

Representações da crise e da crítica no lado lunar da modernidade capitalista: comentários sobre o livro de Rodrigo Cordero¹

Paulo Henrique Martins²

Resumo

O livro *Crítica e Crise: sobre as frágeis fundações da vida social* publicado pelo Ateliê de Humanidades Editorial (Rio: 2022) de Rodrigo Cordero nos convida a repensar os fundamentos ontológicos da crítica neste momento em que a crise dos dispositivos de poder parece se perpetuar na atual conjuntura. O desafio de repensar a crítica da crise ou a crise da crítica no atual contexto não pode ser respondido a partir das categorias epistêmicas e morais herdadas do programa eurocêntrico. No meu entender as abordagens multicêntricas oferecem outros recursos heurísticos para se entender a relação entre crítica e crise a partir daqueles lugares fronteiriços onde as contradições do capitalismo são mais evidentes entre as memórias, sonhos e utopias.

Representations of crisis and criticism on the lunar side of capitalist modernity: comments on Rodrigo Cordero's book

Abstract

The book *Critique and Crisis: on the fragile foundations of social life* published by Ateliê de Humanidades Editorial (Rio: 2022) by Rodrigo Cordero invites us to rethink the ontological foundations of critique at a time when the crisis of power devices seems to be perpetuated at the current juncture. The challenge of rethinking the critique of the crisis or the crisis of critique in the current context cannot be answered from the epistemic and moral categories inherited from the Eurocentric program. In my view, multicentric approaches offer other heuristic resources for understanding the relationship between critique and crisis from those frontier places where the contradictions of capitalism are most evident among memories, dreams and utopias.

Representaciones de la crisis y crítica sobre el lado lunar de la modernidad capitalista: comentarios al libro de Rodrigo Cordero

Resumen

El libro *Crítica y crisis: sobre los frágiles fundamentos de la vida social* publicado por Ateliê de Humanidades Editorial (Rio: 2022) de Rodrigo Cordero nos invita a repensar los fundamentos ontológicos de la crítica en un momento en que la crisis de los dispositivos de poder parece perpetuarse en la coyuntura actual. El desafío de repensar la crítica de la crisis o la crisis de la crítica en el contexto actual no puede responderse utilizando las categorías epistémicas y morales

¹ Estes comentários foram produzidos para leitura no debate de lançamento do livro de Rodrigo Cordero intitulado "Crise e crítica: sobre as frágeis fundações da vida social" promovido pelo Ateliê de Humanidades Editorial.

² Paulo Henrique Martins é professor de sociologia na Universidade Federal de Pernambuco, Brasil e pesquisador do CNPq (Brasil); ex-presidente da Associação Latino-Americana de Sociologia (ALAS); foi vice-presidente do Mouvement anti-utilitariste en sciences sociales (MAUSS) (2009-2012). É autor de vários livros, incluindo *Critical Theory of Coloniality* (2022), *Itinerários do dom: teoria e sentimento* (2019) e *Teoria Crítica da Colonialidade* (2019). Em sua atividade intelectual, articula de forma interdisciplinar os estudos sobre a dádiva, buscando o diálogo permanente com a antropologia, a política e a psicologia; seus estudos em Teoria Social, Sociologia da Saúde e Sociologia do Poder revelam frequentemente os seguintes indicadores: dádiva, cidadania, democracia, solidariedade, políticas públicas, redes sociais, saúde e cultura.

heredadas del programa eurocéntrico. Desde mi punto de vista, los enfoques multicéntricos ofrecen otros recursos heurísticos para entender la relación entre crítica y crisis desde aquellas zonas fronterizas donde las contradicciones del capitalismo se hacen más evidentes entre memorias, sueños y utopías.

Pluralismo epistemológico e crítica do social

O livro *Crítica e Crise: sobre as frágeis fundações da vida social* publicado pelo Ateliê de Humanidades Editorial (Rio: 2022) de Rodrigo Cordero nos convida a repensar os fundamentos ontológicos da crítica neste momento em que a crise dos dispositivos de poder parece se perpetuar para produzir o que C. Castoriadis (1992) sintetizou com muita pertinência há 30 anos atrás de “O mundo fragmentado”. Minha perspectiva de abordagem do problema se afasta intencionalmente daquela perspectiva eurocêntrica que valoriza prioritariamente as verdades teóricas e filosóficas dos chamados “clássicos”. Diferentemente, entendo ser necessário valorizar a justiça epistemológica pela qual podem ser reconhecidas uma pluralidade de perspectivas, como aquelas de fronteiras do conhecimento, que permitem problematizar de modo mais objetivo o sistema-mundo atual como o resultado de diversos movimentos que Dussel (1993) denomina de transmodernidade.

No meu entender as abordagens multicêntricas oferecem outros recursos heurísticos para se entender a relação entre crítica e crise a partir daqueles lugares fronteiriços onde as contradições do capitalismo são mais evidentes entre as memórias, sonhos e utopias³. A perspectiva epistemológica da fronteira simbólica e

³ A fundação de uma sociologia de fronteiras é complexa na medida em que ela precisa dar conta da relatividade cultural da matriz espacial e temporal moderna, por um lado, e do lugar de resistência dos grupos subalternos e de formação de novos projetos pedagógicos e performativos de organização de comunidades emergentes nos lugares fragmentados do estado-nacional, de outro lado. A crítica da colonialidade tem necessariamente que considerar a fronteira como uma variável central para poder eleger um outro lugar de reflexão e desconstrução do eurocentrismo na organização do mundo e para explicar as reações dos subalternos, como o sugerem críticos de diferentes lugares como os indianos R. Guha (1997) e G. Spivak (1988) e na América Latina W. Mignolo (2000), A. Quijano (2003) e E. Dussel. Para Ramon Grosfoguel (2008: 138), adepto da vertente descolonial: “O pensamento crítico de fronteira é a resposta epistémica do subalterno ao projeto eurocêntrico da modernidade. Ao invés de rejeitarem a modernidade para se recolherem num absolutismo fundamentalista, as epistemologias de fronteira subsumem/redefinem a retórica emancipatória da modernidade a partir das cosmologias e epistemologias do

geopolítica nos permite atualizar as questões que E. Bloch (1986: 3) coloca na abertura de seu livro *O princípio Esperança*, uma obra enciclopédica de 1400 páginas: “Quem somos? De onde viemos? Para onde vamos? Que esperamos? O que nos espera?” Tais questões são fundamentais por sugerirem que a esperança pode promover uma mudança de atitude emocional e moral dos indivíduos, uma reorganização dos fundamentos estéticos com relação ao viver. Ainda neste parágrafo introdutório ele propõe:

Esta é uma questão de esperança de aprendizagem. Trata-se de um trabalho devotado não ao fracasso, mas ao amor pelo sucesso. A esperança não é algo passivo como o medo, não está bloqueada na negação. A emoção da esperança sai de si mesma, ela amplia as pessoas em vez de confiná-las... (Bloch, op. cit.:3).

Como vamos observar a seguir, o desafio de repensar a crítica da crise ou a crise da crítica no atual contexto não pode ser respondido a partir das categorias epistêmicas e morais herdadas do programa eurocêntrico. Este tem limites históricos precisos dados pelo imaginário imperial, bélico e racista que impregna marcadamente as representações da modernidade ocidental, separando o que os colonizadores denominam de culturas e etnias superiores e inferiores. Então a crítica formulada a partir das fronteiras visa romper com este imaginário imperial e colonial fundado em forte hierarquia de dominação que discrimina

subalterno, localizadas no lado oprimido e explorado da diferença colonial, rumo a uma luta de libertação descolonial em prol de um mundo capaz de superar a modernidade eurocentrada”. No entanto, o debate sobre as premissas de uma sociologia de fronteira tem outras implicações teóricas e normativas quando consideramos com B.S. Santos (2008: 143) que a diversidade epistemológica do mundo implica em considerar categorias como pluralidade, diversidade, fragmentação e heterogeneidade”. Mas a produção conceitual de fronteira tem também implicações epistêmicas quando se considera que ela implica na reorganização das referências temporais e espaciais como lembra H. Bhabha, 2003: 27): “O trabalho fronteiriço da cultura exige um encontro com o novo que não seja parte do continuum de passado e presente. Ele cria uma ideia do novo como ato insurgente de tradução cultural. Esta arte não apenas retoma o passado como causa social ou precedente estético; ela renova o passado, reconfigurando-o como um entre-lugar contingente, que inova e interrompe a atuação do presente”. Enfim, podemos propor que a sociologia da fronteira deve resultar numa reconfiguração da instituição imaginária da sociedade, como diria C. Castoriadis (1975), implicando outras formas de liberação das pulsões e de representações estéticas do mundo.

historicamente povos e indivíduos segundo uma escala de valoração de caráter racista e patriarcal⁴. Tais preocupações estão presentes no meu livro *Teoria Crítica da Colonialidade* (Ateliê, 2019; Routledge, 2022) no qual busco permanentemente fazer a crítica a este programa, mas, ao mesmo tempo, busco pontos de contato e interação entre as críticas emancipatórias no Norte Global e no Sul Global⁵.

Sair de uma crítica discursiva do tema da colonialidade para penetrar os porões da dominação imperial ocidental é necessário para pôr em relevo duas modalidades de ações: uma, que busca demonstrar ser a natureza da episteme moderna essencialmente racista. Esta hipótese convida a crítica a contemplar outras realidades utópicas emancipatórias que se desenham nas fronteiras simbólicas e geopolíticas do capitalismo. A segunda ação tem a ver com os passos que a crítica precisa dar para liberar outras epistemes que iluminem estas realidades insurgentes potenciais resgatando as práticas políticas solidárias e conviviais. Estas ações iluminam as possibilidades de deslocamentos de percepções não somente aquelas discursivas, mas sobretudo aquelas provocadas pelo choque de realidade fenomênica sobre as capacidades de sentir, de pensar e de agir dos indivíduos e grupos sociais. A crítica dos problemas estruturais e históricos do capitalismo colonial é fundamental para destacar a importância do pluralismo epistemológico nas fronteiras da colonialidade, subsidiando o trabalho da crítica intelectual e acadêmica.

⁴ Vilém Flusser se pergunta: Como foi possível Auschwitz? Como viver depois disto? E ele responde que Auschwitz e outros eventos como Hiroshima ou Gulags (e podemos acrescentar a prisão de Guantánamo ou os campos de refugiados atuais) são a realização da cultura ocidental e tais eventos trágicos estão presentes como possibilidades no Ocidente desde seu início. “Está no programa inicial do Ocidente, o qual vai realizando todas as suas virtualidades, na medida em que a história vai-se desenrolando. (Flusén, 2011: 21). Na verdade, este programa bélico e racista impregna toda a história da colonização e dos campos de concentração criados na África, América e Ásia para organizar o tráfico negreiro.

⁵ No meu entender é necessário se superar as limitações metodológicas de uma abordagem discursiva da da colonialidade para explorar as possibilidades hermenêuticas e fenomenológicas do pluralismo epistemológico, como também já o fizeram outros autores como B.S. Santos aqui citado. Trata-se, enfim, de valorizar as criações intelectuais diversificadas e contextualizadas.

Entre os vários pontos interessantes do livro do Cordero destaco, então, um em particular que me parece fundamental para este diálogo e que pode ser resumido no seguinte comentário do autor:

Deslocar o foco de atenção do desenvolvimento de uma teoria geral de crise para o estudo da pluralidade de formas através das quais as sociedades modernas tornam visíveis (mas também ocultam) seus conflitos seus excessos e seus problemas estruturais; tematizam (mas também naturalizam) suas manifestações, causas e conseqüências; e prefiguram (mas também bloqueiam) os modos de ação, intervenção e exploração de alternativas.

Para Cordero, o estudo da pluralidade de formas sociais se justifica pelo fato de que:

a crítica é talvez uma das primeiras vítimas em tempos de crise.... Em todos esses casos, o significado da crise é enquadrado dentro de uma lógica de ação que reduz a contingência e a pluralidade da realidade social a um presente unidimensional ("não há alternativas"), que delimita o espaço dos significados e das opções disponíveis para os atores.

Minha posição a respeito destas considerações é que a busca de uma pluralidade de formas alternativas está relativamente bloqueada no momento presente por alguns motivos que precisamos registrar. Um deles é de que a generalização de uma racionalidade técnica e instrumental na organização do mundo da vida vem ocorrendo ao longo das décadas, sendo acelerada com o poder neoliberal. Os perigos de uma razão técnica desprovida de quaisquer preocupações éticas tem sido objeto, sabemos bem, desde o debate da Escola de Frankfurt e, em especial, da obra "Dialética do esclarecimento" escrita por Adorno e Horkheimer em 1944, quando viviam o impacto da guerra sobre a vida social, em geral. Mas parece haver uma defasagem entre a potência desconstrutiva da teoria crítica e a resiliência demonstrada pelas forças modernizadoras do capitalismo industrial e financeiro.

O fato é que a crítica teórica vem se mostrando insuficiente para desconstruir este programa de modernização fundado na valorização de técnicas de controle e de manipulação de objetos e desejos. A depreciação da vida humana por este modo

capitalista de produção revela a eficácia cruel de um sistema colonial de poder que continua a se expandir mesmo produzindo fragmentações. O fato é que a teoria crítica não conseguiu desmontar a bolha impulsional e afetiva que move a *hybris* e a vontade incontável de poder e de riqueza das grandes corporações multinacionais. A crítica também foi incapaz de neutralizar a expansão do conformismo cultural e moral que parece atingir grande parte das populações trabalhadoras no momento presente. Mas não podemos negligenciar o valor da crítica para atualizar nosso entendimento da crise e da crítica no momento atual. Não há que se negar os esforços da crítica anticapitalista como aquelas antiutilitaristas que inspira grande parte da sociologia moral e também dos avanços das teorias sobre democracia. A virada epistemológica exige, porém, que avancemos para além dos ganhos das críticas pós-moderna e descolonial para romper com a camisa de ferro ideológica que o eurocentrismo impõe sobre as possibilidades de se pensar outros mundos a partir das fronteiras⁶.

Os exemplos sobre a incapacidade da crítica teórica de desvendar o caráter compulsivo do movimento de expansão caótica desta racionalidade técnica e instrumental acelerada são demonstrados pelas guerras e políticas de violência e de extermínio que marcam a modernidade no pós-segunda guerra. Tais impasses tem levado a uma radicalização das tentativas de entender o que se passa a partir de movimentos teóricos que ocorrem a partir das fronteiras. Entendo que este debate se coloca neste deslocamento do trabalho intelectual entre diversas epistemes que concorrem na produção do pacto de vida e das formas sociais.

A crítica no lado lunar da modernidade capitalista

⁶ Não podemos deixar de relacionar a título de ilustração nesta busca de explorar as fronteiras certas reflexões de muita atualidade de autores importantes no século XX como, por exemplo, E. Fromm com suas reflexões sobre a patologia da normalidade no livro *Psicanálise da sociedade contemporânea*, de 1956; C. C. Castoriadis com suas reflexões sobre "A época de um conformismo generalizado" de 1989, no livro *O mundo fragmentado: as encruzilhadas do labirinto 3*; ou G. Vattimo com suas teses sobre o niilismo pós-moderno no seu livro "O fim da modernidade. Nihilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna, de 1996, entre outros.

Meu interesse de refletir sobre o tema Crise e Crítica a partir do lado lunar da modernidade visa demonstrar que a crítica da modernidade capitalista deve considerar a denúncia do eurocentrismo e de seu projeto imperial e racista. Mas deve igualmente apontar para outras perspectivas analíticas que promovem novas representações imaginárias do mundo a partir de práticas intelectuais contextualizadas, solidárias e associativas. A crítica do lado lunar da modernidade capitalista visa demonstrar que as representações da crise estrutural devem ser contextualizadas (no tempo e no espaço) em diversos territórios simbólicos nos quais o obscuro (a colonialidade) se torna visível, abrindo os horizontes da reinvenção do mundo e das formas sociais.

Minha preocupação não é somente denunciar o lado confuso do capitalismo, a colonialidade, como o fez Walter Mignolo (2011) no seu livro sobre o lado obscuro da modernidade ocidental, quando aponta com justa razão para a violência colonial e para a desconstrução do eurocentrismo. Mas, passados mais de vinte anos que as teses descoloniais ganharam fama, o fato é que percebemos que a crítica se limitou a exercícios acadêmicos de desconstrução de narrativas escritas, orais e visuais que, portanto, não conseguem chegar aos fundamentos do problema eurocêntrico. Por isso, prefiro propor uma crítica que aponte para o lado lunar, ou seja, uma crítica que não nega o valor heurístico da abordagem linguística mas que cava mais profundamente no entendimento dos fundamentos ontológicos da dominação capitalista e que tem a ver com o racismo histórico e estrutural.

Uma crítica que não consiga trazer à tona os fundamentos psíquicos e culturais do racismo não tem força para relançar proposta de reconstrução de narrativas saudáveis de vida como a do Convivialismo. No lado contrário, uma crítica que aponte o lado lunar do capitalismo colonial não se limita a denunciar a violência e o ódio. Ela busca superar o momento distópico apontando para o valor das utopias. Como diz Bloch (op. cit., p. 81) o tema dos "sonhos de uma vida melhor" inclui parcialmente, "com cuidado e significância, também os sonhos noturnos como sonhos desejosos, também eles são uma parcela (ainda que deslocada e não muito homogênea) no gigantesco campo da consciência utópica". Para Mannheim o debate sobre utopia está relacionado com contextos em que as ideologias dominantes não funcionam mais na justificativa do poder hegemônico. São utópicas, segundo Mannheim (1972, p. 216), "somente aquelas orientações que,

transcendendo a realidade, que tendem a se transformarem em conduta, a abalar, seja parcial ou totalmente, a ordem de coisas que prevaleça no momento". Por seu lado, I. Wallerstein (1998) explora a dimensão utópica da modernização periférica ao propor o termo utopística que, para ele, surge como avaliação profunda de nossas alternativas históricas, dos sistemas sociais humanos, das áreas que estão abertas à criatividade humana.

Uma crítica que valoriza o lado lunar valoriza a utopia e o sonho diurno, se pensamos em Bloch, para liberar outro entendimento sobre os usos do pensamento e dos afetos. Para gerar novos processos de percepção da realidade que podem se transformar em instrumentos de ação coletiva na esfera pública, em especial no campo da ação política. Assim, ela pode inspirar as fronteiras imaginárias da vida humana explorando o potencial de novas formas sociais emancipatórias a partir de diversos lugares de potencialização do pensamento rebelde: seja naqueles onde predominam formas sociais tradicionais, ou não modernas ou pós-modernas; enfim, todos os lugares que valorizam outras experiências práticas rebeldes que ritualizam a vida a partir de representações diversas de tempo e de espaço que facilitam os encontros, os abraços, os projetos solidários e amistosos.

Minha proposta busca, assim, como foi dito, enfatizar não o obscuro – que reforça a negatividade da violência – mas o lunar, aquele que valoriza a positividade da utopia e do sonho. Esta proposta metodológica se funda em dois aspectos: um, que há uma crise ampla da modernidade capitalista ocidental que vem desfazendo os pactos sociais; outro, que a crítica precisa ser deslocada para outra perspectiva na qual se pode pensar a utopia como sonho noturno, diurno e como imaginário coletivo radical.

A crítica e o racismo estrutural e colonial: as três faces da Medusa

Não é possível se fazer a crítica intelectual da modernidade capitalista ocidental para deslocar a perspectiva liberadora de outras formas sociais, sem fazermos a crítica do imaginário racista que justifica o eurocentrismo. Este funciona ainda hoje como símbolo de poder, de astúcia e de espírito bélico voltado para desenvolver tecnologias de guerras e de controles populacionais. O eurocentrismo gera temores, produz conformistas e performances

culturais que apenas na aparência são rebeldes. Na prática, os subalternos, em geral, dentro e fora da geografia eurocêntrica são encantados pelos olhos da medusa que tudo transforma em pedra para destruir o pensamento verdadeiramente rebelde. A medusa aliena aqueles que por ingenuidade ou valentia ousam olhar nos seus olhos para descobrir a crueldade de sua alma. Pois a medusa moderna é próprio sujeito hegeliano buscando controlar os movimentos do mundo a partir da ambição eurocêntrica. Aqui, temos 3 aspectos a considerar:

a) A
 medusa como verdade racional: Aqui, ela esconde os fundamentos étnico-míticos do racismo

Sócrates é um caso interessante para se analisar a relação entre razão e mito. Pois ele, dizia que sua filosofia se inspirava na figuração simbólica de Apolo: na sua inteligência, na sua força e na sua beleza. Se entendemos que Apolo representa o ideal de homem grego podemos deduzir o quanto este tipo de racionalidade mitológica contribuiu para a primeira grande manifestação cultural do racismo ocidental, aquela entre civilizados e bárbaros. A filosofia do ser não é uma reflexão abstrata sobre a agência na vida comunitária, mas tem conotações antropocêntricas e racistas evidentes, pelo menos enquanto justifica a metafísica dos colonizadores de todos os tempos.

b) A
 medusa como direito soberano do mais forte: Aqui, ela esconde os fundamentos étnico-jurídicos do racismo

O direito romano contribuiu para sofisticar a separação clássica entre civilizados e bárbaros pela organização de dispositivos jurídicos separando, como o lembra Espósito (2007) aqueles indivíduos identificados como pessoas (geralmente, o cidadão romano), das semi-pessoas (dependentes e escravos libertos) e coisas (estrangeiros e escravos). Esta estrutura classificatória dos indivíduos foi de muita utilidade não organização do poder colonial e na organização dos sistemas escravistas e oligárquicos. A estrutura social no Brasil repete ainda hoje esta lógica classificatória que foi configurada no sistema colonial ibérico. Por seu lado, Agamben esclarece que esta hierarquia racista contribuiu para legitimar o homo sacer, aqueles indivíduos que podiam ser assassinados legalmente, indivíduos matáveis e insacrificáveis. Não podemos deixar de ver aqui as imagens das matanças cruéis de estrangeiros

pelos colonizadores tanto na época do Império Romano como na colonização da América e que foram descritas pelos viajantes.⁷ Também devemos lembrar com A. Mbembe (2011) como esta hierarquia colonial contribuiu para a fundação do Estado moderno e da ideologia da matança oficial pela burocracia e que o autor sintetiza adequadamente pelo termo necropolítica (o direito de matar do Estado).

c)

A

medusa como mito universal: Aqui, ela esconde os fundamentos étnico-cosmológicos do racismo

Como vimos a filosofia do ser tem forte comprometimento com figuras mitológicas relacionadas com a tradição grega e romana e que foi atualizada com as figuras dos monarcas na formação dos Estados modernos europeus. A filosofia do ser moderna foi atualizada pelos anjo-guardiães da cultura intelectual europeia e representada por nomes como Kant, Hegel e Hume. As construções discursivas destes autores variam em função dos modos de encarar o idealismo e a metafísica na organização dos valores, crenças e representações intelectuais do Ocidentalismo. Estes autores tiveram contribuições notáveis para se formular uma ideologia do progresso que justificou a mercantilização do mundo como vemos em Hegel ou uma ideologia universalista cosmopolita fundada na vontade transcendental do sujeito (o colonizador europeu) como vemos em Kant. Suas teses justificaram o sujeito europeu como fundamento normativo do “indivíduo soberano”, aquele que teria uma capacidade transcendental inata de ditar os valores e regras racionais do desenvolvimento humano na perspectiva imperial e ocidental. O indivíduo soberano foi uma construção discursiva fundamental para explicar o sentimento de superioridade do grupo étnico europeu na organização do Ocidentalismo. Por isso, é importante cotejar as teses teóricas destes filósofos à luz de suas práticas políticas, ou seja, cotejar suas ideias e práticas.

I. Kant, por exemplo, na sua obra “Observações sobre o sentimento do belo e do sublime”, de 1764, trata do que denomina como “diferenças entre os caracteres das nações” que revelam aspectos curiosos dos usos práticos desta perspectiva eurocêntrica. Diz ele:

⁷ No meu livro *Itinerários do dom: teoria e sentimento* (Ateliê de Humanidades Editorial, 2019) tenho um artigo intitulado “A confiança traída: do dom ao colonialismo na história latino-americana” que retrata bem a relação complexa da colonialidade entre portugueses e povos originários na descoberta do Brasil.

“Os negros da África não possuem, por natureza, nenhum sentimento que se eleve acima do ridículo. O senhor Hume desafia qualquer um a citar um único exemplo em que um Negro tenha mostrado talentos”. E continua: “dentre os milhões de pretos que foram deportados de seus países, não obstante muitos deles terem sido postos em liberdade, não se encontrou um único sequer que apresentasse algo grandioso na arte ou na ciência, ou em qualquer outra aptidão; já entre os brancos, constantemente arrojam-se aqueles que, saídos da plebe mais baixa, adquirem no mundo certo prestígio, por força de dons excelentes. Tão essencial é a diferença entre essas duas raças humanas, que parece ser tão grande em relação às capacidades mentais quanto à diferença de cores. A religião do fetiche, tão difundida entre eles, talvez seja uma espécie de idolatria, que se aprofunda tanto no ridículo quanto parece possível à natureza humana. A pluma de um pássaro, o chifre de uma vaca, uma concha, ou qualquer outra coisa ordinária, tão logo seja consagrada por algumas palavras, tornam-se objeto de adoração e invocação nos esconjuros. Os negros são muito vaidosos, mas à sua própria maneira, e tão matraqueadores, que se deve dispersá-los a pauladas.” (Kant, 1993: pág. 75-76).

G.W.F. Hegel, por sua vez, no seu tratado de Filosofia da História afirma que:

a principal característica dos negros é que sua consciência ainda não atingiu a intuição de qualquer objetividade fixa, como Deus, como leis, pelas quais o homem se encontraria com a própria vontade, e onde ele teria uma ideia geral de sua essência [...] O negro representa, como já foi dito o homem natural, selvagem e indomável. Devemos nos livrar de toda reverência, de toda moralidade e de tudo o que chamamos sentimento, para realmente compreendê-lo. Neles, nada evoca a ideia do caráter humano[...] A carência de valor dos homens chega a ser inacreditável. A tirania não é considerada uma injustiça, e comer carne humana é considerado algo comum e permitido” [...] Entre os negros, os sentimentos morais são totalmente fracos – ou, para ser mais exato inexistentes (Hegel, 1999, p. 83-86).

Ainda vale lembrar a posição de Hume. Escreveu o filósofo britânico na famosa nota de pé de página ao seu ensaio “Acerca do caráter nacional”: “Eu estou em condições de suspeitar de serem os negros naturalmente inferiores aos brancos. Praticamente não houve nações civilizadas de tal compleição, nem mesmo qualquer indivíduo de destaque, seja em ações seja em investigação teórica. Não há artesãos engenhosos entre eles, não há artes, não há

ciências. Por outro lado, os mais rudes e bárbaros dos brancos, como os antigos alemães, o atual tártaro tem algo de eminente [...] Tal diferença uniforme e constante não poderia ocorrer [...] se a natureza não tivesse feito uma distinção original entre essas raças de homens”.

Crítica da crise da filosofia ocidental

Vemos, então, como a crítica pós-colonial e de fronteira isenta pode contribuir para desfazer a aura mística que envolve alguns dos grandes filósofos modernos e seus seguidores, como se figuras como Kant e Hegel fossem referências míticas obrigatórias para se pensar o humanismo e a modernidade como programa emancipador. Por isso, a crítica na fronteira exige um trabalho árduo de desconstrução da mitologia racista ocidental. Isto é necessário para desfazer o conformismo que assume os ares de um transe hipnótico produzido pela imagem de superioridade ideológica do branco europeu de modo a abrir brechas no imaginário coletivo e liberar outros horizontes utópicos. Para vislumbrarmos as possibilidades de outras formas sociais devemos considerar alguns postulados:

Postulado 1: É um erro teórico supor que a tese de deslocamento de um sujeito visto como figura discursiva no interior do campo linguístico liberal para promover novas práticas identitárias tenha um potencial, de fato, rebelde. Estes deslocamentos com vistas à formação de novas práticas identitárias podem fortalecer simplesmente estruturas egóicas coletivas ao invés de motivar rupturas com a ordem sistêmica neoliberal. Aqui, os deslizamentos dos desejos de aparição e de reconhecimento podem simplesmente estar reforçando a figura de onisciência do sujeito que performa a ideia da filosofia do ser como mito para aprisionar os imaginários radicais presentes na sociedade. Esta tensão entre monocultura identitária e pluralidade identitária no interior da cultura neoliberal pode simplesmente estar esvaziando o potencial rebelde que deveria inspirar os movimentos sociais. Esta é uma contradição que não pode ser resolvida somente a partir de paradigmas teóricos europeus como revelo no meu livro sobre Teoria Crítica da Colonialidade (TCC). O problema não é o surgimento de novas identidades psico-sociais liberais, mas o fato de que esta fragmentação dos pactos associativos tradicionais impede a emergência do imaginário criativo e radical

democrático. Este fica amordaçado pelo racismo histórico e belicista⁸ encarnado no neoliberalismo que estimula a fragmentação e a comercialização dos desejos como metas superiores de vida para o consumo. O problema não se limita, pois, a desconstruir as narrativas referente a um dispositivo de controle social que reproduz a dominação colonial e neoliberal. O problema é que a racialidade como construção ontológica está ancorada historicamente em estruturas sócio-psíquicas racistas, ambicionando separar racialmente (e racionalmente) seres racionais e moralmente superiores de seres irracionais e moralmente inferiores. Castoriadis (1987, p. 34) na sua digressão sobre o racismo lembra haver uma questão de caráter biopsíquico a ser assinalada e que diz respeito ao fato de que a inferiorização do outro (de seus deuses, crenças, costumes, etc.) tem sido o recurso para “afirmação da verdade própria das instituições da sociedade-Ego”. Temos aqui a islamofobia, o anti-semitismo e também o anti-lulismo. “O racismo não quer a conversão do outro, ele quer sua morte, pois o outro é inconvertível”, diz o filósofo grego. Por isso, o ódio emerge como emoção alimentando a crueldade como já havia notado Freud no trabalho sobre tãnotos na Primeira grande guerra.

Postulado 2: A desconstrução do racismo histórico, estrutural e colonial, exige uma crítica radical da matriz espacial e temporal da modernidade que sustenta a expansão da modernização capitalista. Assim, é necessário se desconstruir o dogma de que tempo e espaço seriam categorias explicativas a priori do entendimento, justificando a metafísica ocidental e ações lógicas portadoras de uma vontade universal, como vemos em Kant. É igualmente necessário se desconstruir a tese hegeliana de que a dialética da história leva necessariamente à hegemonia de uma filosofia do progresso e do ser ocidental. Ou seja, a crítica tem que repensar o transcendentalismo a partir do pluralismo de tempos e de espaços existentes ou utópicos para favorecer a emancipação de novas formas sociais solidárias e convivias. Neste ponto pode ser muito útil para a crítica epistemológica considerar com G.W. Leibniz (1979) que tempo e espaço são categorias a posteriori e relacionais que se produzem tanto numa ordem de sucessões dos objetos

⁸ Neste imaginário de competições de grupos identitários por reconhecimento e por visibilidade a democracia como valor universal termina sendo sacrificada pelo ideal da liberdade individualista. Assim, se entende que ter uma arma em mãos é vista pela direita populista como a condição de liberdade de cada.

(tempo) como numa ordem das coexistências dos objetos (espaço) entre situações (situs) e lugares (locus).

Postulado 3: Se tempo e espaço são categorias a posteriori produzidas pela ação do sujeito no mundo entre existem várias realidades paralelas, mundo pluriversais⁹ ou multiversos que se reproduzem cada um no seu ritmo e na sua memória. Estes mundos se instituem imaginariamente a partir de estruturas simbólicas e mitológicas diversas que se movem pelas separações que estabelecem historicamente povos nômades e sedentários, guerreiros e pacíficos, patriarcais e matriarcais, monoteístas e politeístas, materialistas e espiritualistas para produzir novas localidades. Mas a reconfiguração de sistemas comunitários e associativos gerados pela fragmentação do capitalismo e pela emergência de nova utopias constitui tarefa política importante quando consideramos que os novos programas emancipatórios não podem se realizar sem considerar o peso do Estado nacional que é dispositivo de poder surgido com a colonização planetária. Assim, as novas localidades precisam conviver com “as problemáticas fronteiras da modernidade encenadas nessas temporalidades ambivalentes do espaço-nação” (Bhabha, op. cit. 202). No entanto, se o mundo aparece como realidades pluriversais, como esferas de sociabilidades construídas por redes sócio-técnicas e ambientais, o humano perde necessariamente sua centralidade antropocêntrica como lembra B. Latour (2020). Isto pode favorecer um perspectivismo ampliado de caráter cosmológico que reorganiza espaço e tempo em benefício de novas modalidades territoriais, incluindo as coisas e os viventes de forma dialógica. Este entendimento ecológico favorece superar dois dilemas que marcam a modernidade capitalista. Eles podem ser assim resumidos de modo a superar a perspectiva binária e hierárquica do imperialismo ocidental:

⁹ Num dos seus últimos trabalhos o famoso físico Stephen Hawking sugeriu a existência de universos paralelos, sendo o nosso universo apenas um entre muitos outros. A tese é interessante pois contribui para demonstrar como o antropocentrismo influi nas representações do mundo e do cosmo. Entre as representações geocêntricas, heliocêntricas e esta dos universos paralelos (que inspiram algumas películas recentes) temos que admitir haver alterações que apontam para rompimentos de teses egocentradas para incorporar outras multicentradas. Esta reflexão faz sentido quando pensamos nos elogios e nas críticas ao Ocidentalismo.

1. Dilema entre próximos e estranhos ou estrangeiros que tem relação com a estrutura egóica que nos falava Castoriadis, remontando à lógica tribal e comunitária, que evolui conceitualmente para sociedades mais complexas pelos termos de civilizados e bárbaros. Este dilema envolve choques culturais, econômicos, territoriais étnicos e de gêneros. Este dilema originariamente comunitário e cultural se desdobra como imaginário étnico-racial estimulando a classificação binária entre espírito e matéria, cultura e natureza, homem e mulher.

2. Dilema entre Mythos-Logos que resulta das tensões entre crenças e técnicas na organização do cotidiano. Este dilema se desdobra entre razão simbólica e razão empírica, ou entre pensamento místico e pensamento leigo, ou entre verdade religiosa e verdade científica. A separação entre a narrativa mítica e a narrativa filosófica nunca foi muito clara como vemos em Sócrates. O transe hipnótico que atravessa a construção da realidade entre a fantasia e a realidade, entre o empírico e o ideal é parte constitutiva da consciência humana.

Conclusão: a crítica lunar e a exigência de contextualizar tempo e espaço

A modernidade capitalista reproduziu estes dilemas hierárquicos, belicistas e racistas no programa de formação dos Estados modernos imperiais e nas estratégias de colonização planetária. A ideologia da universalização que foi organizada com apoio da filosofia do sujeito greco-romana e cristã ajudou no ocultamento do verdadeiro sentido da violência colonial, criando uma representação aparentemente universal do humano branco e patriarcal. A reprodução do modelo racial ocidentalista pela expansão da racionalidade técnica indiscriminada amplia o processo de fragmentação social e étnico recente com três consequências diretas:

O desenvolvimento da inovação técnica com preocupações utilitaristas contribuiu para acelerar o neoliberalismo como modelo econômico e cultural voltado para o enriquecimento especulativo e para o consumo fenético, ameaçando a sobrevivência do liberalismo político e da democracia. A aceleração do capitalismo pela financeirização, concentração de riquezas, aumento da

desigualdade e exploração desordenada dos recursos naturais amplia os processos de fragmentação institucional, atualizando o racismo colonial e estrutural e a separação entre pessoas e não pessoas.

A emergência da crise como fenômeno histórico, sociológico e psíquico simultâneos revela o lado cruel da falência do conjunto de práticas discursivas e regimes de verdade que definiram modos particulares de pensar e de fazer a modernização capitalista ocidental. Esta configuração da crise exige uma crítica ampliada ao modelo imperial e racista de modo a liberar outros modos de instituição imaginária da sociedade.

A emergência de novas epistemes e ontologias que resgatem a experiência vivida como subjetividades emergentes que integram razão e emoção, materialidade e espiritualidade, é uma exigência que se aproxima do entendimento sugerido por Cordero de que a “crise não é simplesmente um evento que desloca externamente a ordem das coisas, mas sim um processo social de problematização através do qual a sociedade, ou setores dentro dela, se transforma em objeto de reflexão e crítica, tornando legíveis os problemas estruturais e as contradições internas que os arranjos institucionais reproduzem cotidianamente”.

Este é o contexto de embate entre modos de colonização dos desejos, por um lado, e modos de liberação da vida boa e do bem comum, por outro, com vistas a emancipar formas sociais mais livres e solidárias. Não é possível se perceber e se viver a pluralidade de formas sociais a partir de narrativas que buscam reprimir a diversidade de imaginários instituintes e que se propõem conter os fundamentos da verdade universal, como buscou o eurocentrismo. Tal arrogância imperial implica inevitavelmente em destituir outras narrativas produzidas em contextos comunitários e sociais que sejam fundadas em outras temporalidades e espacialidades. Mais do que nunca a democracia, mesmo na sua versão representativa limitada, aparece como uma condição necessária para se assegurar a semente do pluralismo epistemológico e da liberdade de manifestação das singularidades individuais e coletivas que são necessárias para projetar e materializar utopias emancipadoras.

Referências

Agamben, G. (2010) *Homo sacer. O poder soberano e a vida nua* (I). Belo Horizonte: Editora UFMG

REPRESENTAÇÕES DA CRISE E DA CRÍTICA NO LADO LUNAR DA MODERNIDADE

Bhabha, H. (2003) *O local da cultura*. Belo Horizonte: Editora UFMG

Bloch, E. (1986) *The Principle of Hope*. Volume One. Cambridge: The MIT Press

Castoriadis, C. (1975) *L'institution imaginaire de la société*. Paris: Seuil

_____ (1992) *As encruzilhadas do labirinto III: o mundo fragmentado*. Rio de Janeiro: Paz e Terra

Dussel, E. (1993) *O encobrimento do outro. A origem do mito da modernidade*. Petrópolis: Vozes

Espósito, R. (2007) *Terza persona. Política della vita e filosofia dell'impersonale*. Torino: Einaudi

Flusser, V. (2011) *Pós-história*. São Paulo: Annablume.

Grosfoguel, Ramón (2008). "Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: Transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global". *Revista Crítica de Ciências Sociais*, n. 80, p.115-147

Guha, R. (1997) *A subaltern studies reader (1986-1995)*. Minnesota: Minnesota University

Hegel, G.W.F. (1999) *Filosofia da História*. Brasília, Editora da UnB, 1999;

Kant, I. (1993) *Observações sobre o sentimento do belo e do sublime. Ensaio sobre as doenças mentais*. São Paulo: Papirus

Laotur, B. (2020) *Diante de Gaia. Oito conferências sobre a natureza no antropoceno*. Rio/São Paulo: Ateliê de Humanidades Editorial/UBU

Leibniz, G. W. (1979) *Correspondência com Clarke*. Trad. C. L. Mattos. São Paulo: Abril Cultural. Vol. I., [1715-6]).

Mbembe, A. (2011) *Necropolítica*. Madrid: Melusina.

Mignolo, Walter (2000), *Local Histories/Global Designs: Essays on the Coloniality of Power, Subaltern Knowledges and Border Thinking*. Princeton: Princeton University Press.

_____ (2011) *The darker side of western modernity: global futures, decolonial options*. Durham: Duke University Press.

Quijano, A. (2003) "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina In: E. Lander (Compilador) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO.

Sousa Santos, B. (2008) *A gramática do tempo. Para uma nova cultura política*. 2ª.edição, São Paulo: Cortez Editora.

Spivak, Gayatri (1988), *In Other Worlds: Essays in Cultural Politics*. New York: Routledge, Kegan and Paul.

Wallerstein, I. (1998) *Utopística ou as decisões históricas do século XXI*. Petrópolis: Editora Vozes.