvimento em níveis ou estágios cada vez mais superiores. O método comparativo utilizado por Habermas e por toda uma tradição das ciências sociais permite não apenas compreender as especificidades dos fenômenos sociais senão ordená-los segundo certos interesses e certas finalidades. A comparação, por exemplo, entre mito e razão presente em “Teoria do agir comunicativo”, ou melhor, sua compreensão binária (cf., SAKAI, 1988), estrutura o pensamento habermasiano, tornando a comparação um poder de classificação da população mundial desde a Europa.

A anterioridade do mito em relação ao logos coloca a modernidade em perspectiva histórica evolucionista e unidirecional apesar de toda a crítica realizada pelas tendências anti-positivistas e hermenêuticas do pensamento social moderno. A modernidade aparece, portanto, como um tipo de temporalidade dentro de uma determinada geografia/território (MIGNOLO, 2003). O eurocentrismo, “a crença, implícita ou explícita, no significado histórico mundial dos acontecimentos que são tomados como tendo sido desenvolvidos endogenamente nas fronteiras geográfico-culturais da Europa” (BHAMBRA, 2007, p. 5), é, de Hegel a Habermas, passando por Max Weber, uma constante, fazendo parte do padrão cognitivo imperial europeu. Como uma narrativa universalista monista, a racionalidade europeia moderna estabelece um padrão pelo qual outras sociedades são julgadas. Tal princípio – o princípio da subjetividade, ou, logos – é entendido como estando presente na Reforma Protestante, no Iluminismo e na Revolução Francesa (cf., HABERMAS, 2010). A modernidade se torna, pois, um fenômeno essencialmente europeu, notadamente francês e alemão, mas também estadunidense.

As “fontes do *self*” de onde decorre a orientação normativa do período moderno residem na razão, representando a saída da menoridade para a maioridade, no sentido kantiano. Ao localizar no sujeito a norma desde a qual sua ação se torna significativa, o princípio da subjetividade é o elemento norteador da divisão entre sociedades modernas e sociedade pré-modernas ou tradicionais. O princípio da subjetividade tende a ser visto como superior aos modos de organização das chamadas sociedades tradicionais ou pré-modernas cuja fonte normativa seria o outro, uma autoridade exterior e alheia ao sujeito, ou melhor, ao indivíduo. No entanto, divergindo de seus antecessores, para Habermas, o universal da razão não se encontra mais na consciência ou na história,

---

está vinculada à ideia de que certos atributos, sejam eles ontológicos ou tomados como históricos, é uma propriedade dos europeus ou alcançados primeiramente por eles.

<sup>7</sup> O eurocentrismo se constrói segundo uma lógica de negação da contemporaneidade do outro. O outro não vive no mesmo tempo do europeu, mas em um passado distante, em um estágio anterior (cf., FABIAN, 2002).

mas na linguagem. A pragmática universal pela qual Habermas enuncia seu projeto teórico está preocupada com a elaboração intersubjetiva das normas, pensando a racionalidade em termos de processos de comunicação. Essa passagem do paradigma da consciência para a linguagem se tornou possível graças à fundamentação de uma teoria da comunicação.

A modernidade representaria a condição histórica pela qual normas de comportamento se tornam possíveis de serem universalizáveis. Saindo do paradigma da consciência ao qual algumas vertentes anteriores da teoria social parecem estar presas, Habermas inaugura o que ele mesmo chama de “paradigma comunicativo” teorizado em diálogo com o pensamento de Herbert Mead. Estando a comunicação orientada pela veracidade, pela correção normativa e pela autenticidade, haveria, então, o favorecimento do desenvolvimento de uma racionalidade pautada no entendimento mútuo e por acordos intersubjetivamente construídos. O “giro pragmático” pretende reconstruir a razão numa perspectiva concreta, retirando sua reflexão do solo quase transcendental, marca da reflexão alemã desde Kant. Nesse sentido, diz Habermas:

[...] cultura é armazém de saber, do qual os participantes da comunicação extraem interpretações no momento em que se entendem mutuamente sobre algo. A *sociedade* compõe-se de ordens legítimas através das quais os participantes da comunicação regulam sua pertença a grupos sociais e garantem solidariedade. Como entre as *estruturas da personalidade* todos os motivos e habilidades que colocam um sujeito em condições de falar e de agir, bem como de garantir sua identidade própria. (HABERMAS, 1990, p. 96, grifos do autor)

As tensões entre mundo de vida (cultura, sociedade e personalidade) e sistema pode gerar a “colonização do mundo de vida” por parte do sistema, este último representado, sobretudo, pelo Estado e pelo mercado. No entanto, Habermas acredita que a integração social operada pelo entendimento mútuo pode fazer frente às tendências sistêmicas do mercado e da burocracia. Da relação sujeito/sujeito, é possível surgir modos de vida e de existência cuja teleologia está em fazer o indivíduo sair do egocentrismo em direção a finalidades racionalmente construídas. A comunicação é vista por Habermas como a fonte de moralidade que torna possível criticar os limites impostos pela própria modernidade. A crítica à modernidade é interna a ela mesma, apontando os caminhos para superar seus próprios limites, pois nela é possível encontrar energias utópicas. A modernidade como racionalidade comunicativa se torna a norma e a crítica dela mesma.

O agir comunicativo gera ações racionalmente orientadas, ação em relação a fins e/ou a valores, para colocar no dizer weberiano. Essa estrutura normativa se consolidou por meio da destruição de visões de mundo mágicas, desencantando as

imagens míticas sobre a realidade. A subjetividade moderna é uma cuja marca de singularidade supõe uma ruptura com outras formas de organização do mundo e das realidades consideradas pré-modernas ou, simplesmente, não modernas ou tradicionais. Nisso há um processo de outrificação da diferença pelo qual aquilo que não se enquadra na totalidade da teoria habermasiana é excluído como outro inferior ou outro a ser assimilado, já que a estrutura da modernidade é tomada como superior ou como o universal mais bem desenvolvido, que relembra a própria ideia do espírito absoluto hegeliano e de sua manifestação mais bem-acabada nos espaços geográfico-culturais da Europa dos fins do século XVIII e início do século XIX.

Ao criticar Adorno e Horkheimer, Habermas aponta que os autores não conseguiram estabelecer a diferença entre racionalidade da ação e racionalidade do sistema, levando-os a entender o projeto da modernidade como acabado e sem conseguir vislumbrar possibilidades emancipatórias dentro da própria modernidade. Para ele, a racionalidade comunicativa revela a “autocompreensão da modernidade”, conferindo “[...] uma lógica interna à resistência contra a mediatização do mundo da vida provocada pela dinâmica própria de sistemas que se tornaram autônomos” (HABERMAS, 2012b, p. 601). Um dos limites do pensamento de Marx e de Weber estaria relacionado à falta de compreensão em torno das possibilidades de comunicação como razão emancipadora. A tentativa habermasiana é de fazer dialogar o paradigma da produção e do trabalho com outras formas de ação que, segundo ele, caracterizariam o tempo do qual é contemporâneo. Eis, pois, porque insiste na defesa da modernidade.

#### **OUTRIFICAÇÃO E EXTERIORIDADE COMO MECANISMOS DE CLASSIFICAÇÃO DA POPULAÇÃO MUNDIAL E DA AFIRMAÇÃO DA SUPERIORIDADE CIVILIZATÓRIA EUROPÉIA**

Em “O Ocidente dividido: pequenos escritos políticos X”, Habermas tem a modernidade e seus desdobramentos como pano de fundo, tocando em temas caros à tradição das ciências sociais e às humanidades em geral bem como ao pensamento dito progressista. Nesta que é uma coletânea de textos e entrevistas realizados entre 2001 e 2009, o filósofo alemão se propõe pensar a governança global nos contornos de uma defesa da necessidade da constituição de uma ordem mundial depois do chamado “Onze de Setembro” nos EUA. O último texto “A constitucionalização do direito internacional ainda tem uma chance” é aquele em que desenvolve suas ideias de um modo mais sistemático e como tentativa de dar algumas respostas mais pontuais e mais bem elaboradas às problemáticas delineadas nos escritos anteriores. Sua reflexão se encaminha, em larga medida, no sentido de aprofundar o debate sobre a “transição de um direito internacional clássico para um estado jurídico cosmopolita”.

Habermas busca definir a partir de sua leitura de Kant o que seria o estado jurídico cosmopolita e dizer quem está em melhores condições de levar tal projeto adiante. O filósofo alemão segue uma sequência bastante parecida no âmbito das discussões de intervenção teórico-política: um diagnóstico, um remédio e um modo de uso/preparo, sublinhando os potenciais críticos internos à própria modernidade europeia. Seu diagnóstico destaca inúmeros acontecimentos com os quais pretende entender como as coisas chegaram a ser o que são. Em sua análise, os ataques terroristas de Onze de Setembro assumem uma centralidade na “divisão do Ocidente”, pois, a partir do que posteriormente se chamou de doutrina Bush, a unilateralidade dos EUA se tornou evidente, abalando a já bastante frágil ordem mundial com clara marginalização das Nações Unidas, da Europa e do resto do mundo. No recurso às aspas, lemos:

É certo que a organização mundial não está hoje em condições de obrigar os Estados-membros desviantes a garantir uma ordem democrática e de Estado de direito para seus cidadãos. E a política de direitos humanos seguida de reforma altamente seletiva está sob a reserva do possível: a Rússia, potência com poder de veto, não precisa temer uma intervenção armada na Chechênia. (HABERMAS, 2016, p. 55-6)

O remédio para a divisão do Ocidente se dará pela retomada da liderança europeia na nova ordem mundial que se pretende instituir. A Europa aparece como sujeito histórico apto a transformar a atual ordem mundial em uma ordem mais plural e democrática, defensora da paz e promotora dos direitos humanos. Novamente, os europeus parecem possuir algo que, embora já não seja considerado um traço distintivo irreduzível, se manifesta neles com mais intensidade, colocando-os em posição de vanguarda. Trata-se da secularização cuja definição mais comum remete à ideia de uma separação entre política e religião. O “poder mundialmente secularizador do Ocidente”, no dizer habermasiano, é uma das locomotivas pelas quais o exercício da sua liderança na construção de uma nova ordem mundial se faz possível.

Apesar de ter cometido inúmeras atrocidades no passado – fato reconhecido por Habermas –, a Europa teria conseguido aprender com seus próprios erros e, com isso, conseguiria exercer a reflexividade em níveis não encontráveis em outras sociedades. A racionalidade segue sendo, portanto, um dos critérios, índice de classificação social dos povos no mundo:

A consciência reflexiva de fundo sobre uma dupla relativização da própria posição não podia evidentemente implicar a relativização das próprias verdades da fé. Essa atividade reflexiva de uma religião que aprendeu a se ver com os olhos do outros teve consequências políticas importantes. Os fiéis podem agora ver de relance por que eles devem renunciar ao uso da violência – sobretudo da violência organizada pelo Estado – para impor suas pretensões de fé. Foi apenas esse impulso cognitivo que tornou possível a tolerância religiosa e a separação da religião de um poder estatal neutro no que diz respeito às visões de mundo. (HABERMAS, 2016, p. 34)



Habermas assume a narrativa da separação entre religião e política, de maneira a naturalizá-la como uma obviedade inquestionável. Talvez seja importante lembrar as reflexões de Talal Asad (2003) para quem a suposta separação representa, em inúmeras situações, a supremacia do cristianismo, já que as religiões monoteístas não se manifestam apenas no plano discursivo das justificações para ações no âmbito da esfera pública, mas também no plano das práticas corporificadas que não estão necessariamente ao alcance da consciência do sujeito. A secularização representaria uma espécie de epistemicídio (SANTOS, 2010) de práticas religiosas não-cristãs, afirmando a supremacia do cristianismo. Habermas não reconhece a violência epistêmica (SPIVAK, 2010) amiúde operada pela imposição da visão de mundo secular, não percebendo o ponto de vista europeu como *um* ponto de vista, mas situando-o como *o* ponto de vista acima dos demais, um lugar neutro desde o qual a mediação entre os diferentes pontos de vista seria possível.

Embora a Europa apareça como o sujeito histórico privilegiado e portador de uma mensagem ao mundo, é possível entrever uma tensão em seu próprio interior. Em certo sentido, os textos ali reunidos sob o título de “Ocidente dividido” expressam, por extensão, também a ausência de uma unidade europeia, de uma identidade comum, de uma maior consciência de seu próprio papel histórico. Nessa Europa plural e de vozes dissonantes ou de consciência difusa, dois países ganham relevância e destaque como aqueles que podem melhor vocalizar os anseios do velho continente: Alemanha e França. Após análise comparativa, o padrão cognitivo imperial segundo o qual a Europa teria a missão de elevar outros povos à ideia universal, no sentido hegeliano, se manifesta mais uma vez. Em um dos textos assinado com Jacques Derrida, se lê:

É verdade: a secularização avançou muito nas sociedades europeias, se comparado com outras sociedades. Aqui, os cidadãos encaram ultrapassagens das fronteiras entre política e religião com desconfiança. Os europeus têm uma confiança relativamente grande no desempenho das organizações e nas capacidades de controle do Estado, ao mesmo tempo em que são céticos em relação à capacidade de desempenho do mercado. Eles têm um sentido forte “da dialética do esclarecimento”, não nutrem qualquer expectativa otimista inabalada a respeito dos avanços técnicos. Eles têm preferência pelas garantias de segurança do Estado de bem-estar social e por regulações solidárias. O limiar da tolerância em relação ao uso de violência contra pessoas é comparativamente baixo. (HABERMAS, 2016, p. 76)

Alemanha e França fariam parte da vanguarda política e filosófica europeia, estando em melhor posição para projetar no contexto mundial anseios comuns do chamado velho continente. A assinatura do texto “O 15 de fevereiro ou: o que une os europeus” entre um filósofo alemão e um filósofo francês não é fortuita ou aleatória. França

e Alemanha são, historicamente, interpretadas como as nações em que a modernidade se revela com mais intensidade senão em excepcionalidade, já que a Reforma Protestante e a Revolução Francesa são amiúde tomadas, conforme vimos, como índices da subjetividade moderna. Nos últimos anos antes de sua morte, Derrida (2005) se manifestou inúmeras vezes sobre o caráter unilateral dos Estados Unidos em suas ações contra o terrorismo, como atesta, por exemplo, “Canallas: dos ensayos sobre la razón”, publicado em francês originalmente em 2003. A ligação entre os dois – surpreendente para o/a leitor/a – parece relacionada ao fato de que, em que pesem divergências publicamente reconhecidas, Kant figura como um filósofo fundamental para ambos.<sup>8</sup>

A secularização como índice de uma subjetividade desprendida, apta a se colocar no lugar do outro, é a epopeia sobre a afirmação do privilégio europeu como portador de uma “boa nova” à ordem mundial, da salvação. E para além de conseguir se colocar no lugar do outro, esta subjetividade ainda é capaz de se ver pelo olhar deste outro, habilitando-a a falar por ele. A Europa, em seu mais alto estágio de desenvolvimento civilizatório, representaria a síntese da visão dos vencidos e dos vencedores, podendo, portanto, ser porta-voz do mundo, a mediação necessária à promoção da paz e dos direitos humanos entre os povos. Da colonização, algo distante e superada, inteiramente pertencente ao passado, os europeus teriam tirado inúmeras lições:

Com a distância crescente entre o poder imperial e a história colonial, as potências europeias também tiveram a chance de tomar uma distância reflexiva de si mesmas. Assim elas puderam aprender a perceber a si próprias pela perspectiva dos vencidos, no papel duvidoso de vencedoras a quem são pedidas satisfações pela violência de uma modernidade outorgada e desenraizadora. Isso pode ter promovido a rejeição ao eurocentrismo e estimulado a esperança kantiana de construção de uma política interna mundial. (HABERMAS, 2016, p. 80, grifos do autor).

Habermas também assume o discurso dos direitos humanos sem questioná-lo ou sem colocá-lo à prova. Os direitos humanos aparecem como o estágio mais avançado de uma mediação possível entre diferentes entendimentos a respeito da dignidade humana e da luta por justiça. Embora Habermas seja conhecido como teórico da esfera pública, escrevendo extensamente sobre a questão, em “O ocidente dividido”, ele não esclarece muito bem a estrutura e funcionamento do que chama de “esfera pública mundial”, não se sabe ao certo quem participa e as condições a partir das quais participam. Ali parece estar falando de um sujeito abstrato, racional, desencarnado, de um self descorporificado, fora das relações sociais e históricas que o constituem. O sujeito habermasiano não tem gênero e não está marcado por relações de racialização

<sup>8</sup> Se aceitarmos o argumento de Achille Mbembe (2001) de que teóricos tão diversos como Marx, Nietzsche, Horkheimer, Adorno, Heidegger, Derrida, Foucault etc. criticam o Iluminismo, mas não a modernidade, a aliança entre Derrida e Habermas não causa tanta surpresa.

operada pela colonialidade do poder (QUIJANO, 2014), por exemplo. Trata-se, pois, do homem branco cristão europeu de cultura provavelmente liberal e militar tomado como universal. Ainda nesse diapasão, sua abstração a respeito do sujeito partícipe da esfera pública desconsidera outras racionalidades, outras modalidades de relação com aquilo que se considera o próprio do humano em diferentes grupos sociais espalhados pelo globo, reafirmando a modernidade como um fenômeno circunscrito à geografia europeia.

#### A RETÓRICA DAS CIÊNCIAS SOCIAIS E O FARDAMENTO HISTÓRICO DO PADRÃO COGNITIVO IMPERIAL EUROPEU

As ideias de Habermas acerca da modernidade guardam inúmeros núcleos de sentido com a tradição weberiana cujas premissas se encontram reelaboradas na obra e no pensamento de inúmeros teóricos que têm exercido liderança na teoria social contemporânea. Algo assim é importante de destacar, pois traz a exigência de outras formas de ler o cânone sociológico, por suas “filiações mundanas”, por suas relações com processos sociais, econômicos e políticos mais amplos. Cito o formulador do conceito posto em aspas, Edward Said:

Ao ler um texto, devemos abri-lo tanto para o que está contido nele quanto para o que foi excluído pelo autor. Cada obra cultural é a visão de um momento, e devemos justapor essa visão às várias revisões que depois ela gerou – nesse caso, as experiências nacionalistas da Índia após sua independência. (SAID, 2011, p. 124)

Abrir um texto a outras possibilidades interpretativas é fundamental, já que, conforme lembra Edward Said referindo-se a Homi Bhabha, o “[...] poder de narrar, ou de impedir que se formem ou surjam outras narrativas, é muito importante para a cultura e o imperialismo, e constitui uma das principais conexões entre ambos.” (SAID, 2011, p. 11). O padrão cognitivo imperial europeu não se revela apenas pelo despojo da produção econômica de determinadas populações, mas também por uma razão imperial (MIGNOLO, 2003). A promessa de uma sociologia pós-colonial residiria em teorizar a colonialidade como uma das condições de possibilidade da desigualdade epistêmica entre Norte e Sul no processo de produção do conhecimento. A separação da razão em esferas autônomas como ciência, moralidade e arte, operada pela teoria weberiana da modernidade ocidental, segundo a leitura do próprio Habermas a propósito do sociólogo alemão, obscurece as possíveis cumplicidades entre ciência e império.

Analisar os textos canônicos das ciências sociais como narrativas ou como gêneros discursivos, como enunciados relativamente estáveis (BAKHTIN, 2003), – e, no nosso caso, como uma epopeia –, implica aceitar a dimensão performativa da textualidade, e que, também sendo resultado de relações previamente estabelecidas e

de um conjunto de práticas institucionais, o mundo erudito contribui à consolidação da interpretação legítima do mundo social. Comentando Homi Bhabha, Gurminder Bhambra diz que o problema fundamental sobre a modernidade não está em torno do evento inaugurador do passado, mas no modo pelo qual certos eventos são tomados como símbolo mesmo da modernidade:

[...] o significado da modernidade não resulta de um acontecimento fundacional do passado, mas de sua contínua contestação no presente. Essa negociação questiona tanto as condições às quais a modernidade geralmente está associada como também o acontecimento que ela reivindica para si. Para dizê-lo de outro modo, não há essência para os acontecimentos ou atores da história que pode ser capturada autenticamente após o acontecimento – a história é o espetáculo criado pela distância e pelo deslocamento que existe entre o acontecimento e os espectadores. (BHAMBRA, 2014, p. 123)

O essencial é indagar as razões pelas quais a ideia de universalidade da modernidade aparece amiúde associada ao homem europeu tomado como padrão para a classificação da população mundial. Algo assim torna possível explorar a hipótese segundo a qual os mecanismos de produção da universalidade estão ligados a certos interesses e finalidades como as do colonialismo/imperialismo, ao padrão cognitivo imperial. A ideia de uma modernidade exclusivamente europeia cria para si mesmo uma imagem de soberania, aquela que decide quem lhes são exteriores. Desse ponto de vista, a universalidade seria uma tecnologia do poder, instrumento de colonização da vida de homens e mulheres e do que importa/conta como sujeito e objeto. Tudo isso exige um repensar da hegemonia europeia nas ciências sociais já que indissociável da colonialidade como matriz de poder pela qual se dá a regulação epistêmica das subjetividades ocidentais e não-ocidentais. A provincialização (CHAKRABARTY, 2000) é um gesto imprescindível para restituir à esfera do comum aquilo cuja separação é condição à institucionalização de retóricas de poder e, como consequência, de privilégios epistêmicos próprios ao padrão cognitivo imperial.

#### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ASAD, Talal. **Formations of secular: Christianity, Islam, Modernity**. Stanford: Stanford University Press, 2003.

ASAD, Talal (org.). **Anthropology and colonial encounter**. Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press International, Inc., and Reading, UK: Ithaca Press, 1973.

BAKHTIN, Mikhail. **Estética da criação verbal**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

BHAMBRA, Gurminder K. **Rethinking modernity: Postcolonialism and the sociological imagination**. London: Palgrave, 2007.

- \_\_\_\_\_. **Connected sociologies.** London/New York: Bloomsbury Publishing, 2014.
- CHAKRABARTY, Dipesh. **Provincializing Europe: postcolonial thought and historical difference.** USA: Princeton University Press, 2000.
- CLIFFORD, James. **A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX.** Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2011.
- CONNELL, Raewyn. **Southern Theory: the global dynamics of knowledge in social science.** Cambridge: Polity, 2007.
- DIOP, Cheik Anta. **The black origins of civilization: myth or reality.** New York/ Westport: Lawrence Hill & Company, 1974.
- DERRIDA, Jacques. **Canallas: dos ensayos sobre la razón.** Madrid: Trotta, 2005.
- \_\_\_\_\_. **Gramatologia.** São Paulo: Perspectiva, 2008.
- DUSSEL, Enrique. **The underside of modernity: Apel, Ricoeur, Rorty, Taylor, and the philosophy of liberation.** Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press International, 1996.
- \_\_\_\_\_. **Ética da libertação na idade da globalização e da exclusão.** Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.
- HABERMAS, Jürgen. **Pensamento pós-metafísico: estudos filosóficos.** Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990.
- \_\_\_\_\_. **O discurso filosófico da modernidade.** São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- \_\_\_\_\_. **Teoria do agir comunicativo, 1: racionalidade da ação e racionalização social.** São Paulo: Martins Fontes, 2012.
- \_\_\_\_\_. **Teoria do agir comunicativo, 2: sobre a crítica da razão funcionalista.** São Paulo: Martins Fontes, 2012b.
- \_\_\_\_\_. **O Ocidente dividido: pequenos escritos políticos X.** Trad. Bianca Tavolari. São Paulo: Editora UNESP, 2016.
- FABIAN, Johannes. **Time and the other: how anthropology makes its objects.** USA: Columbia University Press, 2002.
- GUHA, Ranajit. "Prefacio a los estudios subalternos". In: FREIRE, Raúl Rodríguez (comp.). **La (re) vuelta de los estudios subalternos.** Santiago: Qillqa : Universidad Católica del Norte : Ocho Libros Editores, 2011.
- \_\_\_\_\_. "Sobre algunos aspectos de la historiografía colonial de la India". In: FREIRE, Raúl Rodríguez (comp.). **La (re) vuelta de los estudios subalternos.** Santiago: Qillqa : Universidad Católica del Norte : Ocho Libros Editores, 2011b.
- LANDER, Edgardo. "Ciências sociais: saberes coloniais e eurocêtricos". In: LANDER, Edgardo (org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais, perspectivas latino-americanas.** Buenos Aires: CLACSO, 2005.
- LEIRIS, Michel. **A África fantasma.** São Paulo: Cosac & Naify, 2007.
- MALDONADO-TORRES, Nelson. "A topologia do ser e a geopolítica do conhecimento: modernidade, império e colonialidade". In: SANTOS, Boaventura de Souza & MENESES, Maria Paula (orgs.). **Epistemologias do Sul.** São Paulo: Cortez, 2010.
- MBEMBE, Achille. **On the postcolony.** Berkeley/Los Angeles: University of California Press, 2001.

MIGNOLO, Walter. **The darker side of the Renaissance:** literacy, territoriality and colonization. USA: Michigan State University, 2003.

\_\_\_\_\_. **The darker side of western modernity:** global futures, decolonial options. Durham/London: Duke University Press, 2011.

\_\_\_\_\_. **Local histories/global designs:** coloniality, subaltern knowledge and border thinking. Berkeley: Princeton University Press, 2012.

QUIJANO, Aníbal. “Colonialidade del poder, eurocentrismo y América Latina”. In: **Cuestiones y horizontes:** de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO, 2014.

SAID, Edward. **Cultura e imperialismo.** São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

SAKAI, Naoki. **Modernity and its critiques:** the problem of universalism and particularism. The South Atlantic Quarterly 87 (3), pp. 475-504, 1988.

SANTOS, Boaventura de Souza. **A gramática do tempo:** para uma nova cultura política. São Paulo: Cortez, 2010.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Crítica de la razón poscolonial:** hacia una historia del presente evanescente. Madrid: Ediciones Akal, 2010.

\_\_\_\_\_. **Pode o subalterno falar?** Belo Horizonte: UFMG, 2011.

\_\_\_\_\_. **En otras palabras, en otros mundos:** ensayos sobre política cultural. Buenos Aires: Paidós, 2011b.

TROUILLOT, Michel. **Global transformations:** anthropology and the modern world. New York: Palgrave Macmillan, 2003.

WALLERSTEIN, Immanuel. **Impensar a ciência social:** os limites dos paradigmas do século XIX. São Paulo: Ideias e Letras, 2006.