

UM DIÁLOGO (IM)POSSÍVEL: NIKLAS LUHMANN E A MODERNIDADE/COLONIALIDADE

A (IM)POSSIBLE DIALOGUE: NIKLAS LUHMANN AND MODERNITY/COLONIALITY

*José Ribas Vieira**
*Diogo Bacha e Silva***

“Nós sabemos que quanto mais sabemos,
tanto maior é o não saber”.
Rafaelle De Giorgi

RESUMO

O presente artigo reflete sobre a possibilidade de observação da discussão teórica acerca da modernidade/colonialidade. É necessário inquirir, em primeiro lugar, se a própria teoria sistêmica de observação da sociedade seria uma teoria do norte e, portanto, possível de realizar um diálogo com o Sul. Acredita-se que há um diálogo que nunca acaba entre Norte e Sul. Através de um método dialético, propõe-se a analisar um diálogo entre a teoria dos sistemas de Luhmann e a discussão modernidade/colonialidade. Esse diálogo metafórico mostram as contradições e os paradoxos como condições de possibilidade para a abertura do próprio pensamento luhmanniano. O resultado é a descoberta de uma nova observação de um novo subsistema social: o subsistema do conhecimento ou do saber.

Palavras-chave: Teoria dos sistemas. Ecologia dos saberes. Colonialidade.

ABSTRACT

This article reflects on the possibility of observing the theoretical discussion about modernity/coloniality. It is necessary to inquire, firstly, whether

* Doutor e Mestre em Direito pela UFRJ. Pós-Doutorado pela Université Montpellier I. Professor-Associado da PUC/RJ. Professor Titular da UFRJ. Presidente da Comissão Permanente de Direito Constitucional do Instituto dos Advogados Brasileiro – IAB. Pesquisador-Coordenador do OJB-UFRJ. E-mail: jribas@puc-rio.br. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/7976161481295330>.

** Doutor em Direito pela UFRJ. Mestre em Constitucionalismo e Democracia pela FDSM. Professor e Advogado, Membro do OJB-FND/UFRJ. E-mail: diogobacha@gmail.com. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0134685542487401>.

the systemic theory of observation of society itself would be a theory of the North and therefore possible to engage in dialogue with the South. It is believed that there is a dialogue that never ends between North and South. Through a dialectical method, it proposes to analyze a dialogue between Luhmann's systems theory and the modernity/coloniality discussion. This metaphorical dialogue shows contradictions and paradoxes as conditions of possibility for the opening of Luhmannian thought itself. The result is the discovery of a new observation of a new social subsystem: the knowledge or knowledge subsystem.

Keywords: Systems theory. Ecology of knowledge. Coloniality.

INTRODUÇÃO

A biografia de um filósofo demonstra não só os problemas teóricos que o guiaram pela existência, mas também é um caminho aberto de possibilidade para a elucidação de problemas práticos e teóricos porvir. Nada mais justo do que reconhecer na sua vida a problematização de temas atuais e futuros e um fundamento seguro para as possíveis respostas.

Raffaele De Giorgi, nascido em 01 de setembro de 1947, professor de filosofia do direito da Faculdade de Direito da Universidade de Salento na Itália, dedicou décadas para problemas prementes de nossas sociedades. Sua proximidade afetiva com Niklas Luhmann e seu interesse acadêmico afim com o teórico alemão, fez com que aliasse uma profunda base teórica em teorias dos sistemas para compreender o risco em nossas sociedades.

Uma biografia marcada pela preocupação com o futuro de nossas sociedades e com a possibilidade do imprevisível, dos danos que poderiam ser evitados e que advêm do não saber. Um saber do não saber, para usarmos termos derridianos. Um saber que já não se sabe. Um não saber que se sabe.

Suas preocupações, portanto, eram em torno da complexidade da sociedade e como o Direito e o Estado pode lidar com os riscos. Em entrevista concedida no país para jornal de circulação nacional, Raffaele De Giorgi demarca uma preocupação social importante que parece ser o problema jurídico da América Latina: “O sistema do direito não pode ser mais limitado no Estado, temos que inventar formas diferentes para que essa multidão possa se expressar, ter acesso”¹.

Para contribuímos com o pensamento de Raffaele De Giorgi resolvemos analisar dois de seus objetos de pesquisa e inquirir de qual forma podem dialogar com o intuito de superar as dicotomias epistemológicas. Em primeiro, e talvez sua principal preocupação teórica, o estudo da Teoria de Sistemas e a observação

¹ Entrevista dada em 10/01/2013, e disponível em: <http://www.gazetadopovo.com.br/vida-publica/justica-direito/entrevistas/o-filosofo-do-nao-saber-7th9nbpqys33b19wynr717iz7>.

da sociedade complexa. Depois, um de seus problemas práticos, a dimensão político-moderna da América Latina e a possibilidade de uma emancipação epistêmica da região.

Portanto, partimos dessa problemática central comum do autor. Como fornecer as condições de possibilidade epistemológicas necessárias para a construção de um pensamento sociológico que seja integrador, mas não excludente da realidade sócio-política da região latino-americana.

Em um método dialético, oferecemos um diálogo entre a teoria dos sistemas de Niklas Luhmann e a discussão da modernidade/colonialidade para, então, realizar uma suprassunção, entendida em termos dialéticos hegelianos, como um novo momento de um diálogo entre saberes possibilitador da construção de uma transmodernidade.

Na primeira parte, buscamos demonstrar como o fato de que a teoria dos sistemas luhmanniana apresenta-se como uma relação paradoxal. O fato de ser universal e, portanto, imbuída da característica do Norte Global, é, contraditoriamente, sua condição de possibilidade para um diálogo com outros saberes.

Na segunda parte, reconstruímos a discussão do grupo modernidade/colonialidade e a sua busca por uma teoria e práxis decolonial. Assim, como ponto culminante de uma discussão pós-colonial de autores do Sul Global, a decolonialidade é um projeto de teoria/práxis que, a partir de uma suspeição epistêmica, busca denunciar a ferida colonial marcada nos seres que foram considerados inferiores e, a partir do resgate de alternativas ao pensamento moderno, superar a condição de violência, dominação e opressão próprias do projeto da colonialidade do poder.

Na última parte, exploramos um diálogo de Luhmann com o projeto modernidade/colonialidade de Walter Mignolo, Aníbal Quijano e Enrique Dussel. A partir de Boaventura de Sousa Santos, sustentamos que tal diálogo, embora impossível no plano real, mas possível metaforicamente, abre novas perspectivas sociológicas que permitam a observação do conjunto social e impelem à novas práticas.

A inter-relação desses problemas não é encontrado nem em pesquisadores da Teoria dos Sistemas, nem mesmo em pensadores decoloniais. Há um silêncio ensurdecido entre norte e sul pelo qual pretendemos romper e trazer à tona uma importante discussão de ecologia de saberes e do não saber, isto é, o saber que foi silenciado pela colonialidade eurocêntrica.

SERIA A TEORIA DOS SISTEMAS UMA REFLEXÃO DO NORTE?

Uma teoria só pode ser assim denominada se integrar o paradigma epistemológico-científico. A reflexão de Kant sobre o conhecimento científico é uma das vigas centrais para a consolidação do iluminismo e o estabelecimento de um pensamento a partir do Norte da linha abissal. Para o filósofo da Crítica da

Razão Pura, o conhecimento científico é definido a partir de proposições universais e necessárias. A partir de juízos sintéticos *a priori* pode-se ampliar o conhecimento de um objeto, fato que não ocorre por uma mera análise, e, ao mesmo tempo, expressar condições universais e necessárias². Importa para Kant conceber os fundamentos dos juízos sintéticos *a priori* que significa a transcendentalização do sujeito. Transcendental é o sujeito que sente e pensa, ou melhor, é o sujeito com as leis da sua sensibilidade e do seu intelecto e suas próprias estruturas de sensibilidade e intelectualidade. Transcendental é a própria condição de possibilidade de conhecimento do objeto³.

A filosofia transcendental de Kant baseada na razão como condição de possibilidade para o conhecimento desenvolveu os critérios científicos a partir do séc. XVIII. Além disso, propugnou a maturidade do conhecimento científico através do iluminismo. *Sapere aude*, eis a máxima do iluminismo e que concita os indivíduos a sair de sua menoridade científica.

Portanto, a menoridade do conhecimento humano só pode ser superada quando a humanidade se desfazer dos conhecimentos que não satisfaçam a razão teórica e que remetem a um retorno à caverna de Platão. É o uso público da razão livre individual que conduz ao *Aufklärung*⁴. Todo e qualquer saber que não satisfizessem as condições da razão teórica, isto é, que não contenham proposições universais e necessárias sobre um fenômeno, era colocado no campo do não saber. O transcendentalismo kantiano dissemina-se como a máxima pela qual se definem os conhecimentos entre científicos e o conhecimento vulgar, ou seja, aqueles que satisfazem a condição de verdade e aqueles que ficam no campo do mito, da magia, da ilusão e da crença.

A teoria do conhecimento kantiana é que está no centro do iluminismo, ou seja, um projeto epistemológico que funda e estrutura a distinção entre moderno e pré-moderno. Como explica Boaventura de Sousa Santos, o projeto moderno é de um pensamento abissal. Pensamento cartográfico que divide o mundo em duas linhas abissais: o norte e o sul. Esse projeto moderno implica na impossibilidade de coexistência de universos tão distintos no mesmo lado da linha. No campo do conhecimento, o pensamento abissal distingue entre o verdadeiro e o falso à ciência⁵.

² KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. 2. ed. Tradução de Fernando Costa Mattos. Petrópolis: Vozes, 2013. Explicando Kant, ver: REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. *História da Filosofia*. São Paulo: Paulus, 2003, v. II. p. 867.

³ REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. *História da Filosofia*. São Paulo: Paulus, 2003, v. II. p.872-873.

⁴ KANT, Immanuel. Resposta à pergunta: o que é o iluminismo. In: *A paz perpétua e outros opúsculos*. Lisboa: Edições 70, 1990.

⁵ SANTOS, Boaventura de Sousa. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia dos saberes. *Novos Estudos Cebrap*, nov. 2007, n. 79. p. 92.

Deste modo, inexistente no Norte Global o conhecimento que não é científico, caracterizando-se pela invisibilidade, isto é, a exclusão do conhecimento que não satisfaça os critérios científicos, tendo como critérios a universalidade e necessidade da proposição para aumentar o conhecimento de um objeto. Tudo o que não for conhecimento científico, encontra-se no pensamento alternativo da filosofia ou da religião: “Assim, a linha visível que separa a ciência de seus “outros” modernos está assente na linha abissal invisível que separa, de um lado, ciência, filosofia e teologia e, de outro, conhecimentos tornados incomensuráveis e incompreensíveis por não obedecerem nem aos critérios científicos de verdade nem aos critérios dos conhecimentos reconhecidos como alternativos da filosofia e da teologia”⁶.

Faz sentido, portanto, inquirir se a teoria sistêmica de Luhmann é capaz de preencher os requisitos para ser tratada como um pensamento científico e, pois, do norte da linha abissal.

Niklas Luhmann constrói um projeto teórico ambicioso e inovador a partir da descoberta de uma crise teórica na sociologia. Em primeiro lugar, a crise da sociologia é ocasionada pelo método que até agora foi a base de sua construção. A análise empírica de dados, muito embora tenha dado um grande salto no estudo dos fatos sociais, não foi capaz de construir uma teoria específica para seu objeto. De outro lado, os trabalhos sociológicos que apenas fazem exegese de outros textos sociológicos levam ao mesmo problema. A pretensão de Luhmann é a construção de uma teoria universal da realidade social e que contemple a si mesma em uma relação autorreferencial e possa permitir a evolução através da decisão⁷.

Parte-se da concepção de que a observação da sociedade como um todo deve ter um método preciso. Passando da observação sociológica da totalidade do mundo como totalidade da humanidade em que se coloca o homem no núcleo das observações, a teoria sistêmica de Luhmann parte da análise das comunicações e não dos homens ou dos fatos humanos⁸. A questão é que sua teoria parte da aceção de uma sociedade acêntrica, sem qualquer fundamento transcendental, desenvolvendo uma análise policêntrica e policontextual da sociedade. A sociedade é entendida em sua complexidade.

⁶ SANTOS, Boaventura de Sousa. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia dos saberes. *Novos Estudos Cebrap*, nov. 2007, n. 79. p. 93.

⁷ LUHMANN, Niklas. *Sistemas sociais: lineamientos para una teoría general*. Mexico: Universidad Iberoamericana, 1998. p. 8.

⁸ LUHMANN, Niklas. *Sistemas sociales: lineamientos para una teoría general*. Mexico: Universidad Iberoamericana, 1998. p. 29. Este é o fator decisivo pelo qual Luhmann trata os direitos humanos como paradoxo: LUHMANN, Niklas. O Paradoxo dos Direitos Humanos e três formas de seu desdobramento. Tradução de Ricardo Henrique Arruda de Paula e Paulo Antônio de Menezes Albuquerque. In: *Themis*, Fortaleza, 2000, v. 3, n. 1, p. 153-161. Cf. MAGALHÃES, Juliana Neuenschwander. *A formação do conceito de direitos humanos*. Juruá: Curitiba, 2013.

A complexidade das sociedades contemporâneas está diametralmente ligada às contingências. Toda e qualquer experiência significa, ao mesmo tempo, que há outras possibilidades de realização e que é necessário assumir os riscos com uma seleção forçada⁹. Com clara influência das contribuições da ruptura científica com a ordem newtoniana e a adoção do princípio da incerteza de Heisenberg, a ordem surge da desordem, do caos¹⁰.

A complexidade assume uma função coerente com seu pressuposto metodológico de observar o mundo. Para tanto, há necessidade de um observador de segunda: aquele que observa a complexidade do mundo. O mundo é a unidade de referência entre sistema/entorno. Ele não pode ser englobado no sistema porque não tem um entorno e também não pode ser entorno pois não pressupõe operações internas. A complexidade é a totalidade de comunicações que podem ocorrer no mundo, incompreensível pela consciência humana.

Como a consciência humana não é capaz de compreender a complexidade do mundo, os sistemas sociais assumem a tarefa de redução da complexidade. Os sistemas sociais se definem pela diferença de informação que, como diria Gregory Bateson na leitura de Luhmann, é a diferença que faz a diferença¹¹. A questão principal para a diferenciação não são os objetos, mas as distinções.

A partir da concepção de forma de Spencer Brown, o importante é assinalar os limites e não as configurações dentro da operação sociológica. Assim, os sistemas sociais trabalham com distinções que levam em conta a *autopoiesis* do mesmo. Recuperando as lições do biólogo Humberto Maturana, Luhmann estabelece que os sistemas autopoéticos são aqueles que por si mesmos produzem suas próprias estruturas e elementos, realizando uma distinção entre sistema e ambiente¹².

O sistema, então, opera do lado interno da forma, como fala Spencer Brown. Isso significa a clausura operativa do sistema. O sistema depende de sua própria organização para se constituir como sistema aberto, isto é, por mais que ele mesmo produza suas próprias comunicações, isto não afasta a existência do entorno. Determina-se o que é relevante e o que é indiferente para o sistema¹³.

A relação entre sistema e entorno dar-se-á através dos acoplamentos estruturais. Em geral, o entorno pode provocar ruídos na comunicação com o sistema e faz com que este seja influenciado através dos acoplamentos estruturais. Há

⁹ LUHMANN, Niklas. *Sociologia do Direito I*. Tradução de Gustavo Bayer. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1983. p. 45-46.

¹⁰ LUHMANN, Niklas, DE GEORGI, Raffaele. *Teoría de la sociedad*. Guadalajara: Universidad de Guadalajara, 1993.

¹¹ LUHMANN, Niklas. *Introdução à teoria dos sistemas*. Tradução de Ana Cristina Arantes Nasser. Petropolis: Vozes, 2009. p. 83.

¹² LUHMANN, Niklas. *La sociedad de la sociedad*. México: Herder, 2007. p. 44-45.

¹³ LUHMANN, Niklas. *Introdução à teoria dos sistemas*. Tradução de Ana Cristina Arantes Nasser. Petropolis: Vozes, 2009. p. 120.

comunicações que se realizam no entorno que são indiferentes e outras comunicações que são capazes de influírem nas comunicações internas. Aliás, o desenvolvimento estrutural do sistema só é possível por meio de acoplamentos estruturais e com as possibilidades de irritações canalizadas através dos mesmos¹⁴.

Outro ponto de destaque para a teoria dos sistemas é a necessidade da observação de segunda ordem ou a operação da observação que observa si mesmo. Em um conceito simples, Luhmann esclarece que “o modo mais simples de abordar o conteúdo programático do conceito de observação de segunda ordem é pensar que se trata de uma observação que se realiza sobre um observador. A exigência do conceito consiste em delimitar que não se observa a pessoa enquanto tal, mas somente a forma pela qual ela observa”¹⁵. Com a operação da observação de segunda há uma diminuição drástica na complexidade, já que pode deixar de lado a totalidade do mundo e concentrar-se na observação daquilo que o outro observa.

A própria observação de segunda ordem é uma operação paradoxal na medida em que a dualidade de uma operação aparece como unidade. As diferenças encontradas no mundo são contingentes e não necessárias¹⁶. Essa contingência trabalhada com Luhmann é que possibilita a complexidade e sua solução também contingente.

A racionalidade na teoria dos sistemas não significa uma racionalidade ontológica, mas uma racionalidade sistêmica. Só há racionalidade sistêmica na medida em que os aspectos do meio podem ser considerados pelo sistema. Se o sistema é autopoietico, operando uma diferença com o meio, com uma clausura operativa, então há uma indiferença em relação ao meio. Essa indiferença, no entanto, pode se tornar reversível fazendo com que aspectos do meio sejam considerados pelo sistema, como um paradoxo que oscila entre a indiferença e a reentrada de aspectos do meio pela irritação sistêmica¹⁷.

De uma forma geral, a teoria sistêmica de Luhmann provoca uma ampla reviravolta na tradição teórica da sociologia. As pessoas e suas ações que antes eram o objeto de estudo da sociologia cedem lugar para a forma, a observação, a comunicação e a utilização do sentido. Desconstituindo a tradição de pensamento filosófico da metafísica e da ontologia, a unidade de algo só poderia ser realizada através de sua diferença. Por isso, a importância crucial não é relativa ao pensamento individual e das formas como a pessoas entendem determinados

¹⁴ LUHMANN, Niklas. *La sociedad de la sociedad*. México: Herder, 2007. p. 88.

¹⁵ LUHMANN, Niklas. *Introdução à teoria dos sistemas*. Tradução de Ana Cristina Arantes Nasser. Petrópolis: Vozes, 2009. p. 168.

¹⁶ LUHMANN, Niklas. *Introdução à teoria dos sistemas*. Tradução de Ana Cristina Arantes Nasser. Petrópolis: Vozes, 2009. p. 177.

¹⁷ LUHMANN, Niklas. *Introdução à teoria dos sistemas*. Tradução de Ana Cristina Arantes Nasser. Petrópolis: Vozes, 2009. p. 199.

fatos, mas sim o aspecto principal para a teoria sistêmica é como as pessoas comunicam determinados fatos¹⁸.

A comunicação, portanto, é a operação primária da sociedade, permitindo seja relevante socialmente apenas aquilo que se forma através da comunicação¹⁹. A própria sociedade é comunicação e que se produz autopoieticamente através de seus processos de operações que produzem mais comunicações a partir das distinções entre informação/emissão/entendimento. Cada subsistema social, portanto, opera dentro de suas próprias comunicações a partir de um código próprio que o define e, ao mesmo tempo, define seu entorno. Assim, por exemplo, o direito opera dentro do lícito/ilícito, para a política seria poder/não poder, divino/não divino no caso da religião etc.²⁰.

Uma teoria da sociedade, portanto, é a teoria de um sistema social omni-barbador que inclui a si mesmo como também os outros subsistemas sociais²¹. As análises da sociedade, assim, servem também como análise de todos os sistemas autopoieticos. Todos os subsistemas sociais não podem ser vistos senão dentro da sociedade, ou seja, os subsistemas sociais, direito, religião, ed mucação etc., são realizações da sociedade²².

Ainda que os pressupostos metodológicos de Niklas Luhmann sejam de rompimento com os pressupostos epistemológicos da filosofia ontológica e metafísica, há uma pretensão de universalidade em sua obra, de tal forma que suas observações podem ser aplicadas em sociedades complexas.

Por ser um projeto universal, a teoria sistêmica de Luhmann permanece aferrada à uma epistemologia do Norte Global e não um pensamento crítico localizado. Mas, até mesmo paradoxalmente, é esse projeto omni-barbador que permite um diálogo com as demais teorias e pensamentos do Sul Global. Assim, essa sua contradição interna é sua condição de possibilidade para a reconstrução que aqui pretendemos realizar.

A COMUNICAÇÃO MODERNIDADE/COLONIALIDADE E O PENSAMENTO DECOLONIAL: OBSERVANDO O SUL

Ao final do século XX e início do século XXI, ocorre um intenso debate nas ciências sociais sob a pretensão de se constituir um movimento epistemológico próprio da América Latina. Em verdade, a discussão teórica é tributária do pen-

¹⁸ SIMIONI, Rafael L. *Curso de Hermenêutica Jurídica Contemporânea – Do Positivismo Clássico ao Pós-Positivismo Jurídico*. Curitiba: Juruá, 2014. p. 641

¹⁹ LUHMANN, Niklas. *La sociedad de la sociedad*. México: Herder, 2007.

²⁰ LUHMANN, Niklas. *El derecho de la sociedad*. 2. ed. Tradução de Javier Torres Nafarrete. Ciudad de Mexico: Herder, 2005.

²¹ LUHMANN, Niklas. *La sociedad de la sociedad*. México: Herder, 2007. p. 55.

²² LUHMANN, Niklas. *La sociedad de la sociedad*. México: Herder, 2007. p. 65.

samento pós-colonial. Por pensamento pós-colonial, pode-se entender basicamente dois sentidos: o primeiro é relacionado à formação de sociedades americanas, africanas e asiáticas independentes longe da exploração do imperialismo e neocolonialismo realizada a partir de metade do século XX; em um segundo entendimento, o pós-colonialismo são contribuições teóricas realizadas por estudos culturais que criticam a modernidade, a partir de pensamentos crítico-reflexivos colocando em questão a diferença entre colonial e colonizado²³.

Em linhas gerais, o pensamento pós-colonial é formado por uma série de autores como Edward Said com *Orientalismo*, Franz Fanon e *Os Condenados da Terra*, Gayatri Spivak com sua obra *Pode o subalterno falar?*, que têm em comum a formulação de uma crítica ao monopólio cultural eurocêntrico e as consequentes subversões político-teóricas daí decorrentes. Toda essa linhagem de pensamento é herdeira da epistemologia francesa de Foucault, Deleuze, Derrida que colocam em questão o pensamento moderno, cada qual com sua especificidade de análise. Obras de autores como Homi Bhabha, Stuart Hall e Paul Gilroy inserem também categorias como migração e diáspora enquanto dotadas de centralidade para a análise das sociedades colonizadas.

Em certo sentido, o pensamento pós-colonial pretende recolocar o subalterno/colonizado como centro da análise da filosofia, ciência social e artes, a partir de análises das subjetividades identitárias. Para tanto, há uma crítica ao que então se produziu teoricamente como pensamento ocidental, enquanto estudo cultural produzido por/pelos colonizadores.

Até então, as categorias de análise das ciências sociais e o padrão de comunicação, para dizer com Luhmann, eram o colonial e o processo de descolonização. Com as lições de Aníbal Quijano, Sociólogo Peruano, tem início um pensamento próprio latino-americano. Trabalhando junto com Immanuel Wallerstein, desde 1996, na *New York University*, Aníbal Quijano fazia parte do grupo *Coloniality Working Group* em que se realizavam seminários e temas em torno da colonialidade²⁴. Para Aníbal Quijano, cuja influência é decisiva para a posterior contribuição das ciências sociais e a transformação da discussão, o eurocentrismo foi possibilitado pela colonialidade enquanto forma hegemônica de conhecimento que exclui os demais saberes e consolidação do sistema capitalista que permaneceu mesmo após a colonização²⁵. Assim, forma-se um sistema global

²³ BALLESTRIN, Luciana. América Latina e o giro decolonial. *Revista Brasileira de Ciência Política*. Brasília. 2013 maio-agosto, n. 11. p. 90-91.

²⁴ CASTRO-GÓMEZ, Santiago, GROSFUGUEL, Ramón. Prólogo. In: CASTRO GÓMEZ, Santiago (org.). *El Giro decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más Allá del capitalismo global*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2007. p. 9.

²⁵ QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas Latino-Americanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 125.

que tem um centro eurocêntrico. Classifica-se o mundo moderno em civilizações distintas, nas quais o hemisfério norte, representados pelos Estados Unidos, Canadá, Europa e Austrália seriam parte do ocidente, enquanto que haveriam as civilizações da América Latina, África (mais especificamente a África ao sul do Saara), Islã, China, Hindu, Ortodoxa, Budista e Japonesa formariam o resto do mundo²⁶.

A modernidade, portanto, está estreitamente ligada à colonialidade do poder já que um não existe sem o outro. A colonialidade se manifesta como um controle efetuado para os âmbitos do poder, do ser e do saber²⁷.

O grupo da colonialidade realizava diversas reuniões durante os anos 2000. Em 2005, na cidade de Berkeley, na sexta reunião do grupo, os pesquisadores do grupo de trabalho juntamente com membros do projeto da Associação Caribenha de Filosofia chamado *Shifting the Geographies of Reason* discutiram, sob a liderança de Nelson Maldonado-Torres, o giro decolonial, cujo nome serviu de base para o livro *Mapping the decolonial turn*²⁸.

A decolonialidade é incorporada na comunicação modernidade/colonialidade como um suplemento. É bom lembrar que a decolonialidade como suplemento da modernidade/colonialidade bem toca a questão falada por Jacques Derrida de que o sentido não se realiza senão na sua própria diferença, ou seja, não há sentido em si, aparecendo apenas ao diferenciar²⁹. Há como uma abertura de significações em que as palavras só encontram seu sentido no tecido da suplementariedade, isto é, em relações com si mesmas que é sempre diferida, aberta³⁰. Portanto, é preciso buscar o sentido à margem daquilo que ficou centrado no pensamento logocêntrico que trabalha em termos binários. A decolonialidade é exatamente essa possibilidade, esse suplemento da modernidade/colonialidade.

Como explicado por Nelson Maldonado Torres, o giro decolonial têm características centrais a partir do diálogo realizado entre intelectuais da América

²⁶ MIGNOLO, Walter. A colonialidade de cabo a rabo: o hemisfério ocidental no horizonte conceitual da modernidade. In: LANDER, Edgardo (org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 45.

²⁷ BALLESTRIN, Luciana. América Latina e o giro decolonial. *Revista Brasileira de Ciência Política*. Brasília. 2013 maio-agosto, n. 11. p. 100.

²⁸ CASTRO-GÓMEZ, Santiago, GROSFUGUEL, Ramón. Prólogo. In: CASTRO GÓMEZ, Santiago (org.). *El Giro decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más Allá del capitalismo global*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2007. Cf. MIGNOLO, Walter. El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura. In: CASTRO GÓMEZ, Santiago (org.). *El Giro descolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más Allá del capitalismo global*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2007.

²⁹ DERRIDA, Jacques. *Gramatologia*. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 2004. p. 73-76.

³⁰ DERRIDA, Jacques. *A escritura e a diferença*. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 1995. p. 245.

Latina, Caribe e setores minoritários dos Estados Unidos, América Latina, Caribe e África. Além do giro linguístico-pragmático da filosofia, há um giro decolonial com características distintas que, na verdade, é uma oposição daquilo que pode ser chamado de giro colonizador do pensamento ocidental na qual são colocadas em evidência o capitalismo, o racismo, o patriarcalismo e a naturalização da morte na guerra étnica. O giro decolonial, portanto, tem um ceticismo e uma atitude epistêmica crítica de certas respostas que são formuladas pelo pensamento ocidental. Esse ceticismo e o criticismo epistêmico são levantados nos espaços como os estudos de gênero, de raça e feministas realizados em centros de pesquisa ocidentais, bem como em instituições diferentes como as Universidades indígenas, ativistas, pensadores independentes e artistas de todo o Sul Global³¹.

O ponto de partida é que com o fim da colonização e a formação dos Estados-nação da periferia não houve a transformação da divisão de trabalho entre centro-periferia e também a hierarquização étnico-racial entre as nações, saindo-se de um colonialismo para uma colonialidade global³². As estruturas formadas no século XVI ainda têm um papel importante, sobretudo na produção do conhecimento e da forma com que se enxerga o mundo. Daí a necessidade de se incorporar a produção de conhecimento subalterno aos processos de produção de conhecimento³³.

A decolonialidade não é somente descolonização e independência, é algo mais profundo, como *aufheben*, a superação da ferida colonial e das consequências da modernidade. Um pensamento que se abre, vez que encoberto pela racionalidade moderna, do fechamento realizado pelo grego, latim e as línguas imperiais. Deve-se interpretar a abertura ao outro como desprendimento e abertura. Não é portas que se abrem à verdade como *Aletheia* buscada pelos gregos mas que se encerrava em si mesmo, mas a outros lugares: lugares da memória colonial. Verdade que não são o Ser, mas a colonialidade do Ser, a ferida colonial. O pensamento decolonial pressupõe a diferença colonial, isto é, a exterioridade de sentido criada pela interioridade de sentido. A totalização do sentido feita pelo Ocidente a partir do latim e do grego. É a abertura e a liberdade de pensamento e outras formas de vida; a limpeza da colonialidade do ser e

³¹ MALDONADO-TORRES, Nelson. Thinking through the Decolonial Turn: Post-continental Interventions in Theory, Philosophy, and Critique: An Introduction. *Transmodernity: Journal of Peripheral Cultural Production of the Luso-Hispanic World*. 2011, v. 1, p. 1.

³² CASTRO-GÓMEZ, Santiago, GROSFUGUEL, Ramón. Prólogo. In: CASTRO GÓMEZ, Santiago (org.). *El Giro decolonial: Reflexiones para una diversidad epistêmica más Allá del capitalismo global*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2007. p. 13.

³³ CASTRO-GÓMEZ, Santiago, GROSFUGUEL, Ramón. Prólogo. In: CASTRO GÓMEZ, Santiago (org.). *El Giro decolonial: Reflexiones para una diversidad epistêmica más Allá del capitalismo global*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2007. p. 21.

do saber; o desprendimento da retórica da modernidade e do imaginário imperial ancorado na democracia. O pensamento decolonial tem como razão de ser e objeto a decolonialidade do poder³⁴.

Assim, a decolonialidade, diferente do pós-colonialismo, tem sua genealogia nas práticas epistêmicas imperiais, devendo realizar uma abertura e um desprendimento para se reintroduzir as genealogias perdidas e encobertas pelo planeta, mas que ofereçam alternativas epistêmicas na economia, no direito, nas subjetividades, na política³⁵. A decolonialidade – com ou sem hífen – marca a distinção entre o projeto modernidade/colonialidade do grupo com o processo de descolonização via libertação nacional durante a Guerra Fria³⁶. É a realização da transmodernidade de Enrique Dussel com a pluriversalidade como universalidade. Desprendimento, abertura, de-linking, desobediência, vigilância e suspeição epistêmicas são estratégias para a decolonização, de-colonização ou descolonização epistemológica.

Há uma nova história escrita a partir de 2005 que se mantém ao devir, uma história em que o pensamento decolonial ganha centralidade na escrita do livro da humanidade.

UM DIÁLOGO INTERMITENTE: A TRANSMODERNIDADE EM PRÁTICA

Contra a violência e irracionalidade da modernidade, Enrique Dussel propõe pensar na transmodernidade. A partir de suas reflexões de uma filosofia da libertação em que expõe críticas contundentes ao projeto moderno enquanto projeto de encobrimento e violência do diferente³⁷, a transmodernidade aparece como alternativa para uma alteridade, capaz de romper com a dominação e a violência, como legitimação dos discursos dos excluídos, partindo desses para a construção de um paradigma de moderno e de diálogo³⁸. A transmodernidade busca lançar luzes ao pensamento dos excluídos marcado por um pensamento/práxis que foge à lógica da modernidade e da violência, permitindo uma abertura a temas e alternativas até então encobertas pela filosofia.

³⁴ MIGNOLO, Walter. El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura. In: CASTRO GÓMEZ, Santiago (org.). *El Giro decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más Allá del capitalismo global*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2007. p. 29-30.

³⁵ MIGNOLO, Walter. El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura. In: CASTRO GÓMEZ, Santiago (org.). *El Giro decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más Allá del capitalismo global*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2007. p. 45.

³⁶ BALLESTRIN, Luciana. América Latina e o giro decolonial. *Revista Brasileira de Ciência Política*. Brasília. 2013 maio-agosto, n. 11. p. 108.

³⁷ DUSSEL, Enrique. *1492 – O encobrimento do outro: a origem do ‘mito da modernidade’* – Conferências de Frankfurt. Tradução de Jaime A. Clasen. Petrópolis: Vozes, 1993.

³⁸ DUSSEL, Enrique. *Ética da libertação*. Na idade da globalização e da exclusão. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2002.

Em virtude de seu falecimento no ano de 1998, Niklas Luhmann certamente não pôde manifestar expressamente sobre a discussão que surge apenas no início dos anos 2000. No entanto, isso não significa que, como um espectro, um fantasma, não possa Luhmann participar desse debate. Deve-se encarar o espectro de Luhmann como um “desaparecido na aparição como reaparição do desaparecido”³⁹.

Um diálogo impossível pela lógica, um diálogo entre um cadáver e um corpo animado, algo que, nos termos do idealismo platônico e toda a tradição filosófica posterior, teria sido denunciado como um crime ao pensamento logocêntrico. É exatamente essa impossibilidade que torna possível pensar Luhmann refletindo sobre a modernidade/colonialidade e a crítica do Sul. Um diálogo que ocorre entre a vida e a morte, portanto intermitente. Diálogo possível dentro da desconstrução que significa dentro do espaçamento, do traço, da rasura do pensamento.

A complexidade da sociedade de Luhmann é ela mesma aberta. Os subsistemas sociais se diferenciam apenas pela diferença de informação em que se produzem internamente. O projeto teórico apresentado por Luhmann em vida não se resume apenas às suas observações. Ele mesmo permite que outros observadores integrem seu projeto que, como visto, não apresenta uma sociedade hierarquizada. Ora, Luhmann mesmo pensava que os observadores deveriam ser observados. Observação de terceira ordem, portanto. Deve-se observar, portanto, a própria produção de conhecimento pelos observadores. Essa observação levaria a teoria dos sistemas de Luhmann para um diálogo com os estudos culturais.

Em um caminho genealógico que deve ser feito, essa observação nos conduziria pela discussão pós-moderna, pelos estudos culturais, pela filosofia da libertação e pela discussão modernidade/colonialidade. Aqui, nos importa, mais o possível diálogo com o grupo modernidade/colonialidade.

Pode-se, então, dizer que a discussão colonialidade/decolonialidade modifica o paradigma do pensamento, do saber e também do ser. Mas, talvez, a principal contribuição seria a de abrir o pensamento ocidental para novas perspectivas, fazendo com que se produza uma diferença no seio mesmo do pensamento moderno-ocidental. Evidentemente, algumas interpretações radicais da decolonialidade rejeitam a possibilidade que se faça um diálogo, que não seja apenas denuncia, entre o pensamento/práxis do Sul e do Norte. Acreditamos, no entanto, que a principal contribuição seja a de abrir essa fenda no pensamento fechado moderno-ocidental para novas perspectivas e práticas.

Por isso, é importante pensar que seria possível um diálogo entre a teoria dos sistemas e a discussão modernidade/colonialidade. Em verdade, a discussão

³⁹ DERRIDA, Jacques. *Espectros de Marx*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994. p. 21.

modernidade/colonialidade impacta profundamente a teoria dos sistemas que se obriga a observar a discussão até então encoberta pela modernidade. Ora, cria-se um outro subsistema social que, até então, não teria sido descoberto por Luhmann. O subsistema social do conhecimento ou do saber cuja finalidade é observar as interpretações/operações do colonial/colonizado.

Poderíamos dizer, então, que há, a partir da discussão do grupo, um subsistema social do saber ou do conhecimento. O próprio pensamento luhmanniano se abre e é obrigado/impelido a observar a libertação realizada pelos conhecimentos até então considerados subalternos do Sul.

Portanto, este subsistema social do conhecimento trabalharia com a comunicação colonialidade/decolonialidade. Pensamentos e operações que têm um vínculo com a filosofia moderna seriam pensamentos coloniais. Citamos, pois, os pensamentos que se pretendem universais e que colocam em seu centro a noção do Ser entendido como o homem, o cristão, o heterossexual, o branco e o europeu. Ou seja, o pensamento da Identidade que se volta a si mesmo. De outro lado, os pensamentos que advêm dos seres subalternos como o africano, o latino-americano, o asiático, a mulher, o homossexual, transexual são pensamentos decoloniais. Pensamentos da diferença, da não identidade, do não saber moderno-eurocêntrico.

Portanto, há nesse diálogo impossível uma ecologia de saberes, como buscado por Boaventura de Sousa Santos, que se propõe como uma etapa emancipatória da violência e dominação do pensamento ocidental/moderno. O subsistema social do saber compreende todo o pensamento produzido na sociedade e pode observar o que nele se produz, permitindo um código de comunicação em que o próprio sistema autopoiético se produz com autonomia.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O complexo pensamento de Luhmann certamente não excluiria a discussão modernidade/colonialidade produzida como superação da pós-modernidade e como crítica da modernidade. Muito embora por ironia do destino, Luhmann não pôde conhecer em vida a discussão, nossa contribuição é possibilitar um diálogo entre dois mundos: o mundo dos mortos e dos vivos. Dois mundos que são projetos teoricamente inacabados, mas que permitem uma inter-relação além do pensamento lógico eurocêntrico.

De fato, a observação da modernidade/colonialidade abriria ainda mais o já complexo pensamento luhmanniano para integrar outros projetos teóricos que foram colonizados, violentados, excluídos e silenciados por meio da modernidade enquanto projeto epistêmico-econômico de um poder colonial.

Ademais de ser um pensamento do Norte, a teoria dos sistemas não exclui a recepção de pensamento especificamente do Sul. A modernidade, ao contrário

do pensado pela teoria dos sistemas, não seria apenas complexidade, é melhor caracterizada pela violência, pelo encobrimento. No entanto, a própria teoria dos sistemas permite que se observe essa violência e, portanto, atue no sentido de construir uma transmodernidade na qual as conquistas modernas não sejam descartadas na construção de uma nova ordem.

Esse diálogo abre o próprio pensamento luhmmaniano para um novo subsistema social não observado pelo autor em vida. Esse novo subsistema social produz uma crítica autoreflexiva sobre sua própria teoria dos sistemas. Colocando os não saberes no meio do saber, permite que a teoria dos sistemas se descubra do Norte Global e, muitas vezes, auxiliadora de um projeto de dominação. Todavia, essa autodescoberta é condição de possibilidade para que deixe de ser uma teoria universal a partir dos pressupostos eurocêtricos.

REFERÊNCIAS

- BALLESTRIN, Luciana. América Latina e o giro decolonial. *Revista Brasileira de Ciência Política*. Brasília. 2013 maio-agosto, n. 11. p. 89-117.
- CASTRO-GÓMEZ, Santiago, GROSFOGUEL, Ramón. Prólogo. In: CASTRO GÓMEZ, Santiago (org.). *El Giro decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más Allá del capitalismo global*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2007.
- DERRIDA, Jacques. *A escritura e a diferença*. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 1995.
- DERRIDA, Jacques. *Espectros de Marx*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.
- DERRIDA, Jacques. *Gramatologia*. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 2004.
- DUSSEL, Enrique. *Ética da libertação*. Na idade da globalização e da exclusão. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2002.
- DUSSEL, Enrique. *1492 – O encobrimento do outro: a origem do ‘mito da modernidade’ – Conferências de Frankfurt*. Tradução de Jaime A. Clasen. Petrópolis: Vozes, 1993.
- KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. 2. ed. Tradução de Fernando Costa Mattos. Petrópolis: Vozes, 2013.
- KANT, Immanuel. Resposta à pergunta: o que é o iluminismo. In: *A paz perpétua e outros opúsculos*. Lisboa: Edições 70, 1990.
- LUHMANN, Niklas, DE GEORGI, Raffaele. *Teoría de la sociedad*. Guadalajara: Universidad de Guadalajara, 1993.
- LUHMANN, Niklas. O Paradoxo dos Direitos Humanos e três formas de seu desdobramento. Tradução de Ricardo Henrique Arruda de Paula e Paulo Antônio de Menezes Albuquerque. In: *Themis*, Fortaleza, 2000, v. 3, n. 1, p. 153-161.
- LUHMANN, Niklas. *El derecho de la sociedad*. 2. ed. Tradução de Javier Torres Nafarrete. Ciudad de Mexico: Herder, 2005.
- LUHMANN, Niklas. *Introdução à teoria dos sistemas*. Tradução de Ana Cristina Arantes Nasser. Petrópolis: Vozes, 2009.

- LUHMANN, Niklas. *La sociedad de la sociedad*. México: Herder, 2007.
- LUHMANN, Niklas. *Sistemas sociales: lineamientos para una teoría general*. Mexico: Universidad Iberoamericana, 1998.
- LUHMANN, Niklas. *Sociologia do Direito I*. Tradução de Gustavo Bayer. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1983.
- MAGALHÃES, Juliana Neuenschwander. *A formação do conceito de direitos humanos*. Juruá: Curitiba, 2013.
- MALDONADO-TORRES, Nelson. Thinking through the Decolonial Turn: Post-continental Interventions in Theory, Philosophy, and Critique: An Introduction. *Transmodernity: Journal of Peripheral Cultural Production of the Luso-Hispanic World*. 2011, v. 1, p. 1-15.
- MIGNOLO, Walter. A colonialidade de cabo a rabo: o hemisfério ocidental no horizonte conceitual da modernidade. In: LANDER, Edgardo (org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas Latino-Americanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2005.
- MIGNOLO, Walter. El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura. In: CASTRO GÓMEZ, Santiago (org.) *El Giro decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más Allá del capitalismo global*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2007.
- QUÍJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas Latino-Americanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2005.
- REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. *História da Filosofia*. São Paulo: Paulus, 2003, v. II.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia dos saberes. *Novos Estudos Cebrap*, nov. 2007, n. 79, p. 71-94.
- SIMIONI, Rafael L. *Curso de Hermenêutica Jurídica Contemporânea – Do Positivismo Clássico ao Pós-Positivismo Jurídico*. Curitiba: Juruá, 2014. p. 641.

Data de recebimento: 01/10/2020

Data de aprovação: 12/01/2021