



DISSONÂNCIA

Revista de Teoria Crítica

ISSN: 2594-5025

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

Universidade Estadual de Campinas

www.ifch.unicamp.br/ojs/index.php/teoriacritica

Título O Que é Crítico na Descolonização da Teoria Crítica? Amy Allen e O Fim do Progresso

Autor(a) Ana Claudia Lopes

Tradutor(a) -

Fonte Número Especial: Amy Allen (*Dissonância: Revista de Teoria Crítica*, volume 2, número especial, junho de 2018)

Como citar este artigo:

Lopes, Ana Claudia. “O Que é Crítico na Descolonização da Teoria Crítica? Amy Allen e O Fim do Progresso”. *Dissonância: Revista de Teoria Crítica*, v. 2, n. especial, p. 66-89, junho de 2018.

O QUE É CRÍTICO NA DESCOLONIZAÇÃO DA TEORIA CRÍTICA? AMY ALLEN E O FIM DO PROGRESSO

Ana Claudia Lopes

Resumo: Em *The End of Progress*, Amy Allen afirma que para ser verdadeiramente crítica a teoria crítica deve ser descolonizada. No que se segue, recupero o programa do livro, tendo em vista suas objeções às estratégias neo-hegelianas e neokantianas adotadas na teoria crítica a partir de Habermas e a contraproposta da autora de uma genealogia problematizante e um contextualismo metanormativo. Depois, pretendo apontar, primeiro, que o projeto de Allen sofre de um déficit histórico e político que contrariaria suas intenções. Segundo, que o diálogo interdisciplinar que o livro aponta pode ser mais frutífero. Por fim, questiono a restrição do âmbito metanormativo a posturas como humildade e modéstia e algumas de suas implicações para a filosofia prática na teoria crítica.

Palavras-chave: teoria crítica, descolonização, poder, normatividade

WHAT'S CRITICAL ABOUT DECOLONIZING CRITICAL THEORY? ON AMY ALLEN'S THE END OF PROGRESS

Ana Claudia Lopes

Abstract: In *The End of Progress*, Allen asserts that in order to be truly critical, critical theory must be decolonized. In what follows, I outline Allen's argument against the neo-Hegelian and neo-Kantian strategies for grounding normativity adopted in critical theory since Habermas, as well as her proposal of a problematizing genealogy and a metanormative contextualism. I contend, first, that Allen's project is impaired by a historical and political deficit; second, that there is a more fruitful path to the kind of interdisciplinary dialogue sketched in the book; finally, I also challenge the restriction of the metanormative level to stances such as epistemic humility and modesty in view of its philosophical implications for a critical theory.

Keywords: critical theory, decolonization, power, normativity

DO PROGRESSO, QUANDO TERMINA¹

A teoria crítica deve ser descolonizada e isso exige uma transformação radical da relação entre normatividade e história. Essa é a tese que Amy Allen procura desenvolver em *The End of Progress*². A partir de um conjunto de críticas extraídas de estudos pós-coloniais, decoloniais, subalternos e queer, a autora confronta as estratégias de justificação normativa da teoria crítica contemporânea, em particular as elaboradas por Habermas, McCarthy, Honneth e Forst. Seu argumento é que as estratégias neo-hegelianas e neokantianas de justificação e fundamentação não respondem às críticas ao falso universalismo que nutre o imperialismo (Said), que adotam acriticamente a episteme eurocêntrica que considera os “outros” como “encarnações humanas do princípio de anacronismo” (Chakrabarty), e que contribuem para o silenciamento sistemático de grupos subalternos (Spivak), entre outras críticas como as levantadas por Jasbir Puar, Chatterjee, Bhabra, Quijano, Dussel e Fanon.

¹ Este texto é uma versão ligeiramente modificada da discussão apresentada no colóquio “Autonomy, Power, and Gender”. São Paulo, Cebrap, 11 de março de 2016. Agradeço à FAPESP pelo apoio à pesquisa da qual este texto é um resultado indireto. Processo no. 15/11540-1, Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP)

² Todas as citações dos textos de Allen são de tradução própria.

Para ser verdadeiramente crítica, a teoria crítica deve | 69 responder a essas objeções e deve, para isso, ter sua metodologia e o estatuto de seus pressupostos normativos transformados. Em lugar das estratégias reconstrutivas neo-hegelianas e construtivistas neokantianas, Allen propõe uma *genealogia problematizante*. Em lugar de pressupostos normativos purificados de relações de poder, ela propõe um *contextualismo metanormativo*. Modéstia, desaprendizagem e humildade epistêmica tomam o lugar da arrogância, do autoritarismo e da autocongratulação eurocêntrica. Mas o fim do progresso, que dá título ao livro, refere-se apenas ao fim do progresso considerado como um *fato*, enquanto uma concepção de progresso voltada para o passado, como a presente nas estratégias neo-hegelianas. O progresso enquanto um *imperativo* que olha para o futuro, não em um sentido teleológico, mas como um compromisso com uma “sociedade significativamente melhor — mais justa ou no mínimo menos opressora” (ALLEN 2016: 12), tem seu lugar em uma teoria crítica historicamente consciente, autorreflexiva e descolonizada; desde que responda pela afirmação de Adorno, raptada como mote no livro, de que “o progresso se dá no ponto em que termina” (ALLEN 2016: vii, 5, 163; ADORNO 1992: 225).

70 | Parte considerável do texto é dedicada à reconstrução e ao questionamento das estratégias de justificação normativa de Habermas, Honneth e Forst. Para Allen, o problema central das estratégias reconstrutivas neo-hegelianas de Habermas e Honneth é o recurso à noção de processos de aprendizagem social. Ambos os autores criticaram a filosofia da História, que considera o processo histórico como um desdobramento das capacidades de um macrossujeito e orientado para um fim. Porém, teriam mantido a visão autoconglutatória da modernidade europeia e noções problemáticas de progresso. A teoria crítica de Habermas, neokantiana apenas na superfície, por conta das reconstruções pragmático-universais da ética do discurso, adotaria a estratégia neo-hegeliana quando busca sua fundamentação em uma teoria da evolução social que está, por sua vez, baseada em uma teoria da modernidade. Uma vez que a modernidade é entendida como resultado de um progresso cognitivo e moral, isto é, como resultado de um processo de racionalização e de aprendizado sociocultural, a narrativa imperialista não seria abandonada. Esse problema permaneceria inclusive na recente formulação de Habermas de um paradigma de múltiplas modernidades (ALLEN 2016: Cap. 2). Já a teoria crítica de Honneth se apoiaria em noções muito fortes de progresso e aprendizagem social. O papel que a

concepção robusta de progresso histórico opera na crítica imanente de Honneth colocaria seu projeto diante de um dilema: ou recorre a uma antropologia filosófica a-histórica, ou incorre em um contextualismo radical e, por conseguinte, em convencionalismo. Em qualquer dos casos, Honneth também permaneceria comprometido com a pretensa superioridade cognitiva e moral da modernidade europeia, a despeito de seus esforços em contrário (ALLEN 2016: Cap. 3). | 71

A estratégia construtivista neokantiana de Forst tem por mérito reconhecer as armadilhas da filosofia da História que permanecem nas estratégias neo-hegelianas, e, num primeiro momento, parece não se sujeitar aos problemas das estratégias anteriores. Mas, ao fundamentar “recursivamente” um princípio de justificação em uma concepção de razão prática pretensamente “independente”, o projeto de Forst incorreria em fundacionalismo. Sua concepção de razão prática seria abstrata e ignoraria que a constituição da mesma é sempre entrelaçada com relações de poder e dominação. Por outro lado, por pressupor um contexto moral também independente e superior a outros contextos, a estratégia de Forst se converteria em um contextualismo disfarçado. Também Forst não responderia adequadamente às acusações de eurocentrismo e imperialismo e ainda transformaria a metodologia da teoria crítica em ética

72 | aplicada (ALLEN 2016: Cap. 4).

O erro fundamental dessas estratégias, para Allen, é ignorar os investimentos de poder imperialistas, (pós-, neo-) coloniais e racistas implicados em suas próprias estratégias para justificar o aspecto normativo da teoria crítica. Em resumo, por não considerarem que *normatividade* e *poder* estão intrincados nos princípios morais pretensamente independentes ou na herança normativa da modernidade ou do Esclarecimento. Contudo, Allen não pretende recusar integralmente os ideais e os recursos teóricos dessa tradição e propõe-se a reformulá-los de um modo “radicalmente transformador” (ALLEN 2016: 209). Para transformar a relação da teoria crítica com a história, ela propõe como passo metodológico a genealogia problematizante, que encontra amparo no pensamento de Adorno e Foucault (ALLEN 2016: Cap. 5). Essa metodologia é diferente das genealogias “reivindicatórias”, que procuram, como fez Habermas, recuperar as ambiguidades do legado da modernidade europeia para justificar historicamente seu ponto de vista normativo (ALLEN 2013: 234-72). É também diferente das genealogias “subversivas”, que recuperam a emergência desses ideais para rejeitá-los (ALLEN 2016: 190-94). Para Allen, a genealogia problematizante incorpora ambas as genealogias ao reconstruir a “história como uma história de progresso e

regresso ao mesmo tempo” (ALLEN 2016: 166). Esta | 73
metodologia é orientada pelo “ponto normativo” da “realização plena da herança normativa do Esclarecimento, em particular das normas de liberdade e respeito pelo outro” (ALLEN 2016: 166), em nome “da solidariedade com aqueles que sofrem” (ALLEN 2016: 208), mas nunca perde de vista os investimentos de poder, dominação e o imperialismo que constituem esses ideais (e não apenas na sua aplicação).

Nesse sentido, os critérios normativos herdados do Esclarecimento não poderiam mais ser entendidos como pressupostos de segunda ordem, metanormativos, ou transcendentais ao contexto. Liberdade – “valor central da modernidade” (ALLEN 2016: 196) – e “respeito mútuo, reciprocidade igualitária, inclusão e assim por diante” (ALLEN 2016: 216) devem ser considerados não apenas como princípios substantivos, mas como princípios de *primeira ordem*. O falibilismo típico da teoria habermasiana não seria suficiente, pois carrega em si a pretensa superioridade cognitiva e moral da modernidade. À teoria crítica, restariam apenas fundamentos (radicalmente) contingentes e de primeira ordem. Pretender mais do que isso é não responder à “abertura para o outro”, exigência fundamental para a descolonização da teoria crítica. Desse modo, no nível metanormativo caberia apenas

74 | uma *postura* [*stance*] de abertura moral e epistêmica. Assim, entram em cena exigências como “humildade epistêmica” e “desaprendizagem”, que Allen afirma encontrar em teorias pós-coloniais e decoloniais, particularmente nos trabalhos de Saba Mahmood e Valter Mignolo. Estas, por sua vez, afinam-se com a modéstia da única filosofia moral que teria sido defendida por Adorno, a saber, uma filosofia moral que só é possível enquanto crítica à filosofia moral (ALLEN 2016: 196), que recusa o rigorismo e o absolutismo dos princípios morais, enquanto se orienta para a “realidade do sofrimento” (ALLEN 2016: 217).

Reconhecido pela autora como uma empreitada quixotesca, o livro tem por méritos recuperar diligentemente os projetos de Habermas, Honneth e Forst, oferecer um referenciamento cuidadoso e atualizado da bibliografia secundária e construir objeções que ainda precisam ser respondidas. Também é feito um referenciamento cuidadoso da teoria crítica para além das fronteiras habermasianas. No entanto, o objetivo declarado como central não é discutido de maneira detida. Primariamente porque Allen não aprofunda a discussão da literatura que convoca para seu confronto com as estratégias neo-hegelianas e neokantianas, e porque deixa a discussão de sua própria proposta apenas para as páginas finais do volume. Seria possível responder que o livro assume um tom

programático e que deveríamos esperar os desdobramentos e a repercussão dessa obra. Pode ser o caso. Porém, eu gostaria de interrogar o projeto de “descolonizar a teoria crítica” a partir da justificativa apresentada até aqui. Pretendo apontar, primeiro, que o projeto de Allen sofre de um déficit histórico e político que contrariaria suas intenções. Segundo, que o diálogo interdisciplinar esboçado no livro pode ser mais frutífero. Por fim, questiono sua proposta tendo em vista a sua restrição do âmbito metanormativo a posturas como humildade epistêmica e modéstia. | 75

POR QUE A TEORIA CRÍTICA DEVE SER DESCOLONIZADA?

Allen pretende vincular seu programa à filosofia crítica de Marx, tal como recuperada por Fraser, e assume as “lutas por descolonização” e a “política pós-colonial” como ponto de partida para a transformação radical da teoria crítica contemporânea. Ela afirma:

Se aceitamos a definição de Nancy Fraser inspirada em Marx de que a teoria crítica consiste ‘no autoentendimento da época sobre suas lutas e desejos’, e se assumimos que as lutas em torno da descolonização e da política pós-colonial estão entre as lutas e os desejos mais significativos de nossa época, então a demanda pela descolonização da teoria crítica se segue diretamente da própria definição da teoria crítica (ALLEN 2016: 4).

76 | A meu ver, contudo, a conclusão não se segue tão diretamente. Cabe lembrar que, quando recupera a filosofia crítica de Marx, Fraser enfatiza seu “caráter francamente político” (FRASER 1991: 38). Naquele momento, Fraser criticava a divisão habermasiana entre sistema e mundo da vida porque esta não contribuía para a compreensão das especificidades e bases da subordinação das mulheres. O cerne de sua proposta era que a teoria crítica deveria desenvolver conceitos que pudessem explicar de modo mais adequado a opressão social com vistas a clarificar os potenciais transformadores imanentes às demandas de atores sociais e políticos no presente³. Lutas políticas reais eram o princípio e o fim desse projeto.

Em contrapartida, Allen parece substituir as lutas políticas por *batalhas epistêmicas*. É verdade que ela escreve, em uma nota de rodapé vinculada à passagem citada, que:

ondas de descolonização formal na África, na Índia e em outras partes da Ásia no início da Segunda Guerra e a consequente ordem mundial neocolonial e informalmente imperialista que vigora ao menos desde os anos 1970 constituem e são *loci* das lutas e dos desejos políticos mais significativos de nossa época (ALLEN 2016: 232, n.11).

³ Para um tratamento crítico desse projeto, cf. COOKE (2006: Cap. 8). Para uma análise das mudanças na relação da teoria crítica com os movimentos sociais, cf.: MELO (2013: Cap. 6) e AZMANOVA (2014: 351-365).

Todavia, Allen não menciona quais lutas, atores e reivindicações particulares são por ela considerados como parte desse processo de descolonização formal e informal do último século em diferentes países, ou de que modo esses processos diferentes ecoam na geopolítica contemporânea. Com efeito, ao longo de todo o livro, por “lutas por descolonização” e “política pós-colonial” Allen se refere de modo mais direto à “contundente articulação e teorização das lutas contemporâneas sobre o significado, os limites e as falhas da colonização” (ALLEN 2016: xiv) encontradas nos diferentes estudos que são por ela unificados a partir de suas críticas ao eurocentrismo e à violência epistêmica inerente aos ideais do Esclarecimento.

Além disso, Allen mobiliza uma vasta gama de estudos de disciplinas, campos e metodologias diferentes, e, se não ignora essas diferenças e, sobretudo, os inúmeros debates entre os autores que convoca, é apenas porque os menciona – mas, novamente, em uma nota de rodapé. Ela também arremata seu livro argumentando, em uma página, que pretendeu mostrar como os estudos pós-coloniais podem ser “criticalizados” (ALLEN 2016: 230). Não se encontrará, pois, em *The End of Progress*, uma discussão cuidadosa dos conceitos e dos debates que teriam mobilizado o projeto. Para a autora,

78 | importa que as teorias pós-coloniais e decoloniais são “projetos críticos aliados” ao “objetivo primário de conduzir uma *crítica interna* à tradição da teoria crítica” (ALLEN 2016: 233, n. 16). Mas que tipo de aliança é essa? Allen, que está certa ao acusar uma falta de engajamento com esses debates da parte dos teóricos críticos, ao menos dos mais proeminentes na Alemanha (ALLEN 2016: xiv), e que também está certa em acusar uma deficiência no tratamento de processos históricos para além do mundo europeu, ela mesma não considera adequadamente esses processos, os conflitos, os atores sociais, as instituições políticas e nem mesmo os próprios trabalhos que reúne sob um grande – e controverso – guarda-chuva. Antes, ela destaca suas críticas e as alça ao caráter de reivindicação (teórica) a um tratamento teórico (crítico) na medida em que impõem, externamente, exigências para as quais a transformação interna e radical da metodologia e do estatuto dos princípios normativos responderiam. Os recursos para a transformação radical, no entanto, são oferecidos por essa mesma tradição: por Adorno e por Foucault, como apontado, e também por Linda M. Alcoff, Michael Williams e, em maior medida, Antony S. Laden (ALLEN 2016: Cap. 6).

Com que direito Allen se autointitula *representante* dessa vasta gama de discussões diante dos teóricos críticos

frankfurtianos contemporâneos, ou, mais importante, o que há de efetivamente contundente nas alegações dos teóricos pós-colonialistas e decolonialistas, ela não nos conta. Desse modo, Allen não só esvazia a concretude política que orientava Fraser, como faz uma apropriação bastante questionável das teorias e teorizações de seus interlocutores. Do ponto de vista do diálogo que pretende estabelecer, uma das consequências é reduzir um debate que pode ser mais frutífero do que ela sugere. | 79

MAIS ESPAÇO PARA O DIÁLOGO INTERDISCIPLINAR

A humildade, que se afina com a modéstia e a desaprendizagem, é entendida por Allen como “uma postura epistêmica e metanormativa exigida para o tipo de abertura genuína para os outros subalternos que é requerida se vamos descolonizar a teoria crítica” (ALLEN 2016: 77). A despeito dos usos (ou abusos) de “outros subalternos” (tal como de “não-Ocidentais”, “o Outro”, “colonizados”) ao longo do livro, cabe sublinhar que Allen afirma extrair essa postura da obra de Saba Mahmood. Allen oferece um exemplo de seu funcionamento nos seguintes termos: um diálogo “intercultural” que acontece em uma “esfera pública transnacional ou global” entre “uma participante habermasiana” e uma pessoa x “não

80 | ocidental” (ALLEN 2016: 74). Tendo em vista as discussões de Habermas na *Teoria da Ação Comunicativa* a respeito da impossibilidade de uma descrição neutra, pois a compreensão exigiria sempre uma posição de sim/não (mesmo que incipiente) do intérprete ou do observador social, por um lado, e, por outro lado, a teoria da evolução social habermasiana, Allen conclui que “a participante habermasiana” (a “participante ocidental”) não estaria apta a tomar parte de modo adequado desse “diálogo intercultural” pois tem “obstáculos cognitivos insuperáveis” (ALLEN 2016: 74). “Contra Habermas,” ela afirma, “Mahmood sugere não apenas que compreender uma outra *cultura ou forma de vida* não exige que eu adote uma posição de sim ou não sobre a validade de suas crenças fundamentais e práticas, mas que uma tal postura de julgamento ativamente *impede essa compreensão*” (ALLEN 2016: 76. Grifo meu).

Mais uma vez, Allen parece se apressar em suas conclusões. Em sua etnografia sobre a participação das mulheres nos movimentos de avivamento islâmico no Egito, publicada em 2002, Mahmood convocou o que Allen nomeia humildade epistêmica em explícita contraposição a uma visão política e prescritivista característica do secularismo. Mahmood questiona particularmente o arraigamento desse preconceito no

marxismo e no feminismo, pois a posição secularista tenderia a considerar a religião exclusivamente como falsa consciência, e, precisamente por isso, obstaría uma compreensão mais robusta dos processos éticos, jurídicos e políticos que acontecem num âmbito imediatamente entendido como religioso. Esse autoquestionamento, reflete Mahmood na introdução de seu livro, foi crucial em seu trabalho etnográfico (MAHMOOD 2005: x-xii, 195ss). Além disso, Mahmood recusa o termo *cultura*, pois procura compreender o Islã como uma tradição discursiva (MAHMOOD 2009: 147). Com isso, evita enquadrar as tradições discursivas que investiga em termos de unidades homogêneas e autocontidas, em favor da compreensão a partir das disputas de significado da perspectiva dos praticantes da religião e suas consequências para o imbricamento entre ética, direito e política. Finalmente, Mahmood não é e não se coloca como uma participante per se do contexto que investiga. Ainda que empregue uma metodologia de observação-participante, Mahmood é uma antropóloga, uma investigadora social, e é extremamente consciente dessa posição. Não é por outra razão que ela faz as reflexões sobre os obstáculos do secularismo para a investigação e análise etnográficas. Allen, por sua vez, descontextualiza a obra de Mahmood e desconsidera as preocupações teóricas e políticas que lhe são constitutivas. | 81

82 | Contra Allen, penso que o trabalho de Mahmood poderia ser muito mais frutífero para *problematizar* as conceitualizações de ação e agência política, sociedade e espaço público do que para oferecer um experimento mental de um diálogo “intercultural” imaginário e irreal. Essas são conceitualizações cruciais dentro do projeto habermasiano, *pace* Allen. Por exemplo, Mahmood questiona a separação de ética e política e, particularmente, a concepção de política que abarca apenas “argumentação racional e avaliação de princípios morais” (MAHMOOD 2005: 152). Não seria possível partir de sua etnografia para questionar o enfoque que Habermas deu recentemente para a relação entre discursos religiosos e seculares, e a separação entre questões de justiça, de um lado, e questões existenciais, éticas e religiosas, de outro, que se mantém em sua obra? (HABERMAS 2011: 15-23) Ainda, do ponto de vista de uma discussão bastante específica (e limitada) sobre critérios normativos e metanormativos, não seria possível mostrar que Mahmood, ainda que não admita, opera com um universalismo moral e político aos moldes daqueles que as propostas de Benhabib, Cooke e McCarthy reivindicam? Isto é, não seria possível mostrar que a autora partilha de um universalismo que leva a sério seu ponto de vista e que, nas mãos da filosofia, será justificado em termos de critérios

metanormativos e normativos que, no mínimo, se opõem à exclusão e ao silenciamento de *outros concretos*? Para Allen, curiosamente, esta seria uma posição arrogante (ALLEN 2015). | 83

CRÍTICA E HUMILDADE

O contextualismo metanormativo apresentado em *The End of Progress* é uma reelaboração do “contextualismo baseado em princípios” discutido por Allen em *The Politics of Our Selves* (2008). Naquele livro, o contextualismo baseado em princípios fora estabelecido em diálogo com as críticas de McCarthy, Benhabib e Cooke à ética do discurso habermasiana e suas respectivas propostas de enfraquecimento dos critérios normativos e metanormativos. McCarthy ofereceu uma versão mais pragmática e contextualista; Benhabib propôs um universalismo *iterativo*, um universalismo historicamente autoconsciente que deve abarcar as perspectivas dos outros concretos (singulares e coletivos); e Cooke articulou uma visão não autoritária do aspecto transcendente ao contexto. Allen escreveu que, com eles, pretendia

rejeitar a falsa oposição entre o contextualismo radical e o compromisso com a capacidade real da razão de transcender sua situacionalidade ao desenvolver [...] uma forma de contextualismo baseada em princípios que

84 | sublinha a nossa necessidade tanto de postular ideais transcendentais ao contexto como de continuamente desmascarar seu status enquanto ilusões enraizadas em contextos constituídos por poder e interesses (ALLEN 2008: 148).

Em *The End of Progress*, Allen é menos otimista. Para ela, agora, essas tentativas desconsideram o intrincamento incontornável entre norma e poder e, portanto, não podem se desfazer da visão autocongratatória do Esclarecimento. Esse entrelaçamento entre norma e poder é também uma premissa de seu livro anterior. Lá, como aqui, Allen questiona “as dicotomias normativo/empírico ou ideal/real que presumem que o normativo possa ser purificado de relações de poder” (ALLEN 2016: 206). Porém, enquanto em *The Politics*, Allen diferencia cuidadosamente, por exemplo, relações de subordinação e relações de dependência (ALLEN 2008: Cap.4), em seu livro mais recente esse tipo de reflexão se perdeu. Ela não oferece uma conceitualização de poder e de norma, mas toma seu intrincamento como axioma ao qual deve responder, e responderia, a sua reformulação da relação entre história e normatividade. Curiosamente, Allen recorre a uma noção de raciocínio prático segundo a qual o raciocínio moral deve ser entendido como “uma prática contínua de sintonia mútua e

recíproca por meio das quais espaços de razão são construídos e cartografados” (ALLEN 2016: 221). Acompanhando Antony S. Laden, Allen enfatiza as *virtudes* da reciprocidade e da mutualidade. De que modo essa construção exigente de raciocínio prático intersubjetivo não carece de uma justificação de princípios *metanormativos* de orientação universalista; quais são os recursos sociais e políticos para o aprendizado das virtudes desse tipo de raciocínio moral; e de que modo, com tudo isso, mantém-se o intrincamento inexorável do aspecto normativo com relações de poder, quaisquer que sejam elas, são perguntas que o texto não se coloca.

Mais importante, Allen escreve que: “esse contextualismo metanormativo oferece um melhor caminho para instanciar as virtudes da humildade e da modéstia que são exigidas para uma abertura genuína para a alteridade” (ALLEN 2016: 211). Mas quais são os potenciais críticos da humildade epistêmica, da modéstia e da desaprendizagem para além de seu significado crucial para que se aprenda com os outros e, conseqüentemente, para que se adote uma posição autorreflexiva? Com efeito, essas “virtudes” ou “posturas” são fundamentais para a crítica: ao menos desde Kant, todas as empreitadas críticas se confrontam com as armadilhas do pensamento dogmático. Nesse sentido, o argumento de Allen

86 | corretamente chama atenção para reminiscências possíveis de impulsos dogmáticos dentro das formulações da teoria crítica contemporânea. No entanto, ainda que essas posturas sejam cruciais, não podem ser mais do que a antecâmara de qualquer empreitada que se reivindique crítica, que dirá de uma teoria crítica que se pretenda engajada com as lutas e os desejos do presente. Humildade e modéstia não podem, assim, alçar-se como o corretivo final da teoria crítica, muito menos como o que faria a teoria crítica “verdadeiramente crítica”.

Para que a teoria crítica seja *mais* crítica, talvez seja o caso de estabelecer um diálogo mais produtivo com as investigações das ciências sociais e com a vida política e não repetir os erros, já questionados de tantas maneiras, de se adotar uma posição especulativa diante da história e da concretude das relações humanas. Allen, que se coloca como *representante* das teorias pós-coloniais e decoloniais, descontextualiza essas teorias. Além disso, ela também ignora a (modestíssima) importância das distinções filosóficas. Se não ignorasse as últimas, por exemplo, não se esqueceria que debates de “primeira ordem” quando colocam em questão critérios como respeito moral e reciprocidade igualitária não o fazem em termos metanormativos: são alegações, para não falar de práticas, racistas, machistas, xenofóbicas, de

preconceito e ódio de diversas formas que cada vez menos são | 87
mascaradas com uma pretensão universalista. Allen também parece se esquecer de distinguir normatividade, norma e normalização, e assimetria, poder, violência (não apenas a epistêmica) e dominação. Finalmente, propõe uma reformulação da relação entre história e normatividade na teoria crítica que se orienta para “uma solidariedade para com os *outros subalternos*” (ALLEN 2016: 77), com o “sofrimento dos colonizados” (ALLEN 2016: 209), e para a abertura de “um espaço de distanciamento crítico às instituições, práticas e assim por diante, [que] por conseguinte, nos libera com relação a estas, liberando-nos com relação a *nós mesmos*” (ALLEN 2016: 197. Grifo meu). A quem serve mesmo a descolonização da teoria crítica?

Porque parece voltada apenas para Frankfurt, Allen não percebe a dificuldade que sua proposta impõe quanto à separação entre critérios normativos também herdados do Esclarecimento e as legítimas críticas ao imperialismo e aos limites das democracias liberais, por um lado, e aquele tipo de crítica que é moeda corrente nas afirmações de líderes e grupos autoritários — de sul a norte —, por outro. No melhor dos casos, Allen parece desdenhar do mundo real, e, no pior, pode se aliar a posições antidemocráticas que aniquilam, efetivamente, a

88 | vida política, social e íntima. Se a teoria crítica deve ser descolonizada, suspeito que a via quixotesca esboçada por Allen contribua apenas com aquela humildade que, com Nietzsche (!), recusaríamos.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADORNO, Theodor W. “Progresso.” Tradução de Gabriel Kohn. *Lua Nova* 27 (dezembro de 1992): 217-36. doi:10.1590/S0102-64451992000300011.

ALLEN, Amy. “Emancipação sem Utopia.” Tradução de Inara Luisa Marin, Ingrid Cyfer, e Felipe Gonçalves Silva. *Novos Estudos* 103 (novembro de 2015). doi:10.1111/hypa.12160.

_____. “Having One’s Cake and Eating It, Too: Habermas’s Genealogy of Post-Secular Reason.” In *Habermas and Religion*, organizado por Craig Calhoun, Eduardo Mendieta, e Jonathan VanAntwerpen, 234-72. Cambridge: Polity Press, 2013.

_____. *The End of Progress: Decolonizing the Normative Foundations of Critical Theory*. New York: Columbia University Press, 2016.

_____. *The Politics of Our Selves: Power, Autonomy, and Gender in Contemporary Critical Theory*. Columbia University Press, 2008.

AZMANOVA, Albená. “Crisis? Capitalism is Doing Very Well. How is Critical Theory?” *Constellations* 21, no 3 (setembro de 2014): 351-65. doi:10.1111/1467-8675.12101. | 89

COOKE, Maeve. *Re-presenting the Good Society*. Cambridge, Mass: MIT Press, 2006.

FRASER, Nancy. “O que é Crítico na Teoria Crítica? O Argumento de Habermas e o Gênero.” In *Feminismo como Crítica da Modernidade*, organizado por Seyla Benhabib e Drucilla Cornell, tradução de Nathanel da Costa Caixeiro, 38-65. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1991.

HABERMAS, Jürgen. “‘The Political’: The Rational Meaning of a Questionable Inheritance of Political Theology.” In *The Power of Religion in the Public Sphere*, organizado por Eduardo Mendieta e Jonathan VanAntwerpen, 15-23. Nova York: Columbia University Press, 2011.

MAHMOOD, Saba. *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2005.

_____. “Reply to Judith Butler.” In *Is Critique Secular?: Blasphemy, Injury, and Free Speech*, por Talal Asad, Wendy Brown, Judith Butler, e Saba Mahmood, 146–53. Berkeley: University of California Press, 2009.

MELO, Rúrión. *Marx e Habermas: Teoria Crítica e os Sentidos da Emancipação*. São Paulo: Saraiva, 2013.